

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

---

**ВЕСТНИК  
АНТРОПОЛОГИИ  
HERALD OF ANTHROPOLOGY**



---

**2025 № 1**

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



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

*12 февраля 2019 г. приказом Минобрнауки России  
№ 21-п «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.,  
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:**

Мартынова Марина Юрьевна  
[martynova@iea.ras.ru](mailto:martynova@iea.ras.ru)  
[journal\\_of\\_anthropology@mail.ru](mailto:journal_of_anthropology@mail.ru)

*По вопросам физической антропологии*  
Васильев Сергей Владимирович  
[vasborl@yandex.ru](mailto:vasborl@yandex.ru)

**Интернет-сайт:** <https://journals.iea.ras.ru>

**ISSN (print) 2311–0546**

**ISSN (online) 2782–1552**

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2025

© Журнал «Вестник антропологии», 2025



**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,  
S. V. Vasilyev (Physical Anthropology)

## **EDITORIAL BOARD**

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

## **EXECUTIVE EDITORS**

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

## **ADVISORY BOARD**

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

## **Address:**

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

## **Contacts:**

Marina Yurievna Martynova  
[martynova@iea.ras.ru](mailto:martynova@iea.ras.ru)  
[journal\\_of\\_anthropology@mail.ru](mailto:journal_of_anthropology@mail.ru)

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

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

**ISSN (print) 2311–0546**

**ISSN (online) 2782–1552**

© RAS Institute of Ethnology and Anthropology, 2025

© Journal “Herald of Anthropology”, 2025

## СОДЕРЖАНИЕ

### Кафедре этнологии исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова 85 лет

### 85 Years of the Department of Ethnology of Moscow University

*Соловей Т. Д., Казьмина О. Е.* Кафедре этнологии Московского университета 85 лет: институционализация, качественный рост и профессиональная зрелость (1939–1986 гг.)

7

*Solovei, T. D., and O. E. Kazmina.* 85 Years of the Department of Ethnology of Moscow University: Institutionalization, Growth and Professional Maturity (1939–1986)

*Казьмина О. Е., Соловей Т. Д.* Кафедре этнологии Московского университета 85 лет: эпоха перемен, поиски новой идентичности и опыт профессиональной преемственности (1986–2024)

22

*Kazmina, O. E., and T. D. Solovei.* 85 Years of the Department of Ethnology of Moscow University: the Era of Change, the Search for a New Identity and the Experience of Professional Continuity (1986–2024)

### Антропология артистических сообществ

### Anthropology of Artistic Communities

*Рыжакова С. И.* Артистические сообщества в современном мире: идентичность, неуверенность, надежда на будущее (на англ. яз.)

38

*Ryzhakova, S. I.* Artistic Communities Today: Identity, Uncertainty, Hope for Future

*Цзян Янь-жун* Художественные традиции и современное развитие сценической практики народа Ва (провинция Юньнань, Китай) (на англ. яз.)

53

*Jiang Yan-rong.* Artistic Traditions and Contemporary Development of the Stage Performance Practices Among Wa (Yunnan Province, China)

*Кёльч Г. К.* Танец, пересекающий границы антропологии: женщины искусства и антропологии в XX веке (на англ. яз.)

72

*Koeltzsch, G. K.* Dancing through Anthropological Boundaries: Female Artist-ethnographers in the 20<sup>th</sup> Century

*Алфёров С. В.* Отойти от идентифицирующего мышления? Неотождествляющие подходы к танцевальной антропологии (на англ. яз.)

91

*Alferov, S. V.* Stepping Away from Identity Thinking? Non-Identitarian Approaches to Dance Anthropology

### Музеи и культурное наследие

### Museums and Cultural Heritage

*Ключарева В. В.* Трансляция историко-культурного наследия в музеях северного Казахстана: роль музея в формировании представлений о прошлом

112

*Klyuchareva, V. V.* Broadcasting of Historical and Cultural Heritage in the Museums of Northern Kazakhstan: The Museum's Role in the Formation of Ideas about the Past

*Комова Е. А.* Презентация этнокультурного наследия Ямала в киберпространстве: опыт музеев в социальной сети *ВКонтакте*

129

*Komova, E. A.* Yamal's Ethno-Cultural Heritage in Cyberspace: Museums in the VKontakte Social Network

Королев К. М. «А вот здесь у нас Матерь Сва»: особенности трансляции (квази) этнографического знания в современных музеях «русских суеверий»

148

Korolev, C. M. "And Here We Have the Mother Swa": The Transmission of (Quasi-) Ethnographic Knowledge in Modern Museums of "Russian Superstitions"

### Антропология гендера

### Anthropology of Gender

Снедков Г. А. Маскулинные модели в современной Исландии в контексте реформирования гендерного законодательства и экономического кризиса 2008–2011 гг.

163

Snedkov, G. A. Masculine Models in Modern Iceland in the Context of Gender Policy Reform and the Economic Crisis of 2008–2011

Головина А. В., Архипова М. Н. Гендерный порядок в условиях трансформации: гендерные контракты и вкладываемые в них ресурсы в России в 1991–1999 гг.

175

Golovina, A. V., and M. N. Arkhipova. Gender Order in the Context of Transformation: Gender Contracts and Resources Invested in Them in Russia in 1991–1999

Коваль К. С. Дневники М. Л. Казем-Бек как источник по истории повседневной жизни образованной горожанки конца XIX — начала XX в.

189

Koval, K. S. The Diaries of M. L. Kazem-Bek as a Source on the History of the Daily Life of an Educated Urban Woman of the Late 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Century

Захарова Н. А. Брак и семья в традиционной культуре йоруба

200

Zakharova, N. A. Marriage and Family in Traditional Yoruba Culture

### Погребальная обрядность

### Funeral Rites

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

210

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

Тажетдинова Б. Н. Теберик и жыртыс в похоронных обрядах каракалпак

226

Tajetdinova, B. N. Teberik and Zhyrtys in the Karakalpak Funeral Rites

Егоров Д. В. Мифология похоронной обрядности чувашей

235

Egorov, D. V. The Mythology of the Chuvash Funeral Rites

### Антропология демонического: магия и сверхъестественное в культуре народов Азии

### Anthropology of the Demonic: Magic and the Supernatural in Asia

Карась П. Л. Организация пространства и локальная мифологическая картина мира у коренных народов Западной Сибири: опыт построения визуальных схем

255

Karas, P. L. Spatial Organization and Local Mythological Worldview Among the Indigenous Peoples of Western Siberia: An Experience of Visual Schemes Construction

|                                                                       |     |                                                                      |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|----------------------------------------------------------------------|
| <i>Киняева А. В.</i> Даргах: чудеса, мистики, певцы и джинны          | 271 | <i>Kinyaeva, A. B.</i> Dargah: Miracles, Mystics, Singers and Djinns |
| <i>Щербак М. Б.</i> Тибетская астрология и изготовление талисманов    | 282 | <i>Shcherbak, M. B.</i> Tibetan Astrology and Making Talismans       |
| <i>Глинкин В. С.</i> Лю Саньцзе: как фея песен нашла работу в туризме | 294 | <i>Glinkin, V. S.</i> Liu Sanjie: Song Fairy and Her Work in Tourism |

### Антропология религии

### Anthropology of Religion

|                                                                                                                                                  |     |                                                                                                                                                      |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Бигуаа В. Л.</i> Моление рода Джапуа в системе традиционной религии абхазов                                                                   | 305 | <i>Biguaa, V. L.</i> The Ancestral Cult of Dzhapua in the System of Abkhazian Traditional Religion                                                   |
| <i>Юша Ж. М.</i> Шаманы без бубна: отражение исторической памяти в нарративах тувинцев                                                           | 323 | <i>Yusha, Z. M.</i> Shamans Without Drums: Reflection of Historical Memory in the Narratives of Tuvans                                               |
| <i>Овсейчик В. Е.</i> К вопросу о расселении старообрядцев в северо-западном регионе Беларуси во второй половине XVII — первой половине XVIII в. | 337 | <i>Auseichyk, U.</i> The Settlement of Old Believers in the North-West of Belarus in the Second Half of the XVII — First Half of the XVIII Centuries |

### Физическая антропология

### Physical Anthropology

|                                                                                                                                                                                                                |     |                                                                                                                                                                                                                                     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Ростовцева В. В., Бутовская М. Л., Мезенцева А. А., Дашиева Н. Б.</i> «Инверсный» половой диморфизм относительной ширины верхней части лица бурят и его интерпретация в свете новых методологических данных | 353 | <i>Rostovtseva, V. V., M. L. Butovskaya, A. A. Mezentseva, and N. B. Dashieva.</i> «Inversed» Sexual Dimorphism of the Upper Facial Width to Height Ratio in Buryats and Its Interpretation in Light of New Methodological Evidence |
| <i>Рашковская Ю. В., Веселовская Е. В., Карушев А. Ю.</i> Антропологическое исследование останков священнослужителей, захороненных на территории Антониево-Сийского монастыря                                  | 369 | <i>Rashkovskaya, Yu. V., E. V. Veselovskaya, and A. Yu. Karushev.</i> The Siya Monastery of St. Antonius Clergy: An Anthropological Study of the Remains                                                                            |

### Рецензии

### Reviews

|                                                                             |     |                                                                              |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Куров Н. З.</i> Театры и музеи, как пространства для социальной инклюзии | 389 | <i>Kurov, N. Z.</i> Theaters and Museums as Platforms for Social Integration |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|------------------------------------------------------------------------------|

---

**КАФЕДРЕ ЭТНОЛОГИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ  
им. М. В. ЛОМОНОСОВА 85 ЛЕТ**

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/7-21

Научная статья

© Т. Д. Соловей, О. Е. Казьмина

**КАФЕДРЕ ЭТНОЛОГИИ МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
85 ЛЕТ: ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ, КАЧЕСТВЕННЫЙ РОСТ  
И ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЗРЕЛОСТЬ (1939–1986 гг.)**

*В статье в дисциплинарном и общеисторическом контекстах рассматривается история университетской кафедры этнологии в советский период. Данные контексты позволяют понять логику становления и развития этой научной дисциплины в университете. Из 85 лет существования этнологии в Московском университете без малого 60 лет приходится на советскую эпоху. Именно в советский период был обеспечен расцвет фундаментальной науки в нашей стране, включая этнографию. Но он породил не только достижения, преимущества и преференции, но также потери, стеснительные ограничения и жесткий контроль. Тем не менее в послевоенный период этнография прошла в университетских стенах процесс институционализации, обрела устойчивый статус самостоятельной дисциплины, инкорпорированной в структуру исторического факультета (шире — исторического знания), сложилась в основном концепция профессионального образования. В «среднюю» и «позднюю» советские эпохи сформировался патерналистский тип взаимоотношений государства и науки. На развитие университетской этнографии влияние политики государственного патернализма было однозначно позитивным. Институционализация этнографии как учебной дисциплины, начатая в 1939 г. в Московском университете, приобрела в 1960–1970-е гг. общесоюзный размах: этнография в статусе обязательного предмета стала неотъемлемой частью исторического образования в крупнейших вузах Советского Союза. Кафедра получила статус головной в системе профессионального образования, обладала значительным кадровым потенциалом, осуществляла учебную подготовку во все возрастающих масштабах и демонстрировала значительную научно-исследовательскую активность. Составляющими кафедральной зрелости стали отчетливая цеховая идентичность, фундаментальность исследовательских подходов, основательность учебной подготовки, здоровый консерватизм и одновременно открытость к вызовам времени, устойчивая трансляция тради-*

---

**Соловей Татьяна Дмитриевна** — д. и. н., профессор, кафедра этнологии исторического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова; 119192 Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 4, Г-429). Эл. почта: [tsolovei19@yandex.ru](mailto:tsolovei19@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7453-297X>

**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](mailto:okazmina@inbox.ru) ORCID ID: <https://orcid.id/0000-0002-1708-2933>

ции и господствующий на кафедре научный этос с его гуманистическими и жизнеутверждающими презумпциями.

**Ключевые слова:** Московский университет, исторический факультет, кафедра этнологии, институционализация этнографии как университетской дисциплины

**Ссылка при цитировании:** Соловей Т. Д., Казьмина О. Е. Кафедра этнологии Московского университета 85 лет: институционализация, качественный рост и профессиональная зрелость (1939–1986 гг.) // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 7–21.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/7-21

Original Article

© *Tatiana Solovei and Olga Kazmina*

## **85 YEARS OF THE DEPARTMENT OF ETHNOLOGY OF MOSCOW UNIVERSITY: INSTITUTIONALIZATION, GROWTH AND PROFESSIONAL MATURITY (1939–1986)**

*The article examines the history of the University Department of Ethnology in the Soviet period in disciplinary and general historical contexts. These contexts allow us to understand the logic of the formation and development of this academic discipline at the university. Of the 85 years of ethnology's existence at Moscow University, almost 60 years have fallen in the Soviet era. It was during the Soviet period that fundamental science in our country, including ethnography, flourished. But along with achievements, advantages, and preferences, it also underwent losses, embarrassing restrictions, and strict control. Nevertheless, in the post-war period, ethnography was institutionalized within the university walls, acquired the stable status of an independent discipline incorporated into the structure of the Faculty of History, and developed a basic concept of professional education. In the "middle" and "late" Soviet periods, the state and science relations followed a paternalistic pattern. Still, the influence of the state's paternalistic policy on the development of university ethnography was clearly positive. The institutionalization of ethnography as an academic discipline, which began in 1939 at Moscow University, acquired a nationwide scope in the 1960s and 1970s: ethnography as a compulsory subject became an integral part of historical education in the largest universities of the Soviet Union. The department acquired the status of a leading department in the system of professional education, had significant personnel potential, carried out educational training on an ever-increasing scale, and demonstrated considerable research activity. The indicators of the department's maturity were a clear corporate identity, fundamental research approaches, thoroughness of academic training, robust conservatism and, at the same time, openness to the challenges of the time, the stable transmission of tradition, and the dominant scientific ethos of the department with its humanistic approach.*

**Keywords:** Moscow University, School of History, Department of Ethnology, institutionalization of ethnography as a university discipline

**Authors Info: Solovei, Tatyana D.** — Doctor of History, Professor, Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: [tsolovei19@yandex.ru](mailto:tsolovei19@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7453-297X>

**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](mailto:okazmina@inbox.ru) ORCID ID: <https://orcid.id/0000-0002-1708-2933>

**For citation:** Solovei, T. D., and O. E. Kazmina. 2025. 85 Years of the Department of Ethnology of Moscow University: Institutionalization, Growth and Professional Maturity (1939–1986). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 7–21.

Профессиональная рефлексия об истории университетской кафедры этнологии по случаю ее 85-летнего юбилея служит напоминанием о том, что восприятие прошлого не неизменно, оно находится в постоянном и интенсивном диалоге с современностью, который ведется не только наукой, но через нее и помимо нее обществом и элитами. Всякая история (в том числе, история этнологии как дисциплины и университетской кафедры этнологии), исходя из ситуации здесь и сейчас, постоянно переосмысливается, в ней по-разному расставляются акценты и предлагаются новые интерпретации, что приводит к постепенной, но порой кардинальной трансформации нарратива об истории.

Динамика научного знания в значительной мере зависит от контекстуальных влияний и политических и социокультурных изменений. В этом смысле осуществляемый историографией анализ этой динамики способен дать очень много для понимания прошлого и настоящего не только науки, но также страны и общества. Можно привести хрестоматийный пример: разве восстановление исторического образования и подготовка учебников по истории в СССР середины 1930-х гг. свидетельствовали о фундаментальных изменениях коммунистической идеологии и политики менее отчетливо и содержательно, чем постановления партийных пленумов?

Точно так же, учреждение кафедры этнографии в составе исторического факультета МГУ в 1939 г., постепенное повышение статуса этнографии в структуре социогуманитарного знания и кардинальная трансформация ее предмета от изучения первобытности и «пережитков» к осмыслению этнокультурных реалий современного мира отразили сложные коллизии государственной этнонациональной политики и глобальные геополитические сдвиги не менее точно и глубоко, чем специальный анализ любой из этих исторических проблем.

В подобной интеллектуальной перспективе историография этнологической науки (и университетской этнологии как ее весомого элемента) оказывается как внутренним диалогом науки и ее самопознанием, так и рафинированной формой исследования прошлого и современности.

Вместе с тем актуализация возможностей историографического анализа в решающей степени зависит от фокуса и предмета исследования. Идею серии статей об истории кафедры подсказывала череда трех юбилейных дат — 270-летний юбилей Московского университета в 2025 г., 90-летний юбилей исторического факультета и 85-летний юбилей кафедры этнологии в 2024 г. Но цель авторов состоит отнюдь не в том, чтобы дать систематизированный анализ основных линий университетской

этнологии: ее институционального развития, организации и содержания учебной подготовки, кадрового потенциала, процесса формирования учебной и методической литературы, разработки научной проблематики, концептуального оснащения. Во-первых, имеющийся историографический задел дает, если не исчерпывающее, то достаточно полное представление о динамике университетской кафедры этнологии (Козлова, Чебоксаров 1955; Лашук, Марков 1984; Марков, Соловей 1990; Марков и др. 1999; Соловей 1999; Соловей 2004а; Соловей 2004б). Во-вторых, сам жанр статьи не позволяет осуществить систематический анализ 85-летнего развития кафедры.

Авторы статьи прекрасно осознают специфику юбилейного жанра и вытекающие из этого риски — придать описанию излишне благостный оттенок, создать облегченное представление о развитии этнологической науки (в том числе, профильной университетской кафедры) как бесконфликтном поступательном эволюционном процессе. Наконец, авторы статьи, имеющие честь работать на кафедре этнографии/этнологии Московского университета на протяжении нескольких десятилетий, будучи «погружены» в предмет исследования в прямом смысле слова, старались минимизировать оборотную сторону этой «погруженности» в виде демонстрации излишней приверженности корпоративному духу.

85-летний юбилей кафедры этнологии — это повод попытаться охватить взором и осмыслить траекторию как российской этнологии, так и мировой науки о народах и культурном многообразии человечества, реализовать наш интеллектуальный и моральный долг перед учителями и предшественниками.

И конечно, 85 лет успешного устойчивого развития кафедры этнографии (этнологии) исторического факультета Московского университета — это существенный историографический и науковедческий факт, заслуживающий исследовательского внимания. Историю университетской кафедры этнологии необходимо рассматривать в контексте дисциплинарном — развития этнографии / этнологии в России и СССР. Университетская этнография может быть понята только в неразрывной связи с историей этнологии вообще и с учетом конституирующей роли государства в формировании и развитии отечественной науки. Не менее важен контекст университетский. Ведь репутация ведущего центра профессионального этнологического образования была предопределена не только талантом и научным вкладом сотрудников кафедры, но, в первую очередь, положением Московского университета как эталона высшего образования и ведущего вуза страны.

### **Институционализация кафедры: С. П. Толстов и Н. Н. Чебоксаров**

Институционализация этнологии в 1939 г. происходила на историческом факультете: опыт подготовки чистых этнографов (этнологов) в 1920-х гг. в нашей стране обнаружил свою бесперспективность. Рождение кафедры во многом состоялось благодаря волевым усилиям, административным возможностям и научным достижениям выдающегося историка, археолога и этнографа С. П. Толстова. Он стал первым заведующим вновь созданной кафедры этнографии и руководил ею до 1952 г. С. П. Толстов добился признания корпорацией профессиональных историков этнографии в качестве полноценной исторической дисциплины. Настойчивость и пробивной характер позволили С. П. Толстову аккумулировать на кафедре блестящие научные силы: крупные ученые, впитавшие дух «золотого века» отечественной эт-



нологии 1920-х гг., С. А. Токарев, М. О. Косвен, Н. Н. Чебоксаров, В. И. Чичеров, Е. М. Шиллинг, Б. И. Шаревская совмещали преподавание с академической исследовательской работой. Эта яркая плеяда дала кафедре двух следующих заведующих — Н. Н. Чебоксарова и С. А. Токарева.

Сложившийся в послевоенные годы учебный план кафедры этнографии включал три основных проблемно-тематических направления: история первобытного общества, этнография народов СССР, зарубежная этнография. Его магистральная установка состояла в том, чтобы, во-первых, раскрыть реализацию мирового исторического процесса в специфических этнокультурных формах; во-вторых, дифференцировать и описать целостные этнокультурные комплексы. Поскольку серьезное изучение, а тем более концептуализация современности были невозможны, да и небезопасны в политико-идеологической атмосфере конца 1940-х — первой половины 1950-х гг., то в учебной подготовке и исследовательской деятельности кафедры преобладал исторический аспект. Внимание этнографов было смещено в область изучения первобытности, этнической истории и традиционной этнографии, что и составляло основу кафедральной специализации.

Важной составляющей профессиональной подготовки будущих этнографов была полевая работа, кафедрой ежегодно проводились экспедиции, в которых участвовали и преподаватели, и студенты.

Поначалу экспедиционная деятельность кафедры проходила совместно с Институтом этнографии АН СССР. Это, прежде всего, Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция — любимое детище С. П. Толстова, а также Северокавказская (работала в Дагестане и Северном Азербайджане), которой руководил Е. М. Шиллинг, и комплексная Прибалтийская во главе с Н. Н. Чебоксаровым экспедиции. По мере того как кафедра окрепла в кадровом и материально-финансовом отношении, она стала организовывать собственные постоянно работающие экспедиции. Это были Поволжская во главе с К. И. Козловой, Северовеликорусская во главе с М. В. Витовым и Г. Г. Грозовым, Среднеазиатская археолого-этнографическая, возглавлявшаяся Г. Е. Марковым, экспедиции. Участие студентов в обработке полевых этнографических данных, составлении экспедиционных отчетов, в выступлениях на кафедральных экспедиционных конференциях, оказывало влияние на формирование их научных интересов и прививало навыки самостоятельного исследования.

Уже в 1940-е гг. была налажена работа кафедральной аспирантуры, что позволило в дальнейшем формировать преподавательский состав в значительной мере за счет выпускников кафедры, хотя кафедра никогда не замыкалась только в себе. Первой из выпускников кафедры, закончивших ее аспирантуру, была принята в штат в 1949 г. К. И. Козлова, внесшая большой вклад в российское финноугроведение и изучение народов Поволжья. В 1954 г. сразу три выпускника аспирантуры кафедры начали преподавательскую деятельность — Г. Е. Марков, стержень исследовательских интересов которого составляли история, археология и этнография Средней Азии (впоследствии заведующий кафедрой), а также М. В. Витов и Г. Г. Громов, видные специалисты по Русскому Северу.

Традиционно значительное влияние на научную тематику, стиль работы кафедры и атмосферу на ней оказывали ее заведующие. Во главе кафедры всегда стояли крупные ученые. Открывал этот список ее основатель С. П. Толстов — в человеческом плане личность крайне сложная, неоднозначная и незаурядная. Отзывы о нем его

коллег были амбивалентными, но никто не ставил под сомнение личное мужество и талант С. П. Толстова, который ушел в ополчение в начале Великой Отечественной войны, вернулся после тяжелого ранения, защитил докторскую диссертацию, а в декабре 1942 г. возглавил Институт этнографии АН СССР (на исходе и вскоре после войны основные подразделения института обосновались в Москве). Став одновременно директором головного академического института и заведующим профильной кафедрой, С. П. Толстов сосредоточил в своих руках административный контроль главных институций этнографической науки. Это наряду со званием члена-корреспондента АН СССР, Сталинской премией за исследование древней цивилизации Хорезма и важным постом в академической иерархии (академик-секретарь Отделения истории) позволяло ему оказывать серьезное (в какие-то моменты — решающее) влияние на развитие этнографии, а порой и на весь комплекс исторических дисциплин (подробнее о нем см.: *Жданко, Рапопорт* 1995; *Рапопорт, Семенов* 2004; *Интервью* 2008). К этому, безусловно, следует добавить, широкий научный кругозор. Выдающийся археолог, этнолог и историк С. П. Толстов успешно реализовал себя в каждой из этих областей научного знания. А его лекторский талант привлек в этнографию многих студентов.

В 1952 г. С. П. Толстова на посту заведующего кафедрой этнографии сменил Н. Н. Чебоксаров — видный специалист в области этнической истории народов Восточной Азии, физической антропологии и этногенеза народов Евразии, занимавшийся также теоретическими вопросами этнографии и антропологии, став в частности одним из авторов теории хозяйственно-культурных типов. Яркий лектор, он сумел заинтересовать студентов сложными проблемами теории и практики этнологической науки. В 1956 г. Н. Н. Чебоксаров оставил кафедру в связи с предстоящей длительной командировкой в Китай. Там также ярко проявился его талант учителя и наставника. Н. Н. Чебоксаров стал одним из основателей китайской этнологической школы, подготовив многих специалистов, занявших впоследствии ведущие позиции в науке своей страны (подробнее о нем см.: *Андрианов* и др. 1980; *Пименов* 1994; *Чеснов* 1997; *Решетов* 2004).

Подытоживая, отметим, что в течение первого послевоенного десятилетия этнография в МГУ прошла институционализацию, заняв достойное место в семье исторических дисциплин. В основном сложилась концепция этнографического образования, и началось формирование собственных преподавательских кадров.

В постсталинскую эпоху коммунистическая система от «бури и натиска», революционного самоутверждения переходит к стабилизации, нормализации и эволюционному развитию. Следствием этой хорошо известной и многожды описанной динамики стало изменение стиля взаимоотношений между властью и этнологической наукой. На смену присущему экстремальной фазе коммунизма «террористическому» языку пришел новый характер взаимодействия между наукой и государством — патерналистский, что открыло возможность серьезной внутринаучной динамики. Если в целом для этнографии (этнологии) политика государственного патернализма имела амбивалентные последствия (подробнее см.: *Соловей* 2022), то на развитие университетской науки ее влияние было однозначно позитивным.

Начатая МГУ институционализация этнографии как самостоятельной учебной дисциплины приобрела в 1960-е — 1970-е гг. общесоюзный размах: этнография стала обязательным предметом и неотъемлемой частью исторического образования в

крупнейших вузах страны, а кафедра этнографии МГУ по праву обрела статус головной в системе профессионального образования этнографов.

Утверждение и развитие этнографии в университетских стенах парадоксально сопровождалось ее некоторым обособлением от профильного Института этнографии Академии наук, значительную часть сотрудников которого составляли выпускники университетской кафедры. Ослабление этих связей, до конца 1960-х гг. носивших симбиотический характер (старшее поколение преподавателей кафедры совмещало педагогическую деятельность с исследовательской работой в академическом институте), в определенном смысле было положительным признаком, свидетельствуя о научной и кадровой самостоятельности кафедры. Ее коллектив пополнялся теперь почти исключительно через кафедральную аспирантуру. Вместе с тем интенсивность научных связей двух крупнейших этнологических центров столицы заметно снизилась по сравнению с 1950-ми гг.

Размежевание университетской и академической науки в Москве было характерно для всего комплекса исторических дисциплин. Отчасти оно было вызвано институциональной конкуренцией, отчасти — традиционно присущим системе высшего образования консерватизмом. Академические институты довольно быстро улавливали и усваивали новые теоретические веяния и научные направления, в то время как вузы не спешили интегрировать их в учебные курсы. Это был здоровый консерватизм: образование не может руководствоваться скороспелой интеллектуальной модой и включает новации в систему учебной подготовки лишь тогда, когда они докажут свою эффективность и будут признаны научным сообществом.

### Кафедра на этапе качественного роста: С. А. Токарев

Здоровый скептицизм в отношении «прогрессивизма» в науке стал кафедральной традицией во многом благодаря новому заведующему: С. А. Токарев (возглавлял кафедру в 1956–1973 гг.) обладал «редким иммунитетом к научной моде» (Басилов 1995: 35) и небезуспешно пытался привить его своим коллегам по кафедре, а также студентам-этнографам.

Вклад С. А. Токарева — ученого-энциклопедиста, написавшего до сих пор не потерявшие значимость труды по истории этнологической науки, религии, а также самым разным проблемам теоретической и региональной этнографии, — в развитие отечественной этнографии (в том числе университетской) можно охарактеризовать исключительно в комплиментарных тонах. Хотя его успешному руководству кафедрой во многом способствовал благоприятный для этнографии общий социополитический и культурный контекст, а также политика государственного патернализма, исключительно много зависело от фигуры руководителя (подробнее о нем см.: Козлов 1995; Козлов 1999; Козлов 2004).

Кафедре очень повезло, что во главе нее встал ученый, отличавшийся колоссальной эрудицией, непревзойденной работоспособностью, и вдвойне повезло, что он был высококультурным, порядочным человеком.

Все, кому довелось общаться с С. А. Токаревым, обычно подчеркивали, что он просто и доходчиво говорил о сложных вещах. Жесткая логика изложения, простота стиля и доходчивость характерны и для всех его работ, будь то теоретические построения или насыщенные фактами эмпирические осмысления. Любой профес-

сиональный сюжет подвергался им фундаментальной историографической и фактологической проработке.

В обширном научном наследстве С. А. Токарева, насчитывающем более 200 фундаментальных работ, можно выделить несколько магистральных направлений, центральным из которых было исследование истории и происхождения религии. Данную проблематику С. А. Токарев считал главной научной задачей своей жизни (Из дневников 1995: 163). Этот интерес вылился в прославивший ученого религиоведческий цикл: «Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в.», «Ранние формы религии», «Религия в истории народов мира». Все его работы со временем не теряли своей ценности и переиздавались (Токарев 1957; Токарев 1964а; Токарев 1964б; Токарев 2005; Токарев 2020; Токарев 2021). Именно С. А. Токарев внедрил религиоведческую тематику — магистральную в развитии этнологии и социокультурной антропологии — в учебный план кафедры.

Если Токарев-религиовед приобрел популярность в широких кругах советской публики, то его глубокие науковедческие (историографические) штудии оказались достоянием исключительно профессиональной аудитории. Фактически С. А. Токарев выступил основоположником отечественной историографической традиции, опубликовав такие капитальные труды, как «История русской этнографии (дооктябрьский период)» (1966), «Истоки этнографической науки (до середины XIX в.)» (1978), «История зарубежной этнографии» (1978) (Токарев 1966; Токарев 1978а; Токарев 1978б).

При этом С. А. Токарев, которого вот уже несколько поколений ученых считают крупнейшим советским этнографом, не был ни академиком, ни членом-корреспондентом АН СССР. Современники объясняли это тем, что С. А. Токареву были чужды групповщина и клановизация (Басилов 1995: 36). Он никогда не испытывал административного азарта, им двигали не социальное честолюбие или карьерные соображения, а чувство ответственности перед наукой.

В бытность С. А. Токарева заведующим кафедрой сложилась генерация ученых, до недавнего времени, составлявших костяк университетской этнографии. При нем в педагогический коллектив влились Л. Б. Заседателева, Л. П. Лашук, С. П. Поляков, Г. А. Шпажников, Я. А. Федоров.

Хотя базовые принципы этнографического образования оставались неизменными, работа по их совершенствованию носила непрерывный характер. Отчетливо оформились первичный (общие теоретические вопросы этнографии, историография, история первобытного общества, изучение религиозных верований) и вторичный (углубленное изучение региональной этнографии) циклы обучения. С начала 1970-х гг. в традиционно ведущих направлениях учебной подготовки и научной деятельности кафедры все более важное место стала занимать этнография современности, что было реакцией университетской этнографии на формирование нового круга исследовательских проблем.

Сам заведующий нес значительную педагогическую нагрузку: он читал общефакультетский курс «История первобытного общества и Основы этнографии», а также многочисленные кафедральные курсы — «Этнография народов СССР», «История религии», «Историография этнографии», «Этнография Австралии и Океании», «Этнография Америки», «Этнография Зарубежной Европы», «Этнография славянских народов» и другие. В значительной степени усилиями С. А. Токарева на кафедре были созданы первые учебники. В 1958 г. вышел ставший знаменитым учебник

С. А. Токарева «Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры» — работа беспрецедентная по региональному и тематическому охвату, по собранному и осмысленному материалу (объем книги — более 100 а. л. — потрясает воображение) (Токарев 1958). А в 1968 г. под редакцией С. А. Токарева был издан первый вузовский учебник «Основы этнографии» (Токарев 1968).

### Этап зрелости и расцвета: Г. Е. Марков

В период с 1973 по 1986 г. кафедрой руководил Г. Е. Марков, крупный этнолог и археолог, автор ряда прорывных открытий и идей, блестящий лектор и педагог, эффективный организатор науки. Он выступил одним из основоположников нового научного направления в этнологии — номадологии (кочевниковедения) и стал автором оригинальной теории социально-экономических отношений в кочевых обществах. Г. Е. Марков в своей исследовательской деятельности органично сочетал эмпирическую (полевую) и аналитическую (теоретическую) работу, демонстрируя одинаково высокий уровень в этих качественно различных формах научной активности. Тридцать полевых сезонов Г. Е. Маркова в Средней Азии (преимущественно в Туркмении) позволили ему не просто собрать и обобщить огромный фактический материал, но и выстроить на его основе глубокие теоретические конструкции (подробнее о нем см.: Аникин и др. 2018; Аникин, Соловей 2023; Казьмина, Соловей 2023).

В 1970–1980-е гг. подготовка специалистов-этнографов в Московском университете стояла на прочном фундаменте, заложенном предшественниками Г. Е. Маркова, — С. П. Толстовым, Н. Н. Чебоксаровым, С. А. Токаревым. Были обеспечены все основные составляющие успешного и поступательного развития кафедры — квалифицированный профессорско-преподавательский состав; выдержавшие проверку временем и, вместе с тем, непрерывно совершенствовавшиеся, учебные планы и программы; солидная база учебно-методической литературы; возобновившееся после смерти С. П. Толстова сотрудничество с профильным Институтом этнографии АН СССР; стабильное финансирование полевой экспедиционной деятельности (в том числе, студенческих полевых практик); наконец, привлекательный образ профессии этнографа, что обеспечивало бесперебойный приток студентов на кафедру и в аспирантуру.

Последнее особенно важно. Романтика этнографического поля, обаяние контакта с людьми разных культур и конфессий, гуманистический пафос сочувствия «малым сим» — мотивировали молодых людей, специализировавшихся по кафедре этнографии, оставаться в профессии и после окончания учебы.

Эта благодатная картина состояния кафедры в поздний советский период может создать впечатление, будто Г. Е. Марков в роли заведующего лишь «почивал на лаврах», тогда как интеллектуальный и организационный багаж университетской этнографии был создан его предшественниками. Подобная оценка представляла бы облегченный, поверхностный взгляд на ситуацию. Нельзя забывать о том, что коллектив кафедры — это сложный организм, состоящий не из безэмоциональных интеллектуалов-суперменов, а из живых людей с их индивидуальным до-теоретическим опытом, различающимися приоритетами, особенностями темперамента. Кроме того, университетская кафедра, как часть этнографического сообщества, сублимировала не только сильные, но и слабые стороны позднего СССР, не избежав тех деформаций, которые характеризовали советскую гуманитаристику эпохи «застоя».

Общество «зрелого социализма» оказалось на пересечении противоречивых тенденций. С одной стороны, «в то время вошла в моду формула “научный подход”. Новый лидер (Брежнев. — Т. С., О. К.) демонстрировал уважение к ученым и профессионалам» (Баграмов 2003: 56). С другой стороны, в начале 1970-х гг. была насильственно оборвана начавшаяся в 1964 г. вторая дискуссия об азиатском способе производства, и, по образному выражению авторитетного свидетеля эпохи «шла борьба с “отсебятиной”» (Семенов 2003: 177). Оба суждения верны в своем описании советского патернализма, «плюсы» и «минусы» которого неразрывны.

Научная и педагогическая карьера Г. Е. Маркова демонстрировала, что, несмотря на идеологические и социокультурные барьеры времен «среднего» и «позднего» СССР, глобальная наука существовала. С середины 1960-х гг. он систематически читал лекционные курсы в европейских странах (ФРГ, Западном Берлине, ГДР, Австрии, Швейцарии, Югославии), немало поспособствовав росту интереса к отечественной этнологии за рубежом. В конце 1970-х гг. — в течение года он исполнял обязанности директора Института этнологии Свободного университета Западного Берлина, где организовал ряд семинаров по российской тематике, привлечших пристальное внимание западных ученых.

На историческом факультете Московского университета Г. Е. Марков читал курсы «История первобытного общества» и «Основы этнографии», а также большое число кафедральных курсов: «Историография науки о народах», «Этнография народов Зарубежной Азии», «История религиозных верований и религий» и др. Все его курсы отличало сочетание теоретической насыщенности с обширной эмпирической базой, безусловной цеховой принадлежности с необходимой этнологическому знанию междисциплинарностью. Его лекции, яркие и одновременно академически строгие, не могли не вызывать интерес и привлекали многих студентов на кафедру этнографии. Г. Е. Марков был одним из авторов всех вузовских учебников по этнологии, подготовленных кафедрой и соредактором двух из них (Токарев 1968; Бромлей, Марков 1982; Марков, Пименов 1994; Пименов 2007). Учебник 1982 г., вышедший под редакцией директора Института этнографии АН СССР Ю. В. Бромлея и заведующего кафедрой этнографии исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова Г. Е. Маркова знаменовал период тесного и органичного сотрудничества института и кафедры на пользу обеим институциям.

В 1970–1980-е гг., в «марковский» период коллектив кафедры этнографии пополнили Ю. И. Зверева, В. В. Карлов, А. А. Никишенков. Также Г. Е. Марков пригласил на кафедру на работу по совместительству тогдашнего директора Института этнографии АН СССР Ю. В. Бромлея, что позволило оживить связи университетской и академической науки.

Характерообразующей чертой университетской этнографии с момента ее становления была тесная связь учебной работы с научной деятельностью, когда исследования и научные интересы сотрудников кафедры ложились в основание учебных курсов, а те, в свою очередь, стимулировали углубленную разработку той или иной исследовательской проблематики. При этом значительные объемы научной продукции сочетались с ее высоким качеством. В 1960–1980-е гг. сотрудниками кафедры был выпущен ряд монографических исследований, получивших заслуженно высокую оценку в профессиональных кругах и сохраняющих свою научную ценность по сей день (Лашук 1972; Поляков 1973; Заседателева 1974; Марков 1976; Козлова 1978; Никишенков 1986).

Одним из очевидных достоинств государственного патернализма в отношении науки была возможность широкой экспедиционной деятельности. В 1960–1980-е гг. кафедра этнографии МГУ охватывала своими экспедициями значительную часть Советского Союза. Основными направлениями экспедиционной работы были Сибирь (руководитель Л. П. Лашук, позже — В. В. Карлов), Поволжье (К. И. Козлова), Средняя Азия и Восточный Казахстан, Горный Алтай (Г. Е. Марков, С. П. Поляков), Русский Север (М. В. Витов, Г. Г. Громов), Северный Кавказ (Л. Б. Заседателява, Ю. И. Зверева), Эстония (Г. Е. Марков), Бурятия (А. А. Никишенков).

Характеристика 1960–1980-х гг. как времени расцвета отечественной этнографии (и университетской кафедры этнографии как ее части) не отменяет тезиса о сложном и диалектически противоречивом характере ее развития. Под покровом благополучия вызревали элементы кризиса, причем благополучие и кризис имели общий исток — специфический тип отношений между советским государством и наукой.

Устойчивое развитие кафедры этнографии в «позднюю» советскую эпоху, ее немалые научные и учебные достижения, статус головного звена в системе профессионального образования наглядно свидетельствовали об обретении состояния профессиональной зрелости. Ее составляющими выступали: отчетливая цеховая идентичность, фундаментальность исследовательских подходов, основательность учебной подготовки, здоровый консерватизм и одновременно открытость к вызовам времени, устойчивая трансляция традиции и господствующий на кафедре научный этос с его гуманистическими и жизнеутверждающими презумпциями.

### 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

Андрианов Б. В., Zubov A. A., Крюков М. В. Николай Николаевич Чебоксаров (1907–1980) // Советская этнография. 1980. № 4. С. 185–188.

Аникин Н. В., Соловей Т. Д. Геннадий Евгеньевич Марков: портрет ученого в контексте его времени // Жить в эпоху перемен: судьба ученого и траектории науки. К столетию со дня рождения профессора Г. Е. Маркова: коллективная монография / Под ред. М. Н. Бахматовой, О. Е. Казьминой, Т. Д. Соловей. СПб.: Алетейя, 2023. С. 14–29.

Аникин Н. В., Соловей Т. Д., Функ Д. А. Большой стиль в науке. Памяти д.и.н. профессора Г. Е. Маркова // Революции светские, религиозные, научные. Динамика гуманитарного дискурса: сб. науч. ст. / Отв. ред. Т. Д. Соловей. СПб.: Алетейя, 2018. С. 8–18.

Баграмов Э. А. Национальная проблематика прежде и теперь (субъективные заметки) // Академик Ю. В. Бромлей и отечественная этнология. 1960–1990-е годы / Отв. ред. С. Я. Козлов. М.: Наука, 2003. С. 47–86.

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.

Бромлей Ю. В., Марков Г. Е. (ред.) Этнография: Учебник. М.: Высшая школа, 1982. 320 с.

Жданко Т. А., Рапопорт Ю. А. Годы войны в жизни С. П. Толстова // Этнографическое обозрение. 1995. № 2. С. 62–75.

Заседателява Л. Б. Терские казаки (середина XVI — начало XX в.). Историко-этнографические очерки. М.: Издательство МГУ, 1974. 423 с.

- Интервью с Т. А. Жданко // *Тишков В. А.* Наука и жизнь. Разговоры с этнографами. СПб.: Алетейя, 2008. С. 22–41.
- Казьмина О. Е., Соловей Т. Д.* Генеалогия университетской этнографии: кафедра, личности, трансляция традиции (к 100-летию со дня рождения профессора Г. Е. Маркова) // *Вестник Московского университета. Серия 8: История.* 2023. № 3. С. 97–121.
- Козлов С. Я., Пучков П. И.* (отв. ред.-сост.) Благодарим судьбу за встречу с ним (О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке). М.: ИЭА РАН, 1995. 314 с.
- Козлов С. Я.*...И дольше века длится жизнь: Заметки юбилейные — и не очень // *Этнографическое обозрение.* 1999. № 5. С. 3–15.
- 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.* Очерки этнической истории марийского народа. М.: Издательство МГУ, 1978. 345 с.
- Козлова К. И., Чебоксаров Н. Н.* Этнография в Московском университете // *Советская этнография.* 1955. № 2. С. 100–111.
- Лашук Л. П.* Формирование народности Коми. М.: Издательство МГУ, 1972. 292 с.
- Лашук Л. П., Марков Г. Е.* Кафедра этнографии // *Историческая наука в Московском университете: 1934–1984.* М.: Издательство МГУ, 1984. С. 286–301.
- Марков Г. Е.* Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М.: Издательство МГУ, 1976. 316 с.
- Марков Г. Е., Пименов В. В.* (ред.) Этнология. М.: Наука, 1994. 384 с.
- Марков Г. Е., Пименов В. В., Соловей Т. Д.* 60-летие кафедры этнографии-этнологии исторического факультета МГУ // *Этнографическое обозрение.* 1999. № 6. С. 119–129.
- Марков Г. Е., Соловей Т. Д.* Этнографическое образование в Московском университете (к 50-летию кафедры этнографии исторического факультета МГУ) // *Советская этнография.* 1990. № 6. С. 79–91.
- Никишенков А. А.* Из истории английской этнографии: Критика функционализма. М.: Издательство МГУ, 1986. 215 с.
- Пименов В. В.* Кафедра этнографии истфака МГУ в начале 1950-х годов — Н. Н. Чебоксаров // *Этнографическое обозрение.* 1994. № 2. С. 146–152.
- Пименов В. В.* (ред.) Основы этнологии. Учебное пособие. М.: Издательство Московского университета, 2007. 688 с.
- Поляков С. П.* Этническая история Северо-Западной Туркмении в средние века. М.: Издательство МГУ, 1973. 197 с.
- 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. 1960–1990-е годы* / Отв. ред. С. Я. Козлов. М.: Наука, 2003. С. 164–211.
- Соловей Т. Д.* Яркая страница истории отечественной этнологии. (К 60-летию кафедры этнологии исторического факультета МГУ) // *Вестник Московского университета. Сер. 8. История.* 1999. № 5. С. 3–10.
- 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.* Этнология // *Историческая наука в Московском университете. 1755–2004* / Под ред. С. П. Карпова. М.: Издательство Московского университета, 2004. С. 512–549.
- Соловей Т. Д.* История российской этнологии в очерках. XVIII — начало XXI века. М.: Этносфера, 2022. 612 с.



- Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.: Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1957. 164 с.
- Токарев С. А. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. М.: Издательство МГУ, 1958. 615 с.
- Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964а. 399 с.
- Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1964б. 559 с.
- Токарев С. А. История русской этнографии (Дооктябрьский период). М.: Наука, 1966. 454 с.
- Токарев С. А. (ред.) Основы этнографии. Учебное пособие. М.: Высшая школа, 1968. 359 с.
- Токарев С. А. Истоки этнографической науки (До середины XIX в.). М.: Наука, 1978а. 168 с.
- Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М.: Наука, 1978б. 352 с.
- Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М.: Республика, 2005. 543 с.
- Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.: Академия фундаментальных исследований, 2020. 164 с.
- Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Академия фундаментальных исследований, 2021. 400 с.
- Чеснов Я. В. Н. Н. Чебоксаров в науке и в жизни // Этнографическое обозрение. 1997. № 3. С. 116–127.

## References

- Andrianov, B. V., A. A. Zubov, and M. V. Kriukov. 1980. Nikolai Nikolaevich Cheboksarov (1907–1980) [Nikolai Nikolaevich Cheboksarov (1907–1980)]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 185–188.
- Anikin, N. V., and T. D. Solovei. 2023. Gennadii Evgen'evich Markov: portret uchenogo v kontekste ego vremeni. [G.E. Markov: Portrait of a Scientist in the Context of His Time]. In *Zhit'v epokhu peremen: sud'ba uchenogo i traektorii nauki. K stoletiiu so dnia rozhdeniia professora G.E. Markova: kollektivnaia monografiia* [Living in an Era of Change: The Destiny of a Scientist and the Trajectory of Science. On the Centenary of the Birth of Professor G. E. Markov: A Collective Monography], ed. by M. N. Bakhmatova, O. E. Kazmina and T. D. Solovei. Saint Petersburg: Aleteia. 14–29.
- Anikin, N. V., T. D. Solovei, and D. A. Funk. 2018. Bol'shoi stil' v nauke. Pamiati d.i.n., professora G. E. Markova [Great Style in Science. In Memory of Professor G. E. Markov]. In *Revoliutsii svetskie, religioznye, nauchnye. Dinamika gumanitarnogo diskursa. Sbornik nauchnykh statei* [The Revolutions: Secular, Religious and Scientific. The Dynamics of Humanitarian Discourse. Collection of Articles], ed. by T. D. Solovei. Saint Petersburg: Aleteia. 8–18.
- Bagramov, E. A. 2003. Nacionalnaia problematika prezhe i teper' (sub'ektivnye zametki). [National Issues in Past and Present (Subjective Notes)]. In *Akademik Yu. V. Bromlei i otechestvennaia etnologiya. 1960–1990-e gody*. [Academician Y. V. Bromley and Russian Ethnology. 1960–1990s], ed. by S. Ya. Kozlov. Moscow: Nauka. 47–86.
- 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 the Fortune for Meeting Him (About Sergey Aleksandrovich Tokarev — the Scientist and the Person)], ed. by S. Ya. Kozlov and P. I. Puchkov. Moscow: IEA RAN. 31–40.
- Bromley, Yu. V., and G. E. Markov (eds.). 1982. *Etnografiia. Uchebnik* [Ethnography. Textbook]. Moscow: Vyschaia Schkola. 320 p.
- Chesnov, Ya. V. 1997. N. N. Cheboksarov v nauke i v zhizni [N. N. Cheboksarov in Science and in Life]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 116–127.
- Kazmina, O. E., and T. D. Solovei. 2023. Genealogiia universitetskoi etnografii: kafedra, lichnosti, transliatsiia traditsii (k 100-letiiu so dnia rozhdeniia professora G. E. Markova) [Genealogy of University Ethnography: Department, Personalities, Broadcasting Traditions (Dedicated to the 100<sup>th</sup> Anniversary of the Birth of Professor G. E. Markov)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta* 3: 97–121.

- Kozlov, S. Ya., and P. I. Puchkov (eds.). 1995. *Blгодарim 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.
- Kozlov, S. Ya. 1999. I dol'she veka dlitsia zhizn': Zametki yubileinye — i ne ochen' [And Life Has Been Going on for More than a Century: Anniversary Notes — and Not So Much]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–15.
- 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 20<sup>th</sup> Century], ed. by V. A. Tishkov and D. D. Tumarkin. Moscow: Nauka. 397–449.
- Kozlova, K. I. 1978. *Ocherki etnicheskoi istorii mariiskogo Naroda*. [Essays on the Ethnic History of the Mari People]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 345 p.
- Kozlova, K. I., and N. N. Cheboksarov. 1955. Etnografiia v Moskovskom universitete [Ethnography at Moscow University]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 100–111.
- Lashuk, L. P. 1972. *Formirovanie narodnosti Komi* [Formation of the Komi Nationality]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 292 p.
- Lashuk, L. P., and G. E. Markov. 1984. Kafedra etnografii [Department of Ethnography]. In *Istoricheskaya nauka v Moskovskom universitete: 1934–1984* [Historical Science at Moscow University: 1934–1984]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 286–301.
- Markov, G. E. 1976. *Kochevniki Azii. Struktura khozyaistva i obshchestvennoi organizatsii* [Nomads of Asia. The Structure of the Economy and Social Organization]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 316 p.
- Markov, G. E., and V. V. Pimenov (eds.). 1994. *Etnologiya. Uchebnik dlia vysshikh uchebnykh zavedenii* [Ethnology. Textbook for Higher Education Institutions]. Moscow: Nauka. 384 p.
- Markov, G. E., V. V. Pimenov, and T. D. Solovei. 1999. 60-letie kafedry etnografii–etnologii istoricheskogo fakul'teta MGU [60th Anniversary of the Department of Ethnography / Ethnology of the Moscow State University Faculty of History]. *Etnograficheskoe obozrenie*: 6: 119–129.
- Markov, G. E. and T. D. Solovei. 1990. Etnograficheskoe obrazovanie v Moskovskom universitete (k 50-letiyu kafedry etnografii istoricheskogo fakul'teta MGU) [Ethnographic Education at Moscow University (Dedicated to the 50th Anniversary of the Department of Ethnography, Faculty of History, Moscow State University)]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 79–91.
- Nikishenkov, A. A. 1986. *Iz istorii angliiskoi etnografii: Kritika funktsionalizma* [From the History of English Ethnography: Criticism of Functionalism]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 215 p.
- Pimenov, V. V. 1994. Kafedra etnografii istfaka MGU v nachale 1950-kh godov — N. N. Cheboksarov [Department of Ethnography of the Moscow State University Faculty of History in the Early 1950s — N. N. Cheboksarov]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 146–152.
- Pimenov, V. V. (ed.). 2007. *Osnovy etnologii. Uchebnoe posobie* [Fundamentals of Ethnology. Training manual]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 688 p.
- Polyakov, S. P. 1973. *Etnicheskaya istoriia Severo-Zapadnoi Turkmenii v srednie veka* [The Ethnic History of Northwest Turkmenistan in the Middle Ages]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 197 p.
- Rapoport, Yu. A. and Yu. I. Semenov. 2004. Sergej Pavlovich Tolstov: vy'dayushhiysya e'tnograf, arxeolog, organizator nauki [Sergei Pavlovich Tolstov: an Outstanding Ethnographer, Archaeologist, and Organizer of Science]. In *Vydaiushchiesia otechestvennye etnologi i antropologi XX veka* [The Outstanding Russian Ethnologists and Anthropologists of the 20<sup>th</sup> Century], ed. by V. A. Tishkov and D. D. Tumarkin. Moscow: Nauka. 184–232.
- Reshetov, A. M. 2004. Nikolai Nikolaevich Cheboksarov: portret uchenogo v kontekste ego vremeni [Nikolai Nikolaevich Cheboksarov: 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 20<sup>th</sup> Century], ed. by V. A. Tishkov and D. D. Tumarkin. Moscow: Nauka. 358–396.

- Semenov, Yu. I. O moem «puti v pervobytnost'» [About My "Path to Pre-History"]. In *Akademik Yu. V. Bromlei i otechestvennaia etnologiya. 1960–1990-e gody* [Academician Y. V. Bromley and Russian Ethnology. 1960–1990s], ed. by S. Ya. Kozlov. Moscow: Nauka. 164–211.
- Solovei, T. D. 1999. Yarkaia stranitsa istorii otechestvennoi etnologii. (K 60-letiiu kafedry etnologii istoricheskogo fakul'teta MGU) [A Bright Page in the History of Russian Ethnology. (Dedicated to the 60th Anniversary of the Department of Ethnology, Faculty of History, Moscow State University)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta* 5: 3–10.
- Solovei, T. D. 2004a. *Vlast' i nauka v Rossii. Ocherki universitetskoj etnografii v distsiplinarnom kontekste (XIX — nachalo XXI v.)* [Power and Science in Russia. Essays on University Ethnography in a Disciplinary Context (19<sup>th</sup>–early 21<sup>st</sup> century)]. Moscow: Prometei. 498 p.
- Solovei, T. D. 2004b. Etnologiya [Ethnology]. In *Istoricheskaya nauka v Moskovskom universitete. 1755–2004* [Historical Science at Moscow University. 1755–2004], ed. by S. P. Karpov. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 512–549.
- Solovei, T. D. 2022. *Istoriia rossiiskoi etnologii v ocherkakh. XVIII — nachalo XXI veka* [The History of Russian Ethnology in Essays. 18<sup>th</sup> — the Beginning of the 21<sup>st</sup> Century]. Moscow: Etnosfera. 612 p.
- Tishkov, V. A. 2008. Interv'iu s T. A. Zhdanko [Interview with T. A. Zhdanko]. In Tishkov, V. A. *Nauka i zhizn'. Razgovory s etnografami* [Science and Life. Conversations with Ethnographers]. Saint Petersburg: Aleteia. 22–41.
- Tokarev, S. A. 1957. *Religioznye verovaniia vostochnoslavianskikh narodov XIX — nachala XX v.* [Religious Beliefs of the East Slavic Peoples of the 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Centuries]. 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 MGU. 615 p.
- Tokarev, S. A. 1964a. *Rannie formy religii i ikh razvitie* [Early Forms of Religion and Their Development]. Moscow: Nauka. 399 p.
- Tokarev, S. A. 1964b. *Religiia v istorii narodov mira* [Religion in the History of the Peoples of the World]. Moscow: Politizdat. 559 p.
- Tokarev, S. A. 1966. *Istoriia russkoi etnografii (Dooktiabr'skii period)* [The History of Russian Ethnography. (Pre-October Period)]. Moscow: Nauka. 454 p.
- Tokarev, S. A. 1978a. *Istoki etnograficheskoi nauki (Do serediny XIX v.)* [The Origins of Ethnographic Science (Until the Middle of the 19<sup>th</sup> Century)]. Moscow: Nauka. 168 p.
- Tokarev, S. A. 1978b. *Istoriia zarubezhnoi etnografii* [The History of Foreign Ethnography]. Moscow: Nauka. 352 p.
- Tokarev, S. A. 2005. *Religiia v istorii narodov mira* [Religion in the History of the Peoples of the World]. 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 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> Centuries]. Moscow: Akademiia Fundamental'nykh Issledovani. 164 p.
- Tokarev, S. A. 2021. *Rannie formy religii i ikh razvitie* [Early Forms of Religion and their Development]. Moscow: Akademiia Fundamental'nykh Issledovani. 400 p.
- Tokarev, S. A. (ed.). 1968. *Osnovy etnografii. Uchebnoe posobie* [Fundamentals of Ethnography. A Manual]. Moscow: Vysshiaia Shkola. 359 p.
- Zasedateleva, L. B. 1974. *Terskie kazaki (seredina XVI — nachalo XX v.). Istoriko-etnograficheskie ocherki.* [The Terek Cossacks (mid-16<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> century). Historic and Ethnographic Essays]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 423 p.
- Zhdanko, T. A., and Yu. A. Rapoport. 1995. Gody voiny v zhizni S. P. Tolstova [The War Years in the Life of S. P. Tolstov]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 62–75.

© О. Е. Казьмина, Т. Д. Соловей

## КАФЕДРЕ ЭТНОЛОГИИ МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА 85 ЛЕТ: ЭПОХА ПЕРЕМЕН, ПОИСКИ НОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И ОПЫТ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ (1986–2024)

*В статье рассматривается история университетской кафедры этнологии за последние четыре десятилетия ее существования. Это было время коренных трансформаций как в общественно-политической, так и научной жизни страны. Устойчивость и здоровый консерватизм, свойственные университетской науке, позволили кафедре этнологии не только успешно пройти период социополитической и культурно-идеологической турбулентности, но существенно расширить и обновить концепцию этнологического образования, развернув ее к современности. На рубеже первого и второго десятилетий XXI в. кафедра столкнулась с новыми вызовами, преимущественно связанными с «антропологизацией» этнологии, размыванием ее предметной определенности и трансформацией профессиональной идентичности. Сегодняшняя ситуация на кафедре дает основания для профессионального оптимизма. Императивами кафедры выступают не противопоставление, но сочетание традиционных этнографических (этнологических) подходов с концептуализациями и инструментарием социокультурной антропологии, междисциплинарность, сохранение межпоколенческой преемственности и успешная трансляция традиции. В традициях кафедры поддержание интереса к истории дисциплины, бережное хранение памяти об учителях и предшественниках, открытость новому. Коллективная память, коллективный опыт и коллективный этос — таковы слагающие 85-летней коллективной научной биографии университетской кафедры этнографии (этнологии) и одновременно источник социального и интеллектуального оптимизма ее сотрудников.*

**Ключевые слова:** Московский университет, исторический факультет, кафедра этнологии, этнология, антропология, междисциплинарность

**Ссылка при цитировании:** Казьмина О. Е., Соловей Т. Д. Кафедре этнологии Московского университета 85 лет: эпоха перемен, поиски новой идентичности и опыт профессиональной преемственности (1986–2024) // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 22–37.

---

**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](mailto:okazmina@inbox.ru) ORCID ID: <https://orcid.id/0000-0002-1708-2933>

**Соловей Татьяна Дмитриевна** — д. и. н., профессор, кафедра этнологии исторического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова; 119192 Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 4, Г-429). Эл. почта: [tsolovei19@yandex.ru](mailto:tsolovei19@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7453-297X>

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/22-37

Original Article

© Olga Kazmina and Tatiana Solovei

## 85 YEARS OF THE DEPARTMENT OF ETHNOLOGY OF MOSCOW UNIVERSITY: THE ERA OF CHANGE, THE SEARCH FOR A NEW IDENTITY AND THE EXPERIENCE OF PROFESSIONAL CONTINUITY (1986–2024)

*The article covers the history of the University Department of Ethnology over the last four decades. It has been a time of radical transformations in both the socio-political and academic life of the country. The stability and healthy conservatism of the university science allowed the Department of Ethnology not only to successfully pass the period of sociopolitical, cultural, and ideological turbulence but also to significantly expand and update the concept of ethnological education, turning it towards modernity. At the turn of the first and second decades of the 21st century, the Department faced new challenges related to the “anthropologization” of ethnology, the blurring of its subject definition, and the transformation of professional identity. The current situation at the department gives grounds for professional optimism. The department’s imperatives are not to oppose, but to combine traditional ethnographic (ethnological) approaches with the conceptualizations and tools of sociocultural anthropology, interdisciplinarity, the preservation of intergenerational continuity, and the successful transmission of tradition. The traditions of the department include maintaining interest in the history of the discipline, careful preservation of the memory of teachers and predecessors, and openness to the new. Collective memory, collective experience, and collective ethos — these are the components of the 85-year collective academic biography of the University Department of Ethnography (Ethnology) and, at the same time, the source of social and intellectual optimism for its members.*

**Keywords:** Moscow University, School of History, Department of Ethnology, ethnology, anthropology, interdisciplinarity

**Authors 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](mailto:okazmina@inbox.ru) ORCID ID: <https://orcid.id/0000-0002-1708-2933>

**Solovei, Tatiana D.** — Doctor of History, Professor, Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: [tsolovei19@yandex.ru](mailto:tsolovei19@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7453-297X>

**For citation:** Kazmina, O. E., and T. D. Solovei. 2025. 85 Years of the Department of Ethnology of Moscow University: the Era of Change, the Search for a New Identity and the Experience of Professional Continuity (1986–2024). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 22–37.

Восьмидесятипятилетний юбилей кафедры стимулирует рефлексию о состоянии цеховой традиции и профессиональной идентичности в настоящем и мотивирует к размышлениям о будущем. Именно через призму настоящего, исходя из знания и

понимания контуров современной этнологии, ее кардинальных проблем и противоречий, переосмысливается взгляд на прошлое университетской кафедры. С опорой на адекватное понимание прошлого и на основе анализа status quo возможно проектирование образа/образов будущего.

Немаловажный практический интерес представляет осмысление перспектив и роли этнологии как дисциплины в сложной и динамичной реальности современного мира. Развернувшиеся в последние десятилетия процессы глобализации, стандартизации и унификации повседневной жизни людей не смогли элиминировать цветущую сложность человечества. Роль этнокультурного фактора не просто сохраняется, но непрерывно возрастает: современные общества остаются поликультурными, многие нации многоэтническими, а этническая «самость» по-прежнему зачастую составляет стержень Я- и Мы- идентичностей. Это обеспечивает оптимистический взгляд представителей антропологического / этнологического сообщества на перспективы своей дисциплины, способствует ее актуализации, ставит новые задачи, «осовременивает» ее предмет, а также в очередной раз доказывает ошибочность позиции тех, кто столетие назад пытался свести этнографию (этнологию) до уровня сугубо эмпирической вспомогательной дисциплины. Соответственно не только сохраняется, но и повышается практическая значимость университетского звена отечественной этнологии и императивом становится подготовка новых поколений квалифицированных этнологов.

Восьмидесятипятилетний юбилей кафедры этнологии мотивирует нас уловить логику и динамику происходившей в этот немалый хронологический отрезок трансформации профессиональной идентичности, определить современное место этнографии / этнологии / социокультурной антропологии в ряду гуманитарных дисциплин, обозначить потенциал ее взаимодействия с другими отраслями знания в рамках междисциплинарного синтеза.

Кафедра этнологии осознает и ценит значимость своего инкорпорирования в структуру исторического факультета, а этнографического знания — в знание историческое (и шире — социогуманитарное). Включение кафедры в состав исторического факультета в 1939 г. оказалось ее конкурентным преимуществом и залогом стабильного развития. Кафедра, впитавшая здоровый консерватизм университетской среды, никогда не меняла свою аффилиацию в угоду модным российским веяниям, выражавшимся в дистанцировании этнологии/антропологии от истории. Подобная позиция исходила из понимания того факта, что принадлежность к историческому факультету давала ее выпускникам фундаментальное историческое образование, позволявшее видеть динамику этнокультурного многообразия в протяженной исторической ретроспективе.

Прочные основы и традиции, заложенные в период с 1939 по 1989 г. помогли кафедре сохраниться как целое и целостное в сложный период перемен, расширить свою идентичность в изменившихся общественно-политических, культурных и академических условиях за счет сохранения прежней и обретения новой идентичности.

### **Кафедра в эпоху бурных перемен: В. В. Пименов**

Задача руководить кафедрой этнологии в 1986–2005 гг. — в период политических трансформаций и социальных потрясений — выпала на долю В. В. Пименова,

выпускника кафедры, вернувшегося в МГУ уже профессором и заведующим (подробнее о нем см.: Карлов, Гузенкова 2015; Пименов 2015). При нем кафедра сменила свое название с этнографии на этнологию. Взрыв национализмов в пространстве бывшего Советского Союза резко актуализировал этнополитическую и этносоциологическую проблематику, а также изучение современности в целом, что нашло свое выражение в структурных и учебных новациях на кафедре, отразилось на характере ее экспедиционной деятельности, тематике курсовых и дипломных работ.

В. В. Пименов известен своими трудами по финноугроведению и теоретическим проблемам этнологии. На кафедре им были разработаны такие принципиально новые учебные курсы, как «Введение в теоретическую этнологию», «Межэтнические конфликты и способы их урегулирования», курс по методам массовых социологических обследований, семинар по этнофольклористике.

Именно усилиями В. В. Пименова была реализована давнишняя (еще первой половины 1970-х гг.) идея формирования специализированного этносоциологического подразделения. В конце 1980-х гг. при кафедре была создана этносоциологическая лаборатория, организовавшая стационарную экспедицию (руководители В. В. Пименов и В. Р. Филиппов) в подмосковном совхозе «Щапово» с целью глубокого исследования межэтнических отношений в этностабильном регионе. Межэтнические отношения находились также в фокусе внимания таких кафедральных экспедиций, как Азербайджанская (руководитель В. В. Карлов), Башкирская (В. В. Пименов), Бурятская (А. А. Никишенков), Горно-Алтайская, Восточно-Казахстанская, Ногайская (все три возглавлял Г. Е. Марков).

Еще одним ответом на вызовы современности стало создание в 1990 г. (де-юре в 1995 г.) в рамках кафедры Центра прикладной этнологии. В основу деятельности центра была положена магистральная идея применения этнологических знаний в социальной практике, что реализовалось в проведении прикладных исследований в области обычного права, трудовых этнических миграций, взаимодействия науки и институтов власти, связи экономического положения и этнического статуса и др. Центр открыл студентам возможность специализации по прикладным проблемам науки и этнополитологии — эта актуальная специализация облегчала последующее трудоустройство.

Возглавила Центр Л. Б. Заседателява, пользовавшаяся репутацией одного из наиболее авторитетных исследователей такого сложного и «горячего» региона, как Северный Кавказ, и специализировавшаяся прежде всего на изучении динамики этнокультурных процессов у восточнославянского населения этого региона.

С середины 1980-х гг. усилия коллектива кафедры были направлены на оптимизацию учебного плана в направлении сочетания традиционных и новых предметов. При этом главной целью было обеспечение выпуска специалистов широкого профиля, имеющих классическую этнографическую подготовку и, вместе с тем, способных реагировать на вызовы современности, ориентироваться в новой этнополитической обстановке.

Заложенные еще в первое послевоенное десятилетие принципы этнологического образования сохранились в прежнем виде, равно как и фундаментальность профессиональной подготовки. Капитальный характер имели лекционные курсы «Народы мира» и «Народы России и сопредельных стран». Их дополняли традиционные направления этнографической подготовки: курсы по этнографии народов России, бывших республик СССР, зарубежных регионов, физической антропологии, религиям народов мира и др. Наряду с ними в учебных программах появилось немало новых тем и предметов:

этнодемография, этномузееведение, этносоциология, этноэкология, этнопсихология, музыкальная этнография, интернет-ресурс в этнологии и др. В целом тематика лекционных курсов и семинаров на кафедре этнологии носила беспрецедентно широкий характер, позволяя максимально полно удовлетворить научные интересы студентов и открывая им возможность специализации практически по любой теме.

Несмотря на трудные времена, результаты учебной деятельности кафедры оказались вполне приемлемыми, что в решающей степени было обеспечено высокой научной и педагогической квалификацией ее сотрудников. Несмотря на потери (в 1990 г. почти одновременно ушли из жизни Л. П. Лашук и Г. Г. Громов) кафедре удалось сохранить кадровый костяк, и в этом отношении она могла служить образцом возрастной и научной преемственности. В строю оставались ветераны отечественной науки — К. И. Козлова и Г. Е. Марков; за ними следовала возрастная генерация, к которой принадлежали Л. Б. Заседателева, В. В. Пименов и С. П. Поляков, видный специалист по этнической истории и этнографии Центральной Азии.

К следующей возрастной генерации принадлежали профессор В. В. Карлов, специалист по теории и методологии этнокультурных процессов, один из лучших отечественных знатоков этнической истории и этнографии Сибири; Ю. И. Зверева, преподававшая «Этнографическое музееведение», а также курс «Этнография детства»; А. А. Никишенков, в круг интересов которого помимо историографии входили история первобытного общества, этнография народов Австралии и Океании, религиоведение.

Во второй половине 1980-х и начале 1990-х гг. в коллектив кафедры влились и быстро обозначили серьезные научные позиции В. Р. Филиппов, чьи исследовательские приоритеты составляли этносоциология и конфликтология; А. А. Сусоколов — этносоциолог; О. Е. Казьмина, специалист в области религиоведения, этнодемографии, этнографии народов Прибалтики; Т. Д. Соловей, специалист по историографии отечественной этнографии, проблемам русской идентичности и этнографии народов Америки; А. Й. Элез — философ и социолог; Н. Л. Мехедов, специалист по этнической картографии; Г. А. Никитина, специализирующаяся на музыкальной этнографии. В дальнейшем коллектив кафедры непрерывно пополнялся молодыми учеными — выпускниками кафедры и ее аспирантуры, в числе первых — Е. И. Ларина, ученица профессора С. П. Полякова, чью специализацию составляла историческая этнография народов Средней Азии.

Середина 1990-х гг. оказалась весьма плодотворной в плане выпуска учебников и учебно-методической литературы. В 1994 г. увидел свет новый вузовский учебник «Этнология» под редакцией Г. Е. Маркова и В. В. Пименова (*Марков, Пименов 1994*), подготовка которого началась еще на исходе 1980-х гг. Если учебник, выпущенный в 1994 г., был написан кафедрой совместно с Институтом этнологии, то его новая версия подготовлена почти исключительно усилиями сотрудников кафедры и увидела свет в 2007 г. (*Пименов 2007*). В 1994 г. появился первый (и пока единственный) в России учебник О. Е. Казьминой и П. И. Пучкова «Основы этнодемографии» (*Казьмина, Пучков 1994*). В 1995 г. было опубликовано учебное пособие В. В. Пименова и В. Р. Филиппова «Массовые этнологические исследования. Методы и техника» (*Пименов, Филиппов 1995*).

Серьезным успехом кафедры в деле популяризации этнографических знаний и распространения этнографического образования стал подготовленный ею и вы-



шедший в 2002 г. под редакцией В. В. Пименова один из первых в России учебник «Народоведение» для учащихся 9–11 классов средней общеобразовательной школы (Пименов 2002). В 2005 г. увидело свет учебное пособие «Этнология» под редакцией Е. В. Миськовой, Н. Л. Мехедова и В. В. Пименова, адресованное студентам вузов, колледжей и лицеев (Миськова и др. 2005).

Интенсификация учебной работы, ускоренная подготовка новых учебных пособий сочеталась со значительной научной работой кафедры. Важное место занимала разработка теоретико-методологических вопросов. В капитальном (из трех частей) исследовании В. В. Карлова впервые в отечественной этнологии были подробно рассмотрены теоретико-методологические проблемы изучения этнокультурных процессов у народов России и сопредельных стран на индустриальной стадии их развития (XIX–XX вв.) (Карлов 1990, 1992; Карлов 1995).

Со времен С. А. Токарева традиционным исследовательским направлением кафедры являлось изучение истории этнологической науки — западной и отечественной. Хотя интерес к историографической тематике в последнее десятилетие заметно вырос, ее узловые пункты все еще остаются мало изученными, и кафедра этнологии внесла основательный вклад в их расшифровку. Новаторские монографии профессора А. А. Никишенкова впервые в отечественной историографии представили анализ контекстов — исторического, политического, экономического, психологического — формирования британской социальной антропологии и английского функционализма как одного из ключевых ее направлений (Никишенков 1986; Никишенков 2008).

Комплекс фундаментальных исследований профессора Г. Е. Маркова восполнил зияющий пробел в историографии немецкоязычной науки о народах, которая составляла одну из наиболее серьезных и глубоких национальных научных школ XIX–XX вв., оказавшую к тому же критическое влияние на русскую этнографию (Марков 1993а; Марков 1993б; Марков 2004).

Т. Д. Соловей обратилась к изучению истории отечественной этнологии первой трети XX в. — периоду, представлявшему научную лакуну, но впоследствии расширила хронологические рамки исследования, подготовив обобщающий очерк формирования и развития данной научной дисциплины (Соловей 1998; Соловей 2004).

В научно-исследовательской работе кафедры весомо было представлено религиоведение, что опять же можно считать продолжением «токаревской» линии. О. Е. Казьминой в соавторстве с П. И. Пучковым были изданы учебные пособия, содержащие систематизированный обзор всех значительных религий, их основных направлений и течений, важнейших деноминаций (Казьмина, Пучков 1998, Казьмина, Пучков 2010). Тема ислама как формы социальной организации общества составляла магистральное направление научной деятельности профессора С. П. Полякова. Его монография «Традиционализм в современном среднеазиатском обществе (Бытовой ислам)» (Поляков 1989) была опубликована в России и за рубежом.

Со второй половины 1990-х гг. сотрудники кафедры участвовали в масштабном исследовательском проекте (под общим руководством известного этнолога и историка Ю. И. Семенова) по поиску и изданию библиографии и источников, касающихся традиционной нормативной культуры разных народов России. В. В. Карлов выступил составителем, автором вступительной статьи и комментариев к сборнику «Обычное право народов Сибири (буряты, якуты, эвенки, алтайцы, шорцы)» (Карлов 1997). Это первое в отечественной науке сводное издание сохранившихся документов — записей

обычного права народов Сибири, характеризующих состояние их обществ, нормативного сознания и социального регулирования. Тем самым кафедра этнографии МГУ фактически завершила дело, начатое сибирским генерал-губернатором М. М. Сперанским, который в 1819–1822 гг. провел широкомасштабный сбор сведений об обычном праве народов Сибири, но тогда эти материалы опубликованы не были.

В рамках этого же проекта А. А. Никишенков проделал колоссальный труд по составлению библиографического указателя по обычному праву народов России, в котором приведены данные почти о двух тысячах работ. Он выступил в роли составителя, автора вступительных статей, комментариев и глоссариев к сборникам документов об обычном праве кочевых среднеазиатских народов (казахов, киргизов и туркмен) и российского крестьянства (*Никишенков 1998; Никишенков 2000; Никишенков 2003*).

Тематически и хронологически к этой проблематике примыкала такая сфера научных интересов А. А. Никишенкова, как исследование этноэтикета. Его монография по этой теме стала первым в историографии опытом сводного описания традиционного этикета народов России (*Никишенков 1999*).

Значительное место в научной деятельности кафедры продолжала занимать региональная этнография.

Наиболее серьезный урон катаклизмы 1990-х гг. нанесли экспедиционной деятельности кафедры, масштабы которой в связи с отсутствием материального обеспечения резко уменьшились. В отличие от советской эпохи кафедра имела возможность снаряжать ежегодно не более двух-трех краткосрочных студенческих экспедиционных полевых практик. Но они все же давали возможность специализирующимся по кафедре студентам получить необходимые навыки полевой работы.

В рамках исследовательского проекта по изучению этноисторического сознания русских в конце XX в. кафедра проводила полевую практику в различных областях России, в том числе, Владимирской, Калужской, Псковской (руководитель В. В. Карлов). С 1998 г. студенты кафедры участвовали в экспедиционной практике по изучению финнов-ингерманландцев Ленинградской области (О. Е. Казьмина). В 2000 г. была организована Подмосковная этнологическая практика по изучению музыкального фольклора (Г. А. Никитина). В 2001 г. под руководством О. Е. Казьминой прошла первая полевая практика по изучению этнической и религиозной идентичности кряшен Татарстана. В 2010–2011 гг. эту практику возглавляли О. Е. Казьмина и Т. Д. Соловей. Не раз регионом студенческих полевых практик оказывалось Забайкалье, устойчиво составлявшее один из исследовательских приоритетов А. А. Никишенкова.

### **Начало антропологического поворота кафедры: А. А. Никишенков**

На рубеже первого и второго десятилетий XXI в. университетская этнология вступила в фазу неустойчивости, что было связано с определенными нестроениями внутри самой дисциплины (нестроения, в свою очередь, стали оборотной стороной процесса «антропологизации» этнологии и размывания ее предметных границ), с поисками новой профессиональной идентичности, нового места этнологии (социокультурной антропологии) в драматически меняющемся мире.

Руководство кафедрой в это непростое время (с 2006 по 2013 г.) принял на себя А. А. Никишенков (подробнее о нем см.: *Миськова, Тугорский 2017*). Историк нау-

ки и крупный знаток британской социальной антропологии, уже в советский период имевший репутацию человека «не отсюда», он воплотил трансформирующуюся профессиональную идентичность и подготовил *антропологический разворот* кафедры этнологии. Антропологический крен был в это время определяющим вектором динамики дисциплинарного дискурса.

Будучи продуктом отечественной научной традиции, А. А. Никишенков выступал одновременно ее хранителем и критиком. В своей готовности к компромиссу и диалогу он исходил из понимания того обстоятельства, что в отличие от естественных наук социогуманитарное знание не носит универсального характера, а концептуальные подходы и инструментарий западной социокультурной антропологии, возникшие в иных этно-историко-культурных условиях, не всегда и не обязательно можно адаптировать к отечественным реалиям и имплементировать в отечественную научную традицию. При подобном подходе трансформация профессиональной идентичности и системы профессиональной подготовки могла происходить постепенно, эволюционно и в смягченных формах. А. А. Никишенкову удавалось поддерживать разумный баланс этнологии и социокультурной антропологии в содержании учебного процесса и в исследовательских императивах сотрудников кафедры.

В этот период выходит сочетающая этнологический и антропологический подходы монография О. Е. Казьминой о современной религиозной ситуации в России (Казьмина 2009), объемный труд В. В. Карлова по этнографии Сибири и Дальнего Востока (Карлов 2010), была с существенными дополнениями переиздана ставшая классикой, но не потерявшая современного звучания книга Г. Е. Маркова о кочевниках Азии (Марков 2010).

В начале второго десятилетия XXI в. кафедра понесла болезненные потери: в 2012 г. из жизни ушли В. В. Пименов и С. П. Поляков, годом позже — трагически рано — Ю. И. Зверева и А. А. Никишенков, а в 2015 г. земную юдоль покинула матриарх кафедры К. И. Козлова (с 2006 г. она находилась на заслуженном отдыхе).

Объективно и неотвратимо назревшая смена поколений актуализовала проблему поддержания преемственности, обеспечения трансляции кафедральной (шире — цеховой) традиции. Но не только неумолимость течения времени и брэнность человеческого существования стимулировали интерес к истории этнологической традиции и диктовали необходимость ее фиксации и кодификации. В ситуации дисциплинарной неопределенности (в более мягкой формулировке, переходности и неустойчивости) ученые склонны были искать интеллектуальные ориентиры, морально-психологическую опору в прошлом науки, в учителях и предшественниках, классиках этнографии / этнологии.

Эффективным инструментом поддержания целостности профессиональной идентичности и обеспечения кадровой преемственности на кафедре стало создание серии сборников статей историографического и мемориального характера. Инициатором данного начинания стала «штатный» историограф кафедры Т. Д. Соловей; инициатива была поддержана руководством (в лице А. А. Никишенкова) и коллективом кафедры. Предметом этих научных сборников становились: 70-летний юбилей университетской кафедры этнографии (Никишенков 2010), 300-летний юбилей М. В. Ломоносова (Никишенков 2011), юбилей действующих сотрудников кафедры (Никишенков 2012), память об ушедших коллегах (Ларина 2014; Миськова, Тютюрский 2017; Соловей 2018). Важно, что в историографическую лабораторию вовлека-

лись все поколения сотрудников кафедры. Так формировалась общая «родословная», цементирующая цеховое единство сотрудников кафедры поверх любых возрастных, социокультурных, мировоззренческих различий.

### **Антропология вместо этнологии: Д. А. Функ**

В 2013–2020 гг., кафедру этнологии возглавлял Д. А. Функ, антрополог-сибиревед, специалист по тюркоязычным народам Западной Сибири, выходец из академической среды, пришедший на кафедру сразу ее заведующим, в 2019–2024 гг. занимавший пост директора профильного академического института — Института этнологии и антропологии РАН. В это время на кафедре был форсирован процесс антропологической трансформации учебного плана и исследовательской ориентации. Последовательный сторонник перехода этнологии на «антропологические рельсы», Д. А. Функ способствовал инкорпорированию в учебный процесс концептуальных подходов западной социокультурной антропологии и продвижению целого ряда антропологических субдисциплин. Его исследовательское кредо составил отказ от «этничности» как единственного критерия выбора объекта исследований, но де-факто «этническое» порой вытеснялось с кафедры этнологии.

Обращение к концептуализациям и инструментарию социокультурной антропологии имело своим результатом включение в структуру учебной подготовки кафедры курсов антропологической направленности, в их числе, «Современные направления социокультурной антропологии» (для студентов бакалавриата), «Антропология религии», «Лингвистическая антропология», «Психологическая антропология», «Антропология публичной сферы и средств массовой коммуникации», «Антропология и демография», «Антропология города», «Эпистемология антропологии» (для магистрантов).

### **Современная концепция кафедры: профессиональная преемственность и междисциплинарность**

В 2020 г. заведующей кафедрой этнологии стала О. Е. Казьмина. Выпускница аспирантуры Института этнологии и антропологии РАН, она с 1991 г. работает на кафедре этнологии исторического факультета, прошла все этапы профессионального становления от должности младшего научного сотрудника до должности профессора, прочно инкорпорирована в университетскую науку.

Хотя в последнее десятилетие учебный план кафедры серьезно обновился, кафедре удалось сохранить преемственность в принципах профессиональной подготовки и в исследовательских приоритетах. Современная концепция кафедры заключается в сочетании этнографического и антропологического, отказе от противопоставления этнографии, этнологии и социокультурной антропологии, в уходе от взаимоисключающего выбора в пользу традиционно-этнографического или инновационно-антропологического.

Сохраняется массив традиционной проблематики и учебных дисциплин. Как и прежде, это сочетание теоретических курсов и региональных, внимание к изучению традиционного и современного. Это неперемнное изучение этнического, включая теоретический уровень осмысления этноса и этничности. В последние годы в про-

грамму были введены курсы, посвященные этническим трансформациям в России и мире. Варьировал выбор регионов в курсе «Этнографический регион». Кафедра предлагает большой выбор спецкурсов, список которых постоянно обновляется. При всем многообразии тематики кафедры, сочетании этнографического и антропологического можно выделить три магистральные тематические линии как в преподавании, так и в публикациях сотрудников кафедры. Во-первых, это история отечественной и зарубежной этнологии и антропологии, что означает вписанность кафедральной этнологии в российский и глобальный контексты. На кафедре традиционно преподаются историографические курсы, как общие, так и специальные. Сейчас базовые курсы по истории науки читают Т. Д. Соловей и Г. Ю. Устьянцев. Преподаватели кафедры, начиная с С. А. Токарева, издали немало блестящих работ по истории науки. Во-вторых, с самого основания нашей области знания изучение религии было неотъемлемой частью исследовательского поля этнографии/этнологии/социокультурной антропологии, поскольку религиозные верования/представления составляют базовый пласт культуры любого народа, а в традиционных обществах религия охватывает практически все стороны жизни. На кафедре это направление было введено С. А. Токаревым и никогда не прерывалось, несмотря на сложные государственно-конфессиональные отношения. В настоящее время базовые курсы «Религии народов мира» и «Антропология религии» читает О. Е. Казьмина. Основные и специальные курсы религиозной тематики в последнее время читались также М. Н. Бахматовой, Е. И. Лариной и Г. Ю. Устьянцевым. Библиография трудов преподавателей кафедры по религии также составляет внушительный список.

Наконец, третьей опорой кафедрального этнологического образования, существующей с самого основания кафедры, является изучение регионов и отдельных народов. Без этой прочной эмпирической базы любые современные антропологические курсы превратились бы в оторванную от этнографических реалий схоластику. В настоящее время это курс «Народы России и сопредельных стран», читающийся коллективом кафедры, а также курсы по изучению народов Америки (Т. Д. Соловей), Европы (М. Н. Бахматова и О. Е. Казьмина), Африки (Э. С. Львова), Австралии и Океании (А. В. ТUTORский), Поволжья (Г. Ю. Устьянцев), Центральной Азии (Е. И. Ларина). Преподавателями кафедры написано большое число монографий, учебных пособий, статей, посвященных региональной тематике.

Междисциплинарность, заложенная в структуру этнологии как дисциплины изначально, стала неотъемлемой частью учебного плана. В настоящее время кафедра этнологии участвует в междисциплинарной научно-образовательной школе Московского университета «Сохранение мирового культурного наследия» (направление «Модели анализа языков и культур народов России»).

Сочетание традиционно-этнографической и междисциплинарно-антропологической составляющих характерно и для публикационной активности сотрудников кафедры. За минувшее десятилетие вышли индивидуальные монографии: фундаментальный труд Т. Д. Соловей по истории этнологической науки (Соловей 2022); исследование М. Н. Бахматовой малоизвестных аспектов православно-католических отношений (Bakhmatova 2016). Сотрудники кафедры этнологии внесли вклад во многие недавно вышедшие коллективные монографии.

Продолжалась работа над учебниками и учебно-методической литературой. Оказалось востребованным и неоднократно допечатывалось учебное пособие

О. Е. Казьминой «Христианство в современном мире» (Казьмина 2013, 2014, 2016, 2020, 2021, 2022), а в 2024 г. было подготовлено второе, переработанное и исправленное издание этой книги (Казьмина 2024). Т. Д. Соловей опубликовала два учебно-методических пособия: «Lusus Naturae. Народы в контексте естественнонаучного знания» (Соловей 2016а) и «От интуиции к рацио. Дискурс о народности в XIX веке» (Соловей 2016б).

В перспективе XXI в. сохранялись и поддерживались традиционные, исторически сложившиеся, направления экспедиционной активности кафедры — эстафету перехватывали среднее и младшее поколения сотрудников кафедры. Генеалогическая линия изучения Русского Севера от Г. Г. Громова и М. В. Витова через А. А. Никишенкова была продолжена А. В. Титорским и М. Н. Архиповой. Урало-Поволжье (безусловная «вотчина» К. И. Козловой) в разные периоды (ситуативно) привлекало внимание О. Е. Казьминой, Т. Д. Соловей, Г. А. Никитиной, а в последние годы обрело яркого исследователя в лице Г. Ю. Устьянцева. Родословная изучения Центральной Азии, восходящая к ярким именам С. П. Толстова, Г. Е. Маркова, С. П. Полякова, была продолжена усилиями Е. И. Лариной. И этот перечень не исчерпывает характеристики полевого потенциала кафедры.

Восемьдесят пять лет — это немалый срок не только по меркам человеческой жизни или коллективной биографии научной институции, но и по меркам страны и общества, тем более, когда речь идет о такой стране как Россия с ее чрезвычайно насыщенной, плотной событийной тканью. Несмотря на сложные идейно-политические, социокультурные, дисциплинарные коллизии, университетская этнография демонстрировала и демонстрирует устойчивость развития, институциональную гибкость и динамизм, открытость к меняющемуся миру. Где есть воля и желание — найдется и путь.

Кафедра этнологии сегодня (2024–2025 учебный год) — это 50 студентов, обучающихся в бакалавриате, и 24 студента, проходящих подготовку в магистратуре, а также 12 аспирантов и соискателей. Мало какая другая этнологическая образовательная структура страны готовит такое число специалистов.

Единственное, что не подвластно воле людей — это бренность человеческого бытия. Течение времени не остановить: ушли из жизни профессора Г. Е. Марков (1923–2018), Л. Б. Заседателя (1933–2022), В. В. Карлов (1945–2023). Все они оставались штатными сотрудниками кафедры до последних дней своей жизни. По сложившейся историографически-мемориальной традиции кафедра поддерживает коллективную память об ушедших коллегах, их научном наследии, корпусе идей через подготовку и выпуск коллективных монографий, в их числе: монография к 100-летию юбилею профессора К. И. Козловой (Казьмина и др. 2022) и монография к 100-летию юбилею профессора Г. Е. Маркова (Бахматова и др. 2023).

Традиция интереса к истории дисциплины, поддержание памяти об учителях и предшественниках, чествование юбиляров — ныне здравствующих и ушедших — представляется базальтернативной для научного коллектива, стремящегося к успешному развитию, эффективному воспроизводству и поддержанию групповой сплоченности и эмпатии. Коллективная память, коллективный опыт и коллективный этос — таковы слагающие 85-летней коллективной научной биографии университетской кафедры этнографии (этнологии) и одновременно источник социального и интеллектуального оптимизма ее сотрудников.

## Научная литература

- Бахматова М. Н., Казьмина О. Е., Соловей Т. Д. (ред.) Жить в эпоху перемен: судьба ученого и траектории науки. К столетию со дня рождения профессора Геннадия Евгеньевича Маркова: коллективная монография. СПб.: Алетейя, 2023. 238 с.
- Казьмина О. Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы. М.: Издательство Московского университета, 2009. 304 с.
- Казьмина О. Е. Христианство в современном мире. Учебное пособие. М.: ИНФРА-М, 2013, 2014, 2016, 2020, 2021, 2022. 240 с.
- Казьмина О. Е. Христианство в современном мире. Учебное пособие. 2-е издание, переработанное и дополненное. М.: ИНФРА-М, 2024. 256 с.
- Казьмина О. Е., Карлов В. В., Устьянцев Г. Ю. (ред.). Научные миры профессора К. И. Козловой — к столетию со дня рождения: коллективная монография. СПб.: Алетейя, 2022. 262 с.
- Казьмина О. Е., Пучков П. И. Основы этнодемографии. Учебное пособие. М.: Наука, 1994. 253 с.
- Казьмина О. Е., Пучков П. И. Религии современного мира. Учебное пособие для вузов. М.: УРАО, 1998. 296 с.
- Казьмина О. Е., Пучков П. И. Религиозные организации современного мира. М.: Издательство МГУ, 2010. 368 с.
- Карлов В. В. Введение в этнографию народов СССР. (Стадиальные закономерности и локально-исторические особенности этнокультурных процессов в XIX–XX вв.). Учебное пособие. Часть I. М.: Издательство Московского университета, 1990. 157 с.; Часть II. М.: Издательство Московского университета, 1992. 174 с.
- Карлов В. В. Этнокультурные процессы новейшего времени. М.: Издательство Московского университета, 1995. 219 с.
- Карлов В. В. Обычное право народов Сибири. (Буряты, якуты, эвенки, алтайцы, шорцы) / Составитель и автор комментариев В. В. Карлов / Под ред. Ю. И. Семенова. М.: Старый сад, 1997. 396 с.
- Карлов В. В. Народы северо-восточной Евразии в XIX и XX вв. М.: Книжный дом «Университет», 2010. 476 с.
- Карлов В. В., Гузенкова Т. С. (отв. ред.) Больше чем этнограф. Сборник научных статей, посвященный памяти профессора В. В. Пименова. М.: Издательство Московского университета, 2015. 301 с.
- Ларина Е. И. (отв. ред.-сост.) Востоковедческие исследования на постсоветском пространстве. Сборник научных статей, посвященный памяти профессора С. П. Полякова / М.: Издательство Московского университета, 2014. 315 с.
- Марков Г. Е. Очерки истории науки о народах. Немецкая этнология. М.: ИЭА РАН, 1993а. 391 с.
- Марков Г. Е. Очерки истории науки о народах. Немецкое народоведение. М.: ИЭА РАН, 1993б. 136 с.
- Марков Г. Е. Немецкая этнология. Учебное пособие для вузов. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. 575 с.
- Марков Г. Е. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М.: Издательство Московского университета, 2010. 318 с.
- Марков Г. Е., Пименов В. В. (ред.) Этнология. Учебник для высших учебных заведений. М.: Наука, 1994. 384 с.
- Миськова Е. В., Мехедов Н. Л., Пименов В. В. (ред.) Этнология. Учебное пособие для студентов вузов, колледжей и лицеев. М. Академический проект, 2005. 624 с.
- Миськова Е. В., Титорский А. В. (отв. ред.) Алексей Алексеевич Никишенков. «Изобретая традицию» и создавая «воображаемое сообщество» / Сб. статей, посвященный памяти профессора А. А. Никишенкова. М.: Новый хронограф, 2017. 272 с.

- Никишенков А. А. Из истории английской этнографии: Критика функционализма. М.: Издательство МГУ, 1986. 215 с.
- Никишенков А. А. Обычное право народов России. Библиографический указатель. 1890–1998 / Составитель и автор вступительной статьи А. А. Никишенков / Под ред. Ю. И. Семенова. М.: Старый Сад, 1998. 252 с.
- Никишенков А. А. Традиционный этикет народов России. XIX — начало XX в. М.: Старый Сад, 1999. 137 с.
- Никишенков А. А. Степной закон. Обычное право казахов, киргизов и туркмен / Под ред. Ю. И. Семенова. М.: Старый Сад, 2000. 289 с.
- Никишенков А. А. Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке — начале XX века / Составитель, автор вступительной статьи, комментариев и глоссария А. А. Никишенков. М.: Старый Сад, 2003. 402 с.
- Никишенков А. А. История британской социальной антропологии. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2008. 496 с.
- Никишенков А. А. (отв. ред.) Кафедра этнологии Исторического факультета МГУ — 70 лет. Сб. научных статей. М.: Издательство Московского университета, 2010. 300 с.
- Никишенков А. А. (отв. ред.) Прошлое и настоящее этнологических исследований. Сб. научных статей, посвященный 300-летию со дня рождения М. В. Ломоносова. М.: Издательство Московского университета, 2011. 261 с.
- Никишенков А. А. (отв. ред.) Этнокультурные процессы в прошлом и настоящем. К юбилею доктора исторических наук, профессора Клавдии Ивановны Козловой / Сб. научных статей. М.: Издательство Московского университета, 2012. 346 с.
- Пименов В. В. (ред.) Народоведение. Учебное пособие для 9–11 классов средней школы. В 2-х книгах. М.: Этносфера, 2002. Кн. I. 352 с.; Кн. II. 264 с.
- Пименов В. В. (ред.) Основы этнологии. Учебное пособие. М.: Издательство Московского университета, 2007. 688 с.
- Пименов В. В. Моя профессия — этнограф. Очень личные заметки о не слишком давнем прошлом, настоящем и будущем отечественной этнографической науки / Составитель, отв. редактор, автор эпилога Т. С. Гузенкова. СПб.: Аврора, 2015. 320 с.
- Пименов В. В., Филиппов В. Р. Массовые этнологические исследования. Методы и техника. М.: ИЭА РАН, 1995. 250 с.
- Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М.: Издательство МГУ, 1989. 112 с.
- Соловей Т. Д. От «буржуазной» этнологии к «советской» этнографии. История отечественной этнологии первой трети XX века. М.: ИЭА РАН, 1998. 258 с.
- 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. *Lusus Naturae*. Народы в контексте естественнонаучного знания. Учебно-методическое пособие. М.: Перо, 2016а. 308 с.
- Соловей Т. Д. От интуиции к рацио. Дискурс о народности в XIX веке. Учебно-методическое пособие. М.: Перо, 2016б. 165 с.
- Соловей Т. Д. (отв. ред.) Революции светские, религиозные, научные. Динамика гуманитарного дискурса: сборник научных статей. СПб.: Алетейя, 2018. 276 с.
- Соловей Т. Д. История российской этнологии в очерках. XVIII — начало XXI века. М.: Этносфера, 2022. 612 с.
- Bakhmatova M. *Tra Moscae Verona. Un dialogo contro corrente*. Trento, 2016. 280 p.

## References

- Bakhmatova, M. 2016. *Tra Moscae Verona. Un dialogo contro corrente*. Trento. 280 p.
- Bakhmatova, M. N., O. E. Kazmina, and T. D. Solovei. 2023. *Zhit' v epokhu peremen: sud'ba*



- uchenogo i traektorii nauki. K stoletiiu so dnia rozhdeniia professora Gennadiia Evgen'evicha Markova: kollektivnaia monografiia* [Living in an Era of Change: the Destiny of a Scientist and the Trajectory of Science. On the Centenary of the Birth of Professor Gennady Evgenievich Markov: A Collective Monograph]. Saint Petersburg: Aletea, 238 p.
- Karlov, V. V. 1990, 1992. *Vvedenie v etnografiu narodov SSSR. (Stadial'nye zakonomernosti i lokal'no-istoricheskie osobennosti etnokul'turnykh processov v XIX–XX vv.). Uchebnoe posobie* [Introduction to the Ethnography of the USSR Peoples. (Stadium Patterns and Local-Historical Features of Ethnocultural Processes in the 19th–20th Centuries). Textbook]. In 2 parts Moscow: Izdatel'stvo MGU. Vol. I. 157 p.; Vol. II. 174 p.
- Karlov, V. V. 1995. *Etnokul'turnye processy novshego vremeni* [Ethnocultural Processes of Contemporary Times]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 219 p.
- Karlov, V. V. 1997. *Obychnoe pravo narodov Sibiri. (Buryaty, yakuty, evenki, altaitsy, shortsy.)* [The Customary Law of the Peoples of Siberia (Buryats, Yakuts, Evenks, Altaians, Shorians)], ed. by Yu. I. Semenov. Moscow: Staryi Sad. 396 p.
- Karlov, V. V. 2010. *Narody severo-vostochnoi Evrazii v XIX i XX vv.* [The Peoples of Northeast Eurasia in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries]. Moscow: Knizhnyi dom "Universitet". 476 p.
- Karlov, V. V., and T. S. Guzenkova (eds.). 2015. *Bol'she chem etnograf. Sbornik nauchnykh statei, posvyashchennykh pamyati professora V. V. Pimenova* [More Than an Ethnographer. Collection of Articles in Memory of Professor V. V. Pimenov]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 301 p.
- Kazmina, O. E. 2009. *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' i novaia religioznaia situatsiia v Rossii: etnokontsional'naia sostavliushchaia problema* [The Russian Orthodox Church and the New Religious Situation in Russia: Ethno-Religious Component of the Problem]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 304 p.
- Kazmina, O. E. 2013. *Khristianstvo v sovremennom mire. Uchebnoe posobie* [Christianity in the Contemporary World. A Manual] Moscow: INFRA-M. 2013, 2014, 2016, 2020, 2021, 2022. 240 p.
- Kazmina, O. E. 2024. *Khristianstvo v sovremennom mire. Uchebnoe posobie. 2-e izdanie, pererabotannoe i dopolnennoe* [Christianity in the Contemporary World. A Manual. 2nd edition, revised and expanded]. Moscow: INFRA-M. 256 p.
- Kazmina, O. E., and P. I. Puchkov. 1994. *Osnovy etnodemografii. Uchebnoe posobie.* [Fundamentals of Ethnodemography. A Manual]. Moscow: Nauka. 253 p.
- Kazmina, O. E., and P. I. Puchkov. 1998. *Religii sovremennogo mira. Uchebnoe posobie dlia vuzov* [Religions of the Contemporary World. Study Guide for Universities]. Moscow: URAO. 296 p.
- Kazmina, O. E., and P. I. Puchkov. 2010. *Religioznye organizatsii sovremennogo mira. Uchebnoe posobie.* [Religious Organizations of the Contemporary World. Study Guide]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 368 p.
- Kazmina, O. E., V. V. Karlov, and G. Yu. Ustyancev (eds.). 2022. *Nauchnye miry professora K. I. Kozlovoi — k stoletiiu so dnia rozhdeniia* [The Scientific Worlds of Professor K. I. Kozlova — on the Centenary of her Birth]. Saint Petersburg: Aletea. 262 p.
- Larina, E. I. (ed.). 2014. *Vostokovedcheskie issledovaniia na postsovetskom prostranstve. Sbornik nauchnykh statei, posviashchennyi pamiati professora S. P. Poliakova* [Oriental Studies in the Post-Soviet Space. Collection of Articles in Memory of professor S. P. Polyakov]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 315 p.
- Markov, G. E. 1993a. *Ocherki istorii nauki o narodakh. Nemetskaia etnologiiia* [Essays on the History of the Science of Nations. German Ethnology]. Moscow: IEA RAN. 391 p.
- Markov, G. E. 1993b. *Ocherki istorii nauki o narodakh. Nemetskoe narodovedenie* [Essays on the History of the Science of Nations. German Folk Studies]. Moscow: IEA RAN. 136 p.
- Markov, G. E. 2004. *Nemetskaia etnologiiia. Uchebnoe posobie dlia vuzov* [German Ethnology. Study Guide for Universities]. Moscow: Akademicheskii Proekt; Gaudemaus. 575 p.
- Markov, G. E. 2010. *Kochevniki Azii. Struktura khoziaistva i obshchestvennoi organizatsii* [Nomads of Asia. The Structure of the Economy and Social Organization]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 2nd edition. 318 p.

- Markov, G. E., and V. V. Pimenov. 1994. *Etnologiya. Uchebnik dlia vysshikh uchebnykh zavedenii* [Ethnology. Textbook for Higher Education Institutions]. Moscow: Nauka. 384 p.
- Miskova, E. V., N. L. Mekhedov, and V. V. Pimenov (eds.). 2005. *Etnologiya. Uchebnoe posobie dlia studentov vuzov, kolledzhei i litseev* [Ethnology. Textbook for Students of Universities, Colleges and Lyceums]. Moscow: Akademicheskii Proekt; Kultura. 624 p.
- Miskova, E. V., and A. V. Tutorskii (eds.). 2017. *Aleksei Alekseevich Nikishenkov. «Izobretaiia traditsiiu» i sozdavaia «voobrazhaemoe soobshchestvo»* [A. A. Nikishenkov. "Inventing Tradition" and Creating an "Imagined Community". Collection of Articles in Memory of A. A. Nikishenkov]. Moscow: Novyi khronograf. 272 p.
- Nikishenkov, A. A. 1986. *Iz istorii angliiskoi etnografii: Kritika funktsionalizma* [From the History of English Ethnography: Criticism of Functionalism]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 215 p.
- Nikishenkov, A. A. 1998. *Obychnoe pravo narodov Rossii. Bibliograficheskii ukazatel'. 1890–1998* [Customary Law of the Peoples of Russia. Bibliographic index. 1890–1998]. Moscow: Stary Sad. 252 p.
- Nikishenkov, A. A. 1999. *Traditsionnyi etiket narodov Rossii. XIX — nachalo XX v.* [The Traditional Etiquette of the Peoples of Russia in the 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> Centuries]. Moscow: Stary Sad. 137 p.
- Nikishenkov, A. A. 2000. *Stepnoi zakon. Obychnoe pravo kazakhov, kirgizov i turkmen* [Steppe Law. Customary Law of Kazakhs, Kirghizs, and Turkmens]. Moscow: Stary Sad. 289 p.
- Nikishenkov, A. A. 2003. *Krest'ianskoe pravosudie. Obychnoe pravo rossiiskogo krest'ianstva v XIX veke — nachale XX veka* [Peasant Justice. Customary Law of the Russian Peasantry in the 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> century]. Moscow: Stary Sad. 402 p.
- Nikishenkov, A. A. 2008. *Istoriia britanskoi sotsial'noi antropologii* [The History of British Social Anthropology]. Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ. 496 p.
- Nikishenkov, A. A. (ed.). 2012. *Etnokul'turnye protsessy v proshlom i nastoiashchem. K yubileiu doktora istoricheskikh nauk, professora Klavdii Ivanovny Kozlovoi* [Ethnocultural Processes in Past and Present. On the Anniversary of the Doctor of Historical Sciences, Professor Claudia Ivanovna Kozlova]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 346 p.
- Nikishenkov, A. A. (ed.). 2010. *Kafedre etnologii istoricheskogo fakul'teta MGU — 70 let. Sbornik nauchnykh statei* [The Department of Ethnology of the Historical Faculty of Moscow State University is 70 years Old. Collection of Scientific Articles]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 300 p.
- Nikishenkov, A. A. (ed.). 2011. *Proshloe i nastoiashchee etnologicheskikh issledovani. Sb. nauchnykh statei, posviashchennyi 300-letiiu so dnia rozhdeniia M. V. Lomonosova* [The Past and Present of Ethnological Research. Collection of Scientific Articles Dedicated to the 300<sup>th</sup> Anniversary of the Birth of M. V. Lomonosov]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 261 p.
- Pimenov, V. V. 2015. *Moia professiia — etnograf. Ochen' lichnye zametki o ne slishkom davnem proshlom, nastoiashchem i budushchem otechestvennoi etnograficheskoi nauki* [My Profession is Ethnographer. Very Personal Notes about the Recent Past, Present, and Future of Russian Ethnographic Science]. Saint Petersburg: Avrora. 320 p.
- Pimenov, V. V. (ed.). 2002. *Narodovedenie. Uchebnoe posobie dlia 9–11 klassov srednei shkoly* [Ethnology. Textbook for Grades 9–10 of Secondary School]. In 2 volumes. Moscow: Etnosfera. Vol. I. 352 p.; Vol. II. 264 p.
- Pimenov, V. V. (ed.). 2007. *Osnovy etnologii. Uchebnoe posobie* [Fundamentals of Ethnology. A Manual]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 688 p.
- Pimenov, V. V., and V. R. Filippov. 1995. *Massovye etnologicheskie issledovaniia. Metody i tekhnika* [Mass Ethnological Research. Methods and Techniques]. Moscow: IEA RAN. 250 p.
- Poliakov, S. P. 1989. *Traditsionalizm v sovremennom sredneaziatskom obshchestve* [Traditionalism in Contemporary Central Asian Society]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 112 p.
- Solovei, T. D. 1998. *Ot «burzhuaiznoi» etnologii k «sovetskoi» etnografii. Istoriia otechestvennoi etnologii pervoi treti XX veka* [From "Bourgeois" Ethnology to "Soviet" Ethnography. The History of Russian Ethnology in the First Third of the 20<sup>th</sup> Century]. Moscow: IEA RAN. 258 p.

- Solovei, T. D. 2004. *Vlast' i nauka v Rossii. Ocherki universitetskoj etnografii v distsiplinarnom kontekste (XIX — nachalo XXI v.)* [Power and Science in Russia. Essays on University Ethnography in a Disciplinary Context (19<sup>th</sup> — early 21<sup>st</sup> century)]. Moscow: Prometei. 498 p.
- Solovei, T. D. 2016a. *Lusus Naturae. Narody v kontekste estestvennonauchnogo znaniia. Uchebno-metodicheskoe posobie* [Lusus Naturae. Peoples in the Context of Natural Science Knowledge. Educational and Methodical Manual]. Moscow: Pero. 165 p.
- Solovei, T. D. 2016b. *Ot intuitsii k ratsio. Diskurs o narodnosti v XIX veke. Uchebno-metodicheskoe posobie* [From Intuition to Rationality. The Discourse on Nationality in the 19<sup>th</sup> Century. Educational and Methodical Manual]. Moscow: Pero. 308 p.
- Solovei, T. D. 2022. *Istoriia rossiiskoi etnologii v ocherkakh. XVIII — nachalo XXI veka* [The History of Russian Ethnology in Essays. 18<sup>th</sup> — the Beginning of the 21<sup>st</sup> Century]. Moscow: Etnosfera. 612 p.
- Solovei, T. D. (ed.). 2018. *Revoliutsii svetskie, religioznye, nauchnye. Dinamika gumanitarnogo diskursa: sbornik nauchnykh statei* [Revolutions: Secular, Religious, and Scientific. The Dynamics of Humanitarian Discourse. Collection of Scientific Articles]. Saint Petersburg: Aleteia. 276 p.

## ANTHROPOLOGY OF ARTISTIC COMMUNITIES

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/38-52

Original Article

© *Svetlana Ryzhakova*

### ARTISTIC COMMUNITIES TODAY: IDENTITY, UNCERTAINTY, HOPE FOR FUTURE

*This article analyses the ethnographic profile of the several traditional artistic communities, who performed for the public in the specific ethno-cultural spaces and made this their main profession. Traditional performing and visual arts, a matter of national pride in many countries today, until recently were the jobs of grossly socially marginal communities and groups. Often a socially inherited profession, integrated in a system of exchange, art was often a highly uncertain source of income. For a long time, the social status of many traditional artistic communities all over the world was very low. But between the 1900s and 1950s, music, dance, and theater went through a crucial transformation: from being predominantly dependent they got the status of high art worldwide. The ideas of the “national”, “classic”, and “modern”, “contemporary”, were attached to the various art forms. While certain segments of art practice were codified and even frozen, creating somewhat like a “museum of art”, or cultural heritage (which leads to the so-called phenomena of “heritagesation” and “exotisation”, wiping out the traditional cultural and social contexts of art and alienating it), other practices continue to develop and still find themselves under perpetual transformation. Today the situation in different communities, social strata, and ethnic groups, whose traditional job is connected to art and performance, varies significantly. While some communities of musicians, dancers, various drama players, storytellers, puppeteers, martial artists are successful and engaged in national and international festivals, others decline or even vanish. While using the data of her ethnographic fieldwork, as well as the material of the discussion that happened during the Panel “Artistic Communities Today: Identity, Uncertainty, Hope for Future”, organized by her within the World Anthropological Congress, 2023 (New Delhi, India), Svetlana Ryzhakova analyzes the common places and similarities in the identity of the artistic communities, the problems they face nowadays, as well as prospects for the future. The article also contains the fieldwork material collected by the author in Gujarat and related to the Targala community, artists who perform the folk theater Bhavai.*

**Keywords:** *artistic communities, performance, ethnography, social changes, traditions, transformation*

**Author Info:** **Ryzhakova, Svetlana I.** — Dr. in History, Leading Research, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), Member of Indian Anthropological Society, Member of European Association of Social Anthropologists. E-mail: [SRyzhakova@gmail.com](mailto:SRyzhakova@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8707-3231>

**For citation:** Ryzhakova, S. I. 2025. Artistic Communities Today: Identity, Uncertainty, Hope for Future. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 38–52.

**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.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/38-52

Научная статья

© С. И. Рыжакова

## АРТИСТИЧЕСКИЕ СООБЩЕСТВА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ИДЕНТИЧНОСТЬ, НЕУВЕРЕННОСТЬ, НАДЕЖДА НА БУДУЩЕЕ

*В статье исследуется ряд традиционных артистических сообществ, чьи представления на публике являются важнейшим источником их дохода, а выступления имеют определенный этно-культурный контекст и по этой причине могут быть объектом антропологического исследования. Традиционные исполнительские, а во многих случаях также визуальные искусства и ремесла, ныне предмет гордости во многих странах мира, до недавнего времени были сферой занятия и работой во многом социально «низких», иногда маргинализированных сообществ и групп. Их профессии, часто наследственные и помещенные в рамки традиционного социального обмена, сети прав и обязанностей, зачастую оказывались ненадежными в плане жизнеобеспечения. С первой половины XX века повсеместно усиливается процесс социальных и культурных перемен; в том числе, искусство эмансипирует, а многие его формы и жанры становятся частью «высокой культуры». Ко многим традициям начинают применять обозначения «национального» и «классического», а также они становятся фактором развивающейся современной культуры. В то время как одни сегменты искусства кодифицируются, «застывают», образуя своеобразные «музеи искусства», «культурное наследие», и таким образом отчуждаются от породившей их среды, становятся объектом экзотизации, другие продолжают развиваться и меняться. В настоящее время ситуация с разными сообществами, социальными и этническими группами, практикующими исполнительское искусство, существенно различается. В то время как одни музыканты, танцоры, артисты, сказители, кукольники, мастера воинских искусств оказываются удачливыми в применении своего мастерства к нынешним обстоятельствам, выступают на разного рода фестивалях, другие артисты и их искусство сходят на нет и исчезают. Автор статьи использует данные своих многолетних полевых этнографических исследований, а также материалы дискуссий*

**Рыжакова Светлана Игоревна** — д. и. н., ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32-А), член Индийского антропологического общества, член Европейской ассоциации социальных антропологов. Эл. почта: [SRyzhakova@gmail.com](mailto:SRyzhakova@gmail.com)  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8707-3231>

\*Статья публикуется в рамках темы НИР Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

*и докладов, представленных на организованной ею Секции «Артистические сообщества в современном мире: идентичность, неуверенность, надежда на будущее» в рамках Международного антропологического конгресса в Нью-Дели (Индия), октябрь 2023 г. Выявляются общие черты, точки схождения в идентичностях и современных жизненных стратегиях артистических сообществ. В статье также представлен этнографический материал, собранный автором в Гуджарате (Индия), среди артистического сообщества таргала, представляющего народный театр бхавани.*

**Ключевые слова:** артистические сообщества, представление, перформанс, этнография, социальные перемены, традиции, трансформация

**Ссылка при цитировании:** Рыжакова С. И. Артистические сообщества в современном мире: идентичность, неуверенность, надежда на будущее // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 38–52.

This article emerged as a result of my longitude ethnographic study, which lasted for more than 20 years (while my practical involvement in the dance world has continued for more than 30 years). It aims at a complex analysis of the ethnographic profile of several traditional artistic communities, who perform for the public in specific ethno-cultural spaces, making this their main profession and source of income. During the last decade, I explored this topic mostly on the diverse and highly exciting Indian material, and discussed it profoundly at many conferences, including the annual conference of the Indian Society for Theater Studies, since 2012. I gained a lot of insights from the long talks with my dear colleagues engaged in theater, music, and dance studies — Ravi Chaturvedi, Vibha Sharma, Urmimala Sarkar Munshi, Rustom Bharucha, Purushottam Bilimale, Prabodh Jhingan, and many other scholars. Apart from that, being a disciple of Kathak dancer and teacher, Guru Rajendra Gangani, I got a lot of support and knowledge from him and his extended family, engaged in performing art for ages. Apart from that, I have observed the artistic scene and situation in India from the ethnographic point of view for more than three decades, visiting festivals, talking with the artists, and analyzing all published materials available on this wide topic.

Let me first elaborate on the subject of the research. Traditional performing and visual arts, a matter of national pride in many countries today, until recently were jobs of grossly socially marginal communities and groups (for example *Soneji* 2012). Often a socially inherited profession, integrated in a system of exchange, art was often a highly uncertain source of income. For a long time, the social status of many traditional artistic communities all over the world was very low. But between the 1900s and 1950s, music, dance, and theater went through a crucial transformation: from being predominantly dependent they got the status of high art worldwide (*O'Shea* 2005; *Gaston* 1996). Due to vital changes in patronage and the emergence of the government institutions as main patrons, traditional artistic families were replaced by other forms of social organization of art (see *Kramrisch* 1956). The ideas of the “national”, “classic”, and “modern”, “contemporary”, were attached to the various art forms and developed (*Vatsyayan* 1998; *Kothari* 1989; *Chakravorty, Gupta* 2010; *Walker* 2014). While certain segments of art practice were codified and even frozen, creating somewhat like a “museum of art”, or cultural heritage, other practices continue to develop and still find themselves under perpetual transformation. This leads to the so-called phenomena of “heritagesation” and “exotisation”, wiping out the traditional cultural and social contexts

of art and alienating it. Since the mid-20th century, theatre, folklore, and anthropological studies have opened up new ways of engagement with the world for practitioners (Schechner 1985; Sarkar Munshi, Burridge 2011; Chakravorty, Gupta 2018). A very valuable series of books on the topic called “Dance and Performance Studies” has been published by Berghahn Books publishing house (New York and Oxford) since 2007.

Today the situation in various communities, social strata, and ethnic groups, whose traditional job is connected to art and performance, varies a lot. While some communities of musicians, dancers, drama players, storytellers, puppeteers, martial artists, etc. show some success and social mobility, engaged in national and international festivals, others decline or even vanish. One example of an artistic community still surviving in today’s India is the so-called Targala caste of Gujarat, the main object of my longitude fieldwork study in 2015–2023. I analyzed the current socio-cultural outlook of Nayak, Vyas, and Bhojak groups, jointly known as the Targala caste, whose traditional profession was a performance of Bhavai, the traditional theater of northern Gujarat and Saurashtra. This study resulted in a paper titled “Targala Community and Bhavai of Gujarat: Hereditary Performers of a Traditional Indian Theatre. Cultural Context and Social Functions”, delivered on the Panel at the World Anthropological Congress, 2023 (New Delhi, India).

### **Targala community: traditional performers of Bhavai folk theater of Gujarat**

Understanding the social status and relationships of specific communities in India is an exciting yet uneasy task. Indian society is dotted with many forms of identity, among which is the socially hierarchical principle, which includes the functional principle of *varnas* and which turns out to be hereditarily fixed, and *castes*, usually coming from belonging to a *jati*, mostly endogamous, but in everyday life interdependent groups.

Many communities do not fit neatly into one cell or another and may have double, triple, or intermediate forms of identity. Particularly dynamic are both the statuses and relationships of groups or communities engaged in art and worship: storytellers, musicians, actors, dancers, and various ritual specialists. The social function of mediators they perform puts them in a kind of intermediate position between “high” and “low”, “pure” and “impure” groups, positions, and situations.

A notable case of the conflicting conjugation of *varna* and *jati* statuses and the formation of a specific identity is the tradition of Bhavai folk theater performed by traditional troupes settled in the central and northern regions of Gujarat. These are representatives of the castes (or subcastes) called Nayak, Vyas, and Bhojak, united under the umbrella name of Targala or Taragala, which is often interpreted by my informants as a “three-folds community”, or *tra-ghara*, “three-houses [community]” (FM 2016–2018, Gujarat. Informants: A. Nayak, B. Vyas)<sup>1</sup>.

There are, however, other explanations of this word, for example, “thirteen <communities>” who have the right to eat together. The differences between the Nayaks, Vyas, and Bhojaks appear to be partly regional: while the Nayaks and Bhojaks are settled in North Gujarat, well aware of each other, the Vyas are residents of the more remote areas of Saurashtra. The second difference turned out to be confessional: Bhojaks serve Jain families and in a few cases could be Jains themselves. They are fewer in number than the Nayaks

<sup>1</sup> FM (here and below) — Fieldwork material collected by author; fieldwork data (observations, talks and interviews) are fixed in the dairies.





Fig. 1. Baldev Dhalsuk Nayak, Bhavai performer. Kalol village, Gujarat.

Photo by Svetlana Ryzhakova, 2018

and Vyas. Like the other performers in India, their social status is supposed to be quite “low”. John Emigh writes of the performing Bhavai as traveling troupes (Emigh 2003: 63), which indicates the low or marginal status of these communities from the Brahmanic point of view. However, in the cultural memory of the Targalas themselves there is a legend about their mixed origin, which traces the formation of Bhavai in their modern form to a specific creator, a Brahmin named Asaita Thakkar, who lived in the 14th century.

The legend of the origin of the Bhavai theater takes us to the era of medieval Gujarat and speaks about the complex relationships between different communities — the Audichhya Brahmins and Kanbi landowners, who, from the Brahmanical perspective, are of the much “lower” status, as well as Koli employees and some acting communities, whose caste names we do not know.

The Audichhya Brahmins trace their origins back to the 12th century, the “golden era” in the history of the future Gujarat, the reign of King Jayasimha Siddharaja, the fourth of the Solanki Rajput dynasty (he ruled approximately in 1094–1143). According to the legend, it was he who invited 1001 Brahmins from Varanasi to Gujarat for regular cult service to Shiva in the form of a *lingam* with a thousand faces, *sahasralingam*, near the sacred lake. The descendants of those Brahmin priests settled here and became known as the Gujarati Audichhya Brahmins.

Kanbi is a vast community of peasants, formally classified as Shudras but differing in class: there are both the village poor and wealthy people and even dominant castes and rulers of small areas. Over time, the Kanbis adopted the titles Patidar and Patel, which have become much more common today, while the name Kanbi is now perceived as somewhat offensive. Kanbi were economically independent, they had a widespread collective property system of *mahalvari*. They worshipped Mother-Goddesses, were not vegetarians, and had a tradition of bride price.

The legend of the origin of the Bhavai, transmitted orally (FM), states that Ganga, the daughter of Hemal Patel, a Kanbi ruler in the small princely state of Unjha, was abducted



by the Muslim governor (*subedar*) Jahan Roz of the Khilji clan. Patel's family priest Asaita Thakar, an Audichhya Brahmin known for his communication skills and artistry, was sent to rescue the girl from captivity. He went to the kidnapper, sang for him, gained his trust, and finally declared that Ganga was his daughter and demanded her back. Then the cunning *subedar*, being well informed of the local caste norms, said: "Alright, I'll return her to you, just sit down and eat with her." Asaita Thakar sat down and ate, and the girl was returned, but he was expelled from his caste because he had "defiled" himself by eating with a girl who formally belonged to the Shudra class. Forced to look for a new home and a new income source, Asaita began to create plays for the actors, *kathakars*, and tellers of epic stories and undertook a reform of their theater. According to the legend, Asaita himself wrote 360 plays, *vesha* (which, apparently means "scenarios, plays"), of which 60 have reached our days (Desai 1972). The troupes he reformed formed the basis of Bhavai as a special theater; the performers became known as Bhavaiya, "those who represent the Bhavai". According to the legend, Hemal Patel granted him land, provided financial support, and arranged his marriage with Hemal Patel's daughter, Ganga. Either the three sons of Ganga and Asaita and their descendants or all the artists he mentored, who consider themselves his spiritual "children", became the Targala caste. They say they are Brahmins, but their daily habits are of an intermediate caste. Many of them are illiterate, which is hardly possible for Brahmins. According to statistics from 1901, there were 12,889 Bhavaiyas in the Bombay Presidency, which included a large area of modern Gujarat (Kirparam 1988: 222). There are also Brahmins of the Thakkar caste in Gujarat, who are different from the Targalas and are not engaged in artistic life.

Bhavai theater is an important cultural institution in Gujarat. It fulfills several functions, both ritual and secular, such as information, entertainment, ceremonial, and didactic; it is a tool for social integration and criticism. The collective patrons of the Bhavai theater are people of two castes (Kirparam 1988: 223):



Fig. 2. Bhavai artist on stage.  
Bharate Rang Mahotsav, New Delhi, 2018.  
Photo by Svetlana Ryzhakova



*Fig. 3. Bhavai artist on stage. 1990-s.*  
Photo from the personal archive of Bharatbhai Vyas



*Fig. 4. Bhavai artists on a trip. 1970-s.*  
Photo from the personal archive of Bharatbhai Vyas





Fig. 5. Bhavai performance on the outskirts of Ahmedabad. 2015.

Photo by Svetlana Ryzhakova

the Kanbi, better known today as the Patidar or Patel, Thakur, Rajpurs, and the Koli, who are believed to have sheltered the exiled Asaita Thakkar (Jhala 2009: 69–71).

Bhavai troupes, in addition to performing *veshas*, can also engage in other professions — agriculture, small business, and trade. An important feature of these troupes is mobility. If they are artists, they are busy with their artistic job for about six or eight months of the year: during the monsoon, there are no performances and actors stay at home.

At present there is a gradual, although not complete, disappearance of both the traditional space for the performance of Bhavai and the activities of troupes. Apparently, at the beginning of the 21st century, there were about three dozen regularly operating troupes (even though in the middle of the twentieth century they numbered in the hundreds), which performed at the invitation of *panchayats* (councils that perform administrative functions) of the village and, less often, cities.

During my fieldwork in 2015–2023, I found out that the tradition of passing on Bhavai as a skill and job within families is gradually disappearing: the younger generation of the Nayaks and Vyas is mostly choosing other areas of activity. It is difficult for traditional artists to compete with the torrents of information and entertainment industry widespread today via many devices. Bhojaks hardly perform nowadays. Nevertheless, there are still people of the middle and elder generation who have excellent skills in this art and can explain the meaning of all artifacts (among which the main one is the Bungal, a kind of trumpet, wind musical instrument), and some progressive theater directors are finding a way to introduce Bhavai into the repertoire of professional troupes. The traditional songs of Bhavai are known by a few professionally trained artists, who perform them on specific occasions.

Today, in 2024, James Brandon's statement continues to be true that "recently there have been no fundamental changes that would pave the way for the revival of Bhavai; the remaining performers continue to struggle for their existence" (Brandon 1993: 83). The number of the traditional troupes (*mandalis*) diminished considerably, due to the crucial social and economic changes. Yet, there is a certain interest in Bhavai, expressed by professional theatrical directors and several NGOs. Studying Targala and several other artistic communities in India inspired me to organize a broad discussion on the situation of various performing groups worldwide.

### Talking on the artistic communities: Panel's experience

Various aspects of contemporary artistic and performing communities became the subject of the Panel entitled "Artistic Communities Today: Identity, Uncertainty, Hope for Future", organized by me at the World Anthropological Congress in New Delhi, in October 2023. It went very successfully and brought together more than 30 participants and discussants. Here I am going to analyze the common points of the presentations, that contribute to the study of the artistic communities. The references to the papers' materials mentioned below are from the presentation abstracts (unfortunately, only short versions were published in the Collection of Abstracts, which is not easily accessible), and from my notes, made while listening to the presentations and the rich discussion.

Despite the great variety of traditional artistic communities worldwide, several aspects unite most of them. First, it is the **dual social status**, quite often typical for artists of all genres. It is very evident in the case of Targala; although they claim themselves to be Brahmins (they trace their origin to Asaita Thakkar, an Audichya Brahmin of the 14th century, wear *janeo*, a sacred thread, and follow some typical Brahmin customs), there is a certain resistance from the other communities to accept it. The members of some other neighboring Brahmin groups do not consider them to be equal and claim Targala to be of "low" social origin. Yet, the artists believe, they are of Brahmin origin and perform not only the theater but also several ritual duties for the villagers (FM 2016–2018, Gujarat).

Social duality is visible in another institution I studied (Ryzhakova 2024: 232–249) — traditional ritualistic performers of Tulunadu area (South Karnataka and North Kerala, India) from such castes as Parava, Nalike, Pambada, and others, who identify themselves both as embodiments of the local gods and goddesses worshipped during the ritual and as people from traditionally dispossessed and marginalized castes during the rest of the time. It is different from Targala's duality: performers of Tulu deities' rituals never claim themselves to be Brahmins. They are "vehicles" and speakers of the local gods and goddesses in ritual contexts, but for the rest of the time, they are under strict caste norms and sometimes suffer from the unfriendly attitudes of the upper castes. Their speeches given at the ritual contain certain social criticism. Interestingly, some traditional performers belong to the Communist Party, especially in that part of Tulunadu area, which belongs to Kerala, where this party is very active.

Dual social status, although of a different nature, is typical for the Kalavant community in several parts of India. Ms. Sneha Ghadi (University of Goa) in her paper "The Kalavant Community of Goa: Past and Present" focused on the ritual activities of Kalavantas and the certain social stigma associated with them in the Goan society and religion. The community had a special place in the rituals and festivities of the temple they were attached to. The women from artistic families became *devadasis*, girls dedicated to the various gods

and goddesses, and the men became Kalavants, artists who played musical instruments and accompanied the *devadasis* in their performances. The Portuguese colonial rule of Goa banished the practice of dedication of girls to *devadasis* (to prevent the social evils related to the usage of those girls as prostitutes), and this led to the outmigration of the Kalavant families. These artists later moved to various cities, mostly to Bombay, where they received patronage and gained fame for the art they produced. Some became singers in various musical schools, and some gained fame in acting. The social circumstances of the Kalavant community also changed by this time, and the practice of *devadasi* declined. The community willingly gave up the traditional art forms as Goa's liberation opened new employment pathways. Just like Targala in Gujarat, the community of Kalavants in Goa today is no longer exclusively a community of artists but its members are employed in various fields. The reasons may lie in the ever-changing lifestyle, education, and social stigma attached to the community. Both the Kalavant community and the practice of *devadasi*, banned by the government since long ago, are vanishing. Interestingly, another stock of Kalavant community, based in Rajasthan, is socially different: they were not related much to *devadasis*, but engaged in the music playing in various princely courts. Their status was the highest among various artistic communities, and sometimes more "lower status" musicians Mirasis tried to adopt their identity and become Kalavants; see the historical background here (Butler Schofield 2023).

The second distinctive feature of traditional artistic communities lies in their multiple activities, which is related to the split of identity mentioned above. Very often traditional artists **fulfill several social functions**, and play diverse roles; entertainment is just one among them. The others could be ritual, educational, or related to some craft skills. For example, as my study shows, Bhavai theater itself played several functions, both ritual and secular, such as information, entertainment, ceremonial, and didactic; it was a tool for social integration and social criticism. The performers of Bhavai, men of Nayak and Vyas communities, conduct several village ceremonies and perform domestic rites for their patrons — such as name-giving for the infants. Nalike, impersonators of the local deities of Tulu-speaking area of Karnataka and Kerala and performers of *kola*, who perform rituals dedicated to those deities, according to my studies, are engaged as well in the weaving and construction businesses (FM 2014: Mangaluru = fieldwork in Mangaluru district, Karnataka, India. The informants: Saigeeta, Dayanada G. Kattalsar. FM 2014: Udupi = fieldwork in Udupi district, Karnataka, India. The informants: Ashok Alwa, Sanjeeva Suvana, B. Nambyar). As I observed in rural Bengal, puppeteers, as well as performers of today's traditions *Raibansi* (which could be roughly identified as a kind of play or sport) were traditionally palanquin bearers (FM 2018: Daulatabad, West Bengal).

The third characteristic of today's transformation of the artistic communities is that the traditional format is vanishing, but performers are **looking for new venues and possibilities to perform**. Sometimes these are professional theaters, urban artistic circles, and in other cases rural development projects, conducted by government bodies and other institutions, that express an interest in rural art and/or will to help the practitioners. For example, Bhavai still exists today, although it is one of the vanishing art forms of India. The number of the traditional troupes (often called *mandalis*) diminished considerably, due to the crucial social and economic changes. Yet, there is a certain interest in Bhavai, expressed by professional theater directors in Ahmedabad and Vadodara, and several NGOs are working to improve the lives of rural citizens, including the performers.

Apart from musicians, dancers, and actors, many other people are involved in performances, such as mask makers. Mr. Rajdeep Das (Department of Anthropology, West Bengal State University) in his paper “Mask Makers of Chhau in Purulia, West Bengal: Survival and Revival, An Ethnographic Study” draws attention to the social situation of the artisans, who started making masks as souvenir production, apart from the manufacturing masks for the performers (FM 2016: Purulia, West Bengal. Informant: Sunil Mahato).

One of the best examples of coming traditional singing practice stage is Qawwali: a Sufi religious vocal genre that originated in the Indian subcontinent. Originally performed in Sufi shrines or tombs throughout South Asia, the Qawwali genre gained widespread popularity and an international audience in the late 20<sup>th</sup> century. Here the traditional format has not vanished, yet the new venues, professional stage, and various festivals were discovered and actively explored by the practitioners. Ms. Anastasiya Kinyaeva (Centre of Asian and Pacific Studies, Institute of Ethnology and Anthropology of Russian Academy of Sciences) in her paper “Qawwal Community: Between Tradition and Modernity” explores this shift and studies the ways the community of Qawwali performers deals with the challenges of modernity. The ritual-associated art form of Qawwali is known to have existed on the subcontinent since the 13<sup>th</sup> century and is associated with the name of Amir Khusrao (1253–1325 AD). Traditional Qawwalis are still performed in Sufi tombs (*dargahs*) across India and Pakistan with the original line of Qawwals residing in the heart of the old Delhi, the tomb of Nizamuddin Auliya. At the same time, in the modern music scene, Qawwali is widely known as one of the flagman genres of the so-called “Muslim spiritual music” or “Sufi music” and is a go-to genre for the Bollywood film-makers, pop artists, and cultural festivals organizers. The rapid social changes and technological development of mass media that took place at that time significantly changed consumption patterns, the religious sphere was no exception. The use of a new generation of media, allowing for diversity in both production and consumption, did nothing but strengthen the aura of sacredness of certain religious practices and popularize them. At the present moment, ritual and so-called secular Qawwali coexist throughout the land of South Asia and in its media, putting the community of Qawwals on the edge of tradition meeting modernity.

The **reconfiguration of the ritualistic performance** and its emancipation from the traditional contexts and venues is very clearly visible in the transformation of the artistic tradition of the celibate monks, *bhakats* of *sattras* in Assam. The *sattras*, a specific religious institution of Shankardeva's reformist tradition of Assam, has a rich history of performing art tradition for more than 500 years. Ms. Sumpee Borah (from Jawaharlal Nehru University) did the study aimed at understanding the perpetuation or mediation of *sattras* with the outside world, the influence of state patronage, and also the dilemma faced by the monks to assert their identity over the changing conditions of *sattras* in Majuli, an island in Brahmaputra river and one of the major sites of *sattras* — residential monasteries with a traditional education system where the preceptor lives with his disciples devoting their lives in the monotheistic tenets of the Neo-Vaishnavism. The monks who belong mostly to Hindu upper castes have been seen to lead a life of bhakti immersed in prayer, the practice of devotional songs, *borgeet*, dance, *sattriya-nritya*, drama, *ankiya-bhaona* and vocal and instrumental music, *gayan-bayan*, all based on mythological narratives. The physical training process and the ritual performance practices have been continued by the monk community from one generation to another through the oral tradition of knowledge transmission. Sumpee Borah observes the nostalgic narrative accounts of the elderly monks which are cases of reference wherein they lamented about the generational differences they perceive in the performances

of the monks of different generations. As their inability to keep the tradition and space sacred keeps culminating into a major crisis in their ritually defined universe, they feel lost and dissatisfied and dissatisfaction while many questions emerge about the ongoing changes within the cultural institution. In this regard, the researcher's effort would be to articulate the monks' perspective in experiencing a dilemma between maintaining their sacred vow to live a life of a celibate monk renouncing worldly desires and earning a living, and creating individual identity where the knowledge and mastery of the performances becomes their capital. Today we observe the transition of the Sattriya dances from devotion to profession (FM 2014, 2016, 2018, Assam. Informants: L. Das, S. Saikia, M. Kandali, B. Borbayan): the professionalization infused an awareness among the monks of their value of labor in terms of their time and effort they invest in re-enacting the Hindu mythology.

Yet in many cases, artistic skills are **abandoned and forgotten**, due to the social and economic changes. Ms. Renu Chauhan (from Informal Sector and Labour Studies, Jawaharlal Nehru University) conducted a study among rural Sapera, a contemporary semi-nomadic community in Haryana state. Sapera do snake charming, cure snake bites, and today they also engage in folk dance for their livelihood. In Rajasthan, the Kalbelia community is the main among the Sapera caste; they have become well-known in the tourist industry. In Haryana state, the Sapera community is much different than that in Rajasthan; they are engaged in other occupations for their survival. In the past time, people relied on the Sapera community for the treatment of snake bites, but nowadays hospital facilities are available in villages, so the demand for the Sapera's help has become quite minimal. Modernization has changed their lives in many ways. They were a community mostly engaged in entertainment, traditionally hired for marriages and fairs. But nowadays the fair's tradition in the village has changed, and the Sapera have lost this source of income. Snake charming is also risky nowadays due to the government law on wildlife protection. It is still not very clear, whether the Sapera of Haryana will be able to maintain their performing traditions, or they will abandon them and focus on other jobs for a living.

In the case of the ritual practitioners, everything depends on the **demand for their services today**. Gita Jayaraj (Department of Humanities and Social Sciences, IIT-Madras/ Chennai) studied Teyyam performers (*teyyakkars*) in North Malabar, who come from families where this art is hereditary and get their right to perform, *avakasam* (hereditary, *cherujenman*, birth rights) as their privilege and duty. Teyyam became famous during the last few decades; this institute is very similar to the performance of daivaradhane of the Tulunadu mentioned above. The majority of men from *teyyakkars* communities today fulfill their caste obligations and perform at specific shrines of the local deities, *kavus*, or in the yards of the patrons' houses, *taravads*. Framed as an exchange system between patrons and clients, strict rules continue to exist about who has the right to perform, in which spaces, and how this performance should be remunerated. This results in Teyyam being a highly uncertain source of income and necessitating other forms of employment for *teyyakkars* and their families to make ends meet. Around the turn of the 20<sup>th</sup> century, with the decline of the wealth of the *taravads* due to colonial and post-independence legislation, and the rise of socialist and communist politics, Teyyam began to be interpreted both as a form of resistance and protest against caste and as an artistic practice as opposed to ritual worship. Nowadays, with the increasing tourism and globalization, as well as the growth of Malayali diasporas, Teyyam traverses national and transnational borders and is seen as a carrier of local, state, and national culture depending on where it is performed.

In the modern context, many traditional arts face an **existential crisis** due to a lack of enthusiasm and economic changes. Mr. Sreehari K.R. (Ph.D. Research Scholar from the Department of Tribal Studies, Art, Culture and Folk Literature, Indira Gandhi National Tribal University, Amarkantak) presented the paper titled “Performance of Koothu: An Ethnographic Account of the Diminishing Art Form of Irulas of South India”. He explored the traditional storytelling and drama among the Irulas, indigenous communities, one of the scheduled tribes residing in the Attappadi area of Kerala’s Palakkad district, South India (although the majority of the Irula population lives in Tamil Nadu and they are considered a particularly vulnerable tribal group, PVTG category). Several forms of Koothu are very widespread in Kerala and Tamil Nadu states and are a part of Irula’s culture, mostly due to their Tamil heritage. Irulas perform Koothu on important occasions such as temple festivals and rites after death, on the occasion of death anniversary, and the annual feast. Ramarkoothu (existing today), Harischandrakoothu, and Sirithundankoothu (rarely found and almost vanished) are the three main forms of Koothu performed by Irulas. Ramarkoothu is based on the stories from Ramayana. Koothu performance consists of songs, the narration of the oral stories, percussion music, dance, and acting. Today, as Sreehari says, this art form faces an existential crisis: its primary cause is a lack of enthusiasm and interest among the young generation, as well as the extensive set-up necessary to perform this act. Another key cause is the impact of modernization.

The fourth feature is that performing art fulfills the function of an important **device to maintain cultural and social memory**. Especially interesting are the cases of refugees’ communities all over the world, where artistic skills, traditionally attached to particular groups, could traverse the social borders and become the common ethnocultural heritage, maintained and practiced by the whole community. One example is the preservation of cultural heritage among the Tibetan diaspora in India. Mrs. Maria Shcherbak (Centre of Asian and Pacific Studies, Institute of Ethnology and Anthropology of Russian Academy of Sciences) focused on this topic. After the Chinese annexing of Tibet, thousands of Tibetans left their country for India. The Tibetan diaspora in India is the biggest one among other Tibetan refugee communities. Their life was complicated by the need to rebuild the community with its traditional forms of management, religion, traditions, and customs. In these conditions the preservation of Tibetan language and specific Tibetan culture was crucial. For this purpose, The Tibetan Administration in India provides educational programs in traditional arts and crafts. One of the key problems is the lack of teachers, the low interest of young people in the topic, the preference for more modern professions, and the exodus of the population to big cities. Realizing the need to preserve the cultural heritage as the basis of the Tibetan identity, the Tibetan Administration implements a number of programs to preserve traditional dance techniques and sponsor young performers. One of the most famous traditional Tibetan performance arts is dance. Traditional Tibetan dance art includes both folk patterns and stage versions of the temple performances such as the Tsam mystery. To date, there are some programs in the Tibetan diaspora in India aimed at preserving the techniques of classical dance and passing them on to the younger generation. The importance of preserving cultural heritage, including performing arts, is due to the multiple processes in which the Tibetan ethno-cultural identity is being eroded.

Another interesting example of memory and perception studies in performance is a challenge faced by the Muslim dancers of classical Indian dance. Mr. Al Ameen J., a Ph.D. scholar from the Department of Sociology, University of Hyderabad, proposed an interesting and innovative approach — he created a choreography based on the life worlds of Muslim



classical dancers in South Asia. Being a classical dance practitioner, the author tries to choreograph the life experiences of Muslim classical dancers based on the data collected from various practitioners and institutions through inquiry, in-depth interviews, etc. He says that classical dancers in India, who belong to the Muslim communities, undergo a lot of challenges due to the nature and structure of the classical dance art form as such. Classical dance forms in India are considered to be one of the artistic cultural expressions in performance tradition which are recognized and supported by several official bodies such as Sangeet Natak Akademy and the Ministry of Culture, Government of India. Apart from recognition, classical dance forms become the epitome of cultural expression in India. Dance has become an expressive symbol of deep cultural nationalism and heritage policy. As Al Ameen J. says, historically these forms adapt the Hindu cultural framework in the content, presentation, practice, and performance, thus systematically excluding non-Hindu communities of this art. There are also restrictions for Muslim communities in various locations, where male members are discouraged to study and perform classical dance forms. These complex social realities make the life experience of Muslim classical dancers vulnerable.

Finally, the fifth aspect of the social outlook of the artistic communities is the **flexible border** and **easy emergence of new groups**. A good example is contemporary dance shows, where practitioners gradually form peculiar communities. Ms. Alexandra Glazovskaya (Center for European Studies, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science) studies the ethnography of the world-known show *Riverdance*: she analyzes what happens before and after the shows, after the career of a dancer is over, how their identities are being constructed, and how the dancers earn their money. Glazovskaya's study focuses on a group of professional Irish dancers, who are currently touring (or used to tour) with *Riverdance*. The show itself grew out of a short production at the 1994 Eurovision Song Contest and became a representation of the whole Irish nation seeing overwhelming success overseas and at home. Irish dance through this very show became a trademark of Ireland, stepping into the line of the export goods of the country, thus also creating job opportunities for the dancers. However, one can see the further codification of Irish dance as an art form through this artistic manifestation in the show. The dance form, as well as the individual life strategies of the dancers, are reshaped by the demands of the show. The same trend is being explored by the Chinese researcher Jiang Yan-rong among the community of young entertainers of Wa ethnic group of Yunnan province, and by the dancer-cum-explorer from Argentina, Grit Kirstin Koeltzsch, on female artist-ethnographers in the 20<sup>th</sup> century. The papers of these scholars we publish in this issue.

The study of the mechanism of emergence of the artistic communities could provide us with anthropological information about the current situation, insights into their social and artistic potential, and a possible scenario of the future of the art forms.

Uncertainty is one of the most common challenges of most traditional artistic communities whose social profile was formed long back, in a different historical epoch. Some of them still exist today in several — however, not all countries of the world, although quite often they belong to the vanishing art forms, even in such a country as India. Yet, hope for future is another important feature of all artists of the world.

## Sources

FM — Fieldwork material collected by the author; fieldwork data (observations, talks, and interviews) are fixed in the dairies.

## References

- Brandon, J. R. 1993. *The Cambridge Guide to Asian Theatre*. Cambridge: Cambridge University Press. 253 p.
- Butler Schofield, K. 2023. *Music and Musicians in Late Mughal India. Histories of the Ephemeral, 1748–1858*. Cambridge: Cambridge University Press. 306 p.
- Chakravorty, P., and N. Gupta (eds.). 2010. *Dance Matters. Performing India*. New York; New Delhi: Routledge. 332 p.
- Chakravorty, P., and N. Gupta (eds.). 2018. *Dance Matters Too. Markets, Memories, Identities*. London, New York: Routledge. 338 p.
- Desai, S. R. 1972. *Bhavāī. A Medieval Form of Ancient Indian Dramatic Art (Natyā) as Prevalent in Gujarat*. Ahmedabad: Gujarat Vidyapith. 648 p.
- Emigh, J. 2003. *Bhavāī. South Asian Folklore: An Encyclopedia*, ed. by M. A. Mills, P. J. Claus, S. Diamond. New York, London. 740 p.
- Gaston, A.-M. 1996. *Bharata Natyam: From Temple to Theatre*. New Delhi: Manohar. 403 p.
- Jhala, J. 2009. The Taragada Bhavaiya Contribution to the Making of Hindu Identity in Saurashtra. In *Popular Culture in a Globalised India*, ed. by M. Gokulsing, W. Dissanayake. London: Routledge. 69–81.
- Kirparam, B. (1901) 1988. *Hindu Castes and Tribes of Gujarat*. Vol. I. Ed. by J. Campbell (Originally published in 1901 as: Gazette of the Bombay Presidency. Vol. IX. Part I: Gujarat population: Hindus). Gurgaon. 594 p.
- Kothari, S. 1989. *Kathak. Indian Classical Dance Art*. New Delhi: Abhinav Publication. 234 p.
- Kramrisch, S. 1956. Artist, Patron and Public in India. *The Journal of Asian Studies* 15(3): 335–342.
- O'Shea, J. 2005. Rukmini Devi: Rethinking the Classical. In *Rukmini Devi Arundale: A Visionary Architect of Indian Culture and the Performing Arts*, ed by A. Meduri. New Delhi: Motilal Banarasidas. 225–245.
- Ryzhakova, S. 2024. Trance and Spirit-Possession: Reflections on the daivārādhana Tradition of Tuḷunādu, India. In *Ideas of Possession. Interdisciplinary and Transcultural Perspectives*, ed. by N. M. Bauer, J. A. Doole. Oxford: Oxford University Press. 232–249.
- Sarkar Munshi, U., and S. Burridge (eds.). 2011. *Traversing Tradition. Celebrating Dance in India*. London, New York, New Delhi: Routledge. 348 p.
- Schechner, R. 1985. *Between Theatre and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 342 p.
- Soneji, D. 2012. *Unfinished Gestures. Devadasis, Memory, and Modernity in South India*. Chicago: The University of Chicago Press. 312 p.
- Vatsyayan, K. 1998. The Crafting of Institutions. In *Independent India: First Fifty Years*, ed. by H. Karlekar. Delhi: Oxford University Press. 489–503.
- Walker, M. E. 2014. *India's Kathak Dance in Historical Perspective*. Farnham: Ashgate Publishing. SOAS Musicology Series. 174 p.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/53-71

Original Article

© Jiang Yan-rong

## ARTISTIC TRADITIONS AND CONTEMPORARY DEVELOPMENT OF THE STAGE PERFORMANCE PRACTICES AMONG WA (YUNNAN PROVINCE, CHINA)

*This paper investigates the market dynamics and social mobility of the Wa entertainers, who are involved in music, dance, and other performing arts within China's contemporary urban cultural tourism sector. Unlike intangible cultural heritage bearers, who are often elderly, the Wa entertainer community predominantly comprises young members from their own ethnic group. Through a series of oral history interviews and participant observation conducted by the author in Mashan Village, Yunnan Province (a primary source of the Wa artists) and Kunming City (a major destination), the study uncovers the diversity within the community. Key findings indicate that the living conditions and lifestyle choices of the Wa entertainers not only affect the vitality of the Wa song-and-dance performing arts scene but also the broader development of the ethnic group, given the dual embeddedness of the Wa artists in both urban and rural settings. To foster transformative growth among the Wa entertainers, the study proposes strategies that include transitioning from a live to a mediated performance, shifting from off-site professional endeavors to local artistic community integration, and increasing government investment in human capital, all while preserving traditional apprenticeship systems.*

**Keywords:** *Wa entertainers, performing arts field, cultural capitalization, social mobility, urban and rural areas, China*

**Author Info:** Jiang Yan-rong — Ph.D. Candidate in Ethnology, School of Ethnology and Sociology, Yunnan University (182 Yuhua Campus, Yunnan University, 121 Street, Wuhua District, Kunming City, Yunnan Province, China). E-mail: [125177727@qq.com](mailto:125177727@qq.com)

**For citation:** Jiang Yan-rong. 2025. Artistic Traditions and Contemporary Development of the Stage Performance Practices Among Wa (Yunnan Province, China). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 53–71.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/53-71

Научная статья

© Цзян Янь-жун

## ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОЕ РАЗВИТИЕ СЦЕНИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ НАРОДА ВА (ПРОВИНЦИЯ ЮНЬНАНЬ, КИТАЙ)

*В данной статье исследуется динамика рынка и социальная мобильность артистов народа ва (провинция Юньнань, Китай), которые занимаются музыкой, танцами и другими исполнительскими видами искусства в современном секторе городского культурного туризма Китая. В отличие от носителей нематериального культурного наследия, которые часто являются пожилыми людьми, сообщество артистов ва преимущественно состоит из молодых представителей своей этнической группы. Благодаря серии устных интервью и наблюдениям, проведенным автором в деревне Машань, провинция Юньнань (основной источник артистов ва) и городе Куньмин, исследование раскрывает значительное разнообразие направлений деятельности в сообществе артистов ва. Основные выводы показывают, что условия и образ жизни артистов ва влияют не только на жизнеспособность исполнительского искусства песни и танца, но и на развитие этой этнической группы в более широком плане, учитывая двойственную принадлежность артистов ва как к городской, так и к сельской среде. Чтобы способствовать творческому и социальному росту артистов ва, исследование предлагает стратегии, которые бы включали переход от живого выступления к опосредованному, переход от профессиональной деятельности за пределами площадки к интеграции местного художественного сообщества, а также к увеличению государственных инвестиций в человеческий капитал при сохранении традиционных систем ученичества.*

**Ключевые слова:** артисты ва, сфера исполнительских искусств, культурная капитализация, социальная мобильность, городские и сельские районы, Китай

**Ссылка при цитировании:** Цзян Янь-жун Художественные традиции и современное развитие сценической практики народа Ва (провинция Юньнань, Китай) // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 53–71.

### Introduction

The Wa, a time-honored transboundary ethnic group rooted in China's southwestern frontier, trace their lineage back to the ancient Pu people. Their language falls within the Mon-Khmer family within the Austroasiatic language system. Globally, Wa communities are present in Myanmar, Thailand, and Laos, with a marked concentration in northern Myanmar. Focusing on China, prior to the nation's founding in 1949, the Wa were solely

---

Цзян Янь-жун — кандидат этнологии, Школа этнологии и социологии Юньнаньского университета (182 Yuhua Campus, Yunnan University, 121 Street, Wuhua District, Kunming City, Yunnan Province, China). E-mail: [125177727@qq.com](mailto:125177727@qq.com)



Fig. 1. The Wa ethnic rock band performs at a music bar in Kunming, Yunnan.  
Photo by the author, 2023

found in Yunnan Province, residing in the Awa Mountain Area, a rich, subtropical region with complex geology. Since the establishment of the People's Republic of China, Wa individuals have migrated to other parts of the country through a variety of social channels. As highlighted in the Wa genesis narrative *Si Mgang Lih*, the pivotal moment that signified the Wa people's evolution into a civilized society, distinct from the animal world, was when they ventured out from Si Mgang, founded villages, cultivated the land, and embarked upon additional migrations.<sup>1</sup> Similar to the era of their ancestors, the new generation of Wa people is also "re-emerging from Si Mgang" to survive and develop. One of the groups worth our attention is the Wa young artists.

Since the 1990s, with the rapid development of China's cultural industry, Wa folk songs and dances have gradually stepped out of the Awa Mountain. They are loved by the vast audience for their original natural charm and unrestrained style. In the process of many visits to Ximeng Wa Autonomous County, Pu'er City, Yunnan Province, we found that the key to the good situation of the inheritance, innovation, and dissemination of Wa singing and dancing culture is that it has a heterogeneous but relatively complete inheritance group and system. In addition to inheritors at all levels of traditional music and dance projects under the state-led intangible cultural heritage system, as well as professional ethnic art troupes such as the Ximeng Ethnic Culture Team (the former Ximeng County Ethnic Song and Dance Troupe), there are also a group of market-oriented young artists who are active-

<sup>1</sup> *Si Mgang Lih* is the creation epic of the Wa people in Yunnan province, China. "Si Mgang" refers to the cave or gourd involved in the origin of human beings, while "Lih" means "come out" among each branch of the Wa people. It can be roughly divided into two different texts: "Man Out from the Cave" of the Wa branch and "Man Out from the Gourd" of the Burao branch.



Fig. 2. The band members perform wearing costumes that strongly reflect the Wa ethnic visual style. Photo by the author, 2023

ly inheriting the Wa ethnic song and dance culture. In terms of music, several well-known musicians with international influence have emerged, such as *Amei*, *Si Mgang Lih Band*, *Kawa Band*, *NZBZ*, etc., forming innovative musical genres such as “Yunnan Reggae”, “Border Rap”, and “Roots Rock”. Regarding dance, the large-scale musical drama *Wa Tribe*, compiled and created by the Ximeng Ethnic Culture Team in 2011, entered China’s premier art palace — the China National Centre for the Performing Arts, held two special performances, and toured in 7 provinces and 11 cities. In addition to these artists who have made certain professional achievements, more of my young Wa friends provide performance services in the field of entertainment, especially in the leisure and sightseeing activities in theme parks, tourist attractions, and other places. To refer to the difference between them and the above people, I call them “the Wa entertainers”. Their main export places are Cangyuan Wa Autonomous County and Ximeng Wa Autonomous County.

Unlike the artists engaged in the state-led intangible cultural heritage system (Wang, Zhang 2022), these Wa artists are mainly young people. The new generation serves as the primary performers in the cultural tourism industry, traversing vast distances and continuously engaging with mainstream culture. Unlike residents who have not ventured beyond their hometowns, these young artists amass substantial economic, social, and cultural capital. Most notably, while they rely heavily on the social networks of their home region, their livelihood and economic activities take place in the bustling markets of Chinese cultural tourism—primarily in metropolises like Beijing, Shanghai, Guangdong, Shenzhen, and other eastern coastal cities (Wu 2020). The seasonal migration of this youth cohort between urban and rural areas naturally engenders a “dual embeddedness” across economic, social, and cultural spectrums, linking cities and villages. Due to the industry’s age constraints, these



individuals are poised to return to their roots, positioning them as pragmatic agents in rural revitalization efforts.

However, the current survival situation of the Wa entertainers is undoubtedly worrying. Based on the field theory, Chen Yan pointed out the problems in this field: “The disorderly development leads to chaotic admission; the lack of capital restricts the sustainable development of song and dance art; the exit reasons are different, so it is difficult to finish well” (Chen 2022). It should not be ignored that COVID-19 forced many Wa artists to stay at home for a long time, and then they had to deal with a market environment radically different from the one before the outbreak. According to the estimates of industry insiders, as far as Ximeng County is concerned, the number of Wa entertainers performing in scenic spots is now less than 100.

Many questions have prompted us to explore in depth: What are the origins of the Wa performing arts industry and its driving force and operational logic in different periods? What are their living conditions in the city? What kind of impact have they had on their hometowns after returning home? Against the background of China’s rural revitalization strategy, how should this group transform in the face of the industry’s uncertainty?

This study is based on a long-term survey of the Wa entertainers in Mashan Village, Mengka Town, Ximeng Wa Autonomous County, Pu’er City, Yunnan Province, China. In June 2021 and during the Spring Festival of 2022, I conducted fieldwork in Yongye Village (a subgroup of Masan Village), focusing on the lives of returning Wa entertainers in the community. In addition to an in-depth understanding of their daily life through participant observation, I also interviewed members of the community for personal life histories as an auxiliary research means. Such a combination of methods was not just a compromise under COVID-19, but I also believe that “in most cases, memories are explanatory. This means that not merely unconsciously reorganizing events, individuals change them by mentioning certain things to bring them back to memory. Even the simplest description contains



*Fig. 3. A Wa ethnic artist performs a welcoming act at the entrance of a restaurant in Pu'er, Yunnan.*

Photo by the author, 2023

beliefs and symbols shared by the community” (*Hoppál* 2020: 52) Personal life histories reveal fragments of history, and comparing them and identifying what they have in common makes it possible to link the lives of the same community in different times and spaces, and thus identify the key characteristics and patterns of behavior in a specific historical period.

There are 57 households and 216 residents in Yongye Village. After household surveys and interviews, it is estimated that 60 people, or 27.8% of the total population, have been engaged in the Wa performing arts industry. This study conducted in-depth interviews with 31 Wa entertainers, including members of the older, middle-aged, and younger generations, to understand their living conditions within and outside of the village community across various historical periods. At the same time, interviews were conducted with the head of the Ethnic Song and Dance Troupe of the Ximeng County Culture and Tourism Bureau to gain insights into the local government’s attitude and policies towards this industry. In subsequent research, I observed Wa entertainers performing at the Yunnan Ethnic Village (a vibrant cultural park), ethnic restaurants, and non-heritage bazaars in Kunming City, Yunnan Province, to further explore their urban lifestyles and working conditions. This research not only relied on oral data but also drew upon local archives and news reports for additional contextual information.

### **How the Wa Performing Art Industry Came into Being?**

According to a survey conducted by the Cultural and Tourism Department of Ximeng County, since the early 1990s, a total of three batches of peasants in Ximeng County have left their villages to engage in the Wa performing art industry. The first group of Wa entertainers was organized by the Ximeng County government to perform in the “Wa Village”, a folk village type attraction in the China Folk Culture Villages belonging to Shenzhen Splendid China Development Co., Ltd. Shenzhen Splendid China Folk Village is a two-part theme park, combining “Splendid China” and “Chinese Folk Culture Villages” and realized the two parks as one in 2003. Because “Splendid China breaks through the original amusement park’s construction concept, innovates the original amusement park’s entertainment mode, and introduces the cultural theme that the amusement park does not have” (*Dong* 2016), it creates the miracle of “big investment, big output, fast recovery” of the tourist attraction, and is regarded as the milestone of China’s theme parks. Its success triggered the first round of theme park investment and construction fever.

The Chinese Folk Culture Villages opened in October 1991 and was the landing place for the first group of Wa entertainers in Ximeng County. The Chinese Folk Culture Villages is the first large-scale cultural tour area in China, which gathers folk buildings, folk customs, and folk arts of various ethnic groups in one park. There are 22 villages in the typical ethnic style built in a 1:1 ratio, and “Wa Village” is one of them. In 1993, to fill up the content of the ethnic performance of the “Wa Village”, and the company hoped that “the Wa Village would be a place for the Wa people”, Ximeng County organized 20 to 30 Wa entertainers to perform specially arranged programs that could show ethnic characteristics and flavors, and one of the well-known ones was the Magical Awa Mountain. After accumulating some experience in the folk village, the members of this group of Wa entertainers spread out to various places and gradually became the leaders of the performing arts teams in various scenic spots.

The great success of Shenzhen Splendid China Folk Village marked the formal entry of China’s tourism industry into the “theme park era”. During this period, several “ethnic villages”, “style parks”, “expo parks” and other “folk village” type tourism products have sprung





Fig. 4. One of the pioneering Wa entertainers from Mashan Village who ventured out to perform is now teaching his grandson to play the Wa flute. Photo by the author, 2022

up. The mode of “artificial landscape & folk performance” not only meets the static viewing needs of tourists but also lets them participate dynamically. Thus, this approach was quickly copied by many places at a time when there was a relative shortage of tourism products. In this context, the demand for the Wa entertainers in the scenic spots has surged. At the same time, the Wa people seem to possess natural talents in singing and dancing, making them popular among tourists and valuable to investors in scenic areas. From 1993 to 2002, the Wa entertainers who had entered the industry first began to recruit a large number of youths of the same ethnicity to enter the industry, and they gradually grew up to become the organizers and operators of the performance teams. When recruiting new members, they would give priority to their family members, that is, close relatives and in-laws, and then extend to the same clan, village, hometown, and other friends. There is no special age limit, but the co-ethnicity is the premise. According to the participants, the key reason was the deep skin color characteristic of the Wa. Like other Mon-Khmer-speaking groups, the Wa are mostly dark-skinned. At that time, the Wa was not well known to most domestic Chinese travelers, and some tourists were even startled when they occasionally heard the Wa performers speak Yunnan dialect or Mandarin because they mistook them for foreigners. When they learn that these people are actually Chinese, tourists often ask, “Are there any Wa people among the 56 ethnic groups in China?” In this case, the Wa’s distinctive physical characteristics have become a symbol of “exoticism”, making them the main selling points and recruitment conditions (Fiskesjö 2015: 497–523).

According to the recollection of the participants at that time, most of the young Wa entertainers were hired to play the roles of Africans, Maoris, and Amerindians. The only exception was Shenzhen Splendid China, where the “Chinese Wa” brand name was openly displayed. In 2002, in the “Window of the World”, an exotic theme park with “Give me a day, I give

you a world” as the slogan, the staff responsible for the African, Maori and American Indian culture performances were all Wa people. Among them, more than 20 people dance African, and more than 10 people dance Maori. Thus, at this stage, theme park investors were not investing in Wa culture, but in its commercial potential — they were gradually realizing that the “exotic” Wa culture had some market potential (*Fiskesjö* 2015: 497–523).

The first decade of the 20th century was an important period of China’s reforms, opening up, and modernization drive. Under the requirements of economic transformation, “various inherited and even new festival symbols strongly focus on their economic role, which is a new phenomenon in the economy of ethnic minorities” (*Ma* 2001a). In order to promote economic development, in Ximeng Wa Autonomous County, the county Party Committee and government held the first “Yunnan Ximeng Wa Wooden Drum Festival” from April 10 to 12, 2003. During the festival, a large-scale art performance was held, which consisted of the folk performance of the Wa villages and a bonfire party. In 2004, it was renamed “China Wa Wooden Drum Festival”, which would be held from April 11 to 13 every year. Although the activities within each festival are different, each township village has to show a song and a dance. This provides a field for folk artists to perform songs and dances, resulting in representative literary and artistic works composed, directed, and performed by folk artists.

Sai, a provincial non-genetic inheritor from Mashan Village, Mengka Town, Ximeng County, has learned and created the Wa dance by himself since he became the leader of the village literature and art team at the age of 18. He expressed the contents of his production and life in the form of dance. The modified “Wooden Drum” added performance movements such as fist clenching, foot stamping, leg lifting, front lifting, and hair shaking, which further enriched the form and dance vocabulary. He has participated in the “Wooden Drum Festival”, rural amateur performance competitions and other cultural activities. At the same time, he led the team to perform in Beijing, Fujian, Shanghai, Chongqing, Jiangxi, Hebei, and other places, making it the first batch of artists to leave their hometown for performance.

The personal practice of Sai’s Ethnic Culture capitalization shows that the new ethnic festival represented by the Wa Wooden Drum Festival promotes the development of the Wa performing art industry at two levels. First, economic interests drive local governments, local enterprises, and cultural holders to more actively explore national cultural resources, including singing and dancing, and develop them into demonstrative tourism products, so as to obtain more economic income. The second is to guide the change of values. The cultural festivals attract a lot of people, make the cultural holders fully realize their own cultural value, and meet the needs of modern tourism consumption. “The expansion of the scope of sending and receiving of festival symbols makes it possible, first of all, to overcome narrow ethnocentrism, and, more importantly, to enable people from other ethnic groups, outsiders, and foreigners to better integrate into the cultures of these nations. It not only understands the culture of these nations, but also understands the huge potential economic resources of these nations from the process of receiving information, which can lead to the investment of real and potential economic capital and the establishment of new development models” (*Ma* 2001b). As the economic and social impact of the Wooden Drum Festival continues to expand, the government, companies, and tourists are paying more and more attention to Wa culture, triggering a positive interaction between ethnic culture and tourism development. Specifically, tourism venues began to hire Wa entertainers to rehearse Wa songs and dances for special performances. Despite the limitations on the scale of the tourist attractions and labor costs, the Wa en-

tertainers needed to learn many forms of songs and dances at the same time, including the folk songs and dances of other ethnic groups in China such as the Tibetans, Zhuang, and Miao, as well as foreign dances such as the Hawaiian hula and street dances. However, nowadays tourists can already distinguish, recognize, and appreciate Wa folk songs and dances. The Wa entertainers also regarded these studies as a self-improvement. At this point, the Wa performing art industry became a new social reality, achieved through a combination of state support (i.e., state support for cultural development that benefits the nation) and the economic process of transforming cultural matters into new commodities (i.e., the capitalization of national culture).

In August 2014, the original Wa musical drama Wa Tribe was successfully performed at the China National Center for the Performing Arts. The Ximeng County Ethnic Culture Team became the first county-level ethnic culture team to enter the highest art palace in China. In the same year, with the support of the Ximeng County Government, Ximeng Wa Tribe Culture Co., Ltd. was formally established, responsible for organizing the training of Wa singing and dance performances, and delivering performers to major scenic spots such as “Window of the World” in Shenzhen, Beijing Happy Valley, and Yunnan Ethnic Village. However, in addition to the human resources platform of “Wa Mountain Song and Dance”, which the Ximeng County government hopes to rely on the Ximeng Wa Tribal Culture Co., Ltd., more and more formal organizations and informal groups are “entering”.

In this industry, formal organizations are registered enterprises, while informal organizations adopt a business model similar to small workshops, which industry insiders call “team” or “art troupe”. Such groups are usually formed by an original artist who is familiar with the routines of performances, has certain choreography skills, and contacts with the boss of the scenic spot. Such people are often known as “captains”, plus several relatives as core members. With the relationship with the owner or the person in charge of the scenic spot, the captain can know the requirements of the scenic spot for the number of people and the requirements of the program content, and can recruit, train and select the team members in his or her hometown as needed.

Former Wa artists working alone provide opportunities for new people to join. Xiao Long, a Wa girl from Man Village, is 25 years old and has seven brothers and sisters. After graduating from primary school at the age of 14, she never continued to study because her family could not afford her tuition fees. In order to provide for her brother to go to school, she got acquainted with the then captain Yang Jie through the introduction of her hometown, and he encouraged her to go out to perform. Her monthly salary has risen from 600 yuan to around 5,000 yuan today.

However, such an informal economy, which relies on the gradual expansion of interpersonal networks, is not yet well regulated, thus facing many challenges in the business process. According to the captain Yang Jie, the current problems are: being unable to provide formal invoice to the customer, to receive the public account transfer; to handle the performance certificate (he often can only choose to cooperate with private investment scenic spots); to sign labor contract with entertainers, and to purchase accident insurance for them. The captain of China, however, must handle all the affairs of the “big family” like a “parent”, but in addition to getting the same salary as the artists, he will only get a small bonus, which usually depends on the number of artists.

Under such circumstances, these teams often encounter various risks, especially once the scenic spot defaults on the travel allowance and the wages — in this case the team

can go bankrupt and dissolve because of the low liquidity, often forcing the Wa artists to resign, job-hop or even change careers. According to the author's statistics, the average working period of entertainers in Mashan Village is 7.3 years, within which they have to change several jobs. Few people can be engaged in performance until retirement.

As an informal economy, the Wa performing art industry, in addition to its own internal defects, also has a subtle competition-cooperative relationship with the formal economy. The Ximeng Ethnic Culture Team (the former Ximeng County Ethnic Song and Dance Troupe) was founded in 1965. It is a performance group specializing in singing and dancing art performance with financial appropriation. It is now a public institution under the Bureau of Culture and Tourism of Ximeng County. The team is responsible for the important tasks of inheriting and carrying forward the traditional culture of the Wa people and meeting their growing cultural needs. The specific responsibilities include creation, performance, publicity and training of artistic talents. The Ximeng Ethnic Culture Team has created and arranged a large number of artistic performance products featuring Wa culture, which have won many awards in various competitions, and has been invited to perform in major cities at home and abroad. In addition, the troupe also trained a large number of ethnic singing and dancing talents with creative ability; some of the Wa artists who later underwent market-oriented transformation initially worked in the troupe.

Initially, song and dance works were taught to artists through training, and the troupe did not restrict their use of copyright. However, during the market-oriented performance, the Wa entertainers had to add some acrobatics and entertainment effects in order to give the show more visual impact. This practice is seen by the troupe as a distortion of the traditional Wa culture. The troupe and the Wa entertainers face different "stages", that is, perform for different audience groups. The differences in approach have led the troupe to temporarily withdraw the right to use their own dance and accompaniment music.

Exploring the development of the Wa performing arts industry since the early 1990s, and comparing the driving force and operation logic in different periods, we can identify the development difficulties and potential crises encountered by the industry. The defects of the informal economy itself and the lack of overall planning for this informal economy have led to a certain degree of chaos in the industry, resulting in great uncertainty in the work and life of the Wa entertainers. However, the Wa artists are mostly young people of their own ethnicity. They are not only the actors of this region, but also the inheritors of their own culture. In the face of expanding social communication, their living state and lifestyle are not only crucial for the survival of the Wa performance art industry, but also intimately tied to the development of the ethnic community, which urgently requires our attention.

### **Community Life and Symbol Interaction**

The Wa entertainers generally graduate from junior high school, aged about 16 or 17, and enter inland cities. This period is a critical stage for them to shape their personal values and norms of conduct. In a completely different cultural environment, the Wa youth must actively participate in community life in order to establish a foothold as soon as possible. For those Wa entertainers who work in the scenic area, the art troupe provides them with the basic framework of social life. Under the premise of preserving their cultural traditions, the art troupe enables them to play the reference and expressive function of cultural symbols, thus playing a decisive role in organizing the community life of the Wa entertainers.

The activities around the performance are the center of the social life of the art troupe members. Weekends and legal holidays are often the concentrated periods of performance activities thus the labor and leisure time of Wa artists is reversed compared to that of ordinary people. Therefore, they generally do not set a fixed rest day, but use a shift system for rest and work arrangements as needed.

The daily performance is arranged according to the number of visitors to the park. For example, since the opening hour, one performance is performed every half an hour, each lasting one hour. An average of 5–6 performances per day is normal. In addition to the stage performances, the artists also need to receive daily training. The training mainly consists of working on physical fitness, flexibility, and rehearsals of commercial performances. The physical labor paid by entertainers to ensure the smooth completion of the performance is hard. A Wa girl recalled that after joining the troupe, she had to get up at 5 am to run, practice, then perform, often exhausted at the end of the day. When there is no performance arrangement, the art troupe adopts a closed management and participants have to ask for leave to go out. Also because the scenic area is generally located in the suburbs at a certain distance from the downtown area, the interpersonal communication is limited between the art troupe and colleagues, leaders and audience in the scenic area. Even so, these young people have far more contacts than their peers in the village society, and they constantly strive to expand their interpersonal relationships by organizing community activities and gatherings.

The young Wa people get together from time to time. These gatherings may be spontaneous or specifically organized, either private or public, for recreational or cultural purposes. The analysis of these social activities helps us to explore whether the characteristics and functions correspond to the traditional customs in the village, and how the Wa youth



*Fig. 5. The "Yuwo" Wa art troupe is performing live in the village.  
Photo by the author, 2022*



in the “cultural enclave” can establish contact with other ethnic colleagues and friends through the cultural strategy of symbol exchange and meaning sharing.

The most important public social event is the festival. The older generation of the Wa entertainers in Mashan Village recalled the New Rice Festival they had outside. The New Rice Festival is a traditional festival shared by the Wa, Lahu, and Dai ethnic groups in Ximeng County. The time for the New Rice Festival is set on the 14th to 16th of the eighth lunar month of each year. Generally, every family in the Wa village will choose a “good day” according to their rice maturity, and go to the field to pick up new crops and make rice porridge. For the Wa artists outside, the time for the festival is not fixed. Generally, they find a rest day in the eighth month of the lunar calendar and cook porridge with the new rice that their family members specially sent to them. This act is intended to taste new rice with the family members so that it can protect their peace and happiness outside. However, the latest generation of the Wa entertainers no longer celebrate the New Rice Festival, but mainly celebrate Chinese traditional festivals such as the Spring Festival, the Dragon Boat Festival, and the Mid-Autumn Festival. Part of the reason is that the elders in the family are not around to host the sacrificial ceremony. Thus, the festivals of all kinds tend to be consistent. More importantly, “These festivals are celebrated by everyone, and if we invite them, our colleagues and even our bosses will spend them with us.” In other words, shared festivals achieve social communication in expanded interactions, in which symbols from different cultural backgrounds work together and constantly interact, forming a complex structure and rich library of elements.

Let us take The Spring Festival as an example. First, the Wa Youth will choose a place to build firewood stoves and fires. Experienced scenic owners usually set up a small kitchen for ethnic minority employees. There is often an open space in front of the kitchen, which can be used for singing and dancing activities. The Festival begins with food preparation — food is the most important part of the gathering, which is not different from what we observed during the Spring festival in Mashan village, but in the village, given the demand for meat such as cooking porridge and roast, people often choose to slaughter domestic pigs as food supplies. The Wa entertainers cannot do this, so they will go to the market to buy pork and chicken, as well as various frozen skewers for convenient barbecue. Porridge is the most typical Wa dish. Cooking rice, meat, vegetables, and salt into a pot of thick porridge, is essential for festivals and entertaining guests. I have eaten chicken porridge, pork porridge, beef sausage porridge, vegetable porridge, and pickles porridge in Mashan village. Whether in Wa villages or cities, “ethnic cuisine is one of the few things that have brought communities together” (Hoppál 2020: 137) Even for those young people who left home, they don’t do the ceremony, but remember all kinds of porridge dishes, production process and taste, and share them in colleagues, friends’ birthday parties or wedding ceremonies, clearly showing that the food code is one of the main characteristics of this kind of social activities. For the group, sharing a traditional diet “makes every member of the group feel involved in the tradition”. Furthermore, recalling the “taste of hometown” alleviates the cultural shock when adapting to the city culture and other cultures; for people with different cultural backgrounds, eating habits are the “symbol code” of the group most easy to perceive and identify (Hoppál 2020: 138). When entertainers communicate with people from other cultural backgrounds, ethnic dishes such as Wa porridge and barbecue “have the significance of culture and provide a way for outsiders to explain culture” (Zheng 2017). More importantly, in this process, the Wa artists not only accept it but even consciously simplify or choose the form of sharing in the



Fig. 6. The Single-String Lyre performance team is rehearsing. Photo by the author, 2022

interaction with the outsiders. For example, the Wa people like to eat spicy food. In addition to ginger, garlic, coriander, and citronella, there are special ingredients in porridge and barbecue, such as wild pepper, usually planted in the front and back of the house, which is the source of the special aroma of Wa cuisine. This is a necessary item for the Wa artists when they leave home. But in city parties, to adapt to more people's tastes, they choose to use fewer chili peppers, not stimulating wild pepper, or dressing alone, rather than adding dipping while cooking as in the village. So food does not have to be very authentic, improvements and innovations are acceptable because it is symbolic.

Culture has inheritance and transmission. Ethnosemiotics claims that, in order to steadily transmit unique information, specific cultures will use multiple symbols at the same time: "The diversity and simultaneous use of codes are the universal characteristics of culture" (Xia *Xun-xiang* 2020). In festival activities, we can observe the juxtaposition of various codes, such as diet, language, body, spatial relationship patterns, etc. These codes alternate with each other and jointly shape the structural characteristics of festival activities. At the same time, in some links, the importance of a particular code is highlighted.

Another cultural symbol that cannot be ignored in the Spring Festival gathering of young Wa people is music. When preparing food, someone plays the music on a trolley stereo, the playlist includes Yunnan Reggae (especially the music of the Wa *Kawa*, *Perman* and other bands), electric music (short video soundtracks of the Wa celebrities on Kuaishou and TikTok) and Wa pop music. These are the new forms of Wa music, but no traditional Wa tone can be heard.

After food, singing and dancing as the code of the body becomes important. Usually, the Wa youth use their mobile phones to connect to the Bluetooth stereo to play pop

songs and sing with microphones. The singing code and the dancing code are constantly switched. When they are in a mood, they will also dance other ethnic dances they have learned in daily rehearsals, such as the lyrical Tibetan dance *Zhuoma*, which is often used as a supplement between the intense rhythms of the Wa dance.

In the community activities of the Wa entertainers, several codes of food, music, singing, and dance most often participate in the symbolic construction of nationality and identity and the exchange of symbols among different cultures. More precisely, these traditions are often consciously selected as expressions of ethnicity, and only a few cultural elements are needed to gain symbolism in the new cultural environment.

The daily practice of the Wa entertainers constantly reproduces this model, which mainly transforms the function of cultural symbols from condensing the emotions within the community to the representation of external expression, and becomes a new source of pride. We can say that this is the “self-reference system” (Luhmann 2006: 37–57), where the system produces its own operation and allows the system to continue to operate. But at the same time, the system is not totally closed: “If the new elements are not within the system, the system will be open to the environment, bring the new elements into the system, and the system boundary will be widened outward” (Xing, Huang 2021).

### Dual Embedding between Urban and Rural Areas

Previous studies on rural floating populations in economic anthropology have predominantly focused on issues of de-embedding and cultural change. However, in the case of the Wa entertainers we observe that they are not merely unable to disengage from their local society; rather, they are doubly embedded into it due to their reliance on local social ties. This ultimately manifests as a dual embedding between urban and rural areas, embodied in economic, relational, and cultural dimensions. Primarily, we encounter economic embedding. The Wa performing arts industry emerged as a means of livelihood and an ethnic economic model crafted by certain Wa individuals amid the burgeoning cultural tourism sector in the 1990s—a pivotal era of economic transformation in China. They capitalize on their “experience-near” insights (Geertz 1983), particularly their embodied experiences in music and dance, resonating with the outsider perception that “ethnic minorities are naturally gifted in singing and dancing.” Therefore, the industry itself exemplifies the embedding of the economy within culture. More specifically, as an export-oriented economic activity, economic embedding is evident in the urban lives of the Wa entertainers, reflected in aspects like economic income and consumption patterns. Conversely, the embedding extends in the opposite direction, notably manifested when Wa artists who earn income in cities remit savings to their kin residing in their hometowns. This forms a crucial component of household wage income.

Secondly, relationship embedding is evident in the urban context through the formation of a “cultural enclave” (Castile, Kushner 1981: 203–204) by the Wa entertainers. This enclave, a heterogeneous cultural island within the urban social landscape, operates as a both closed and open system. Its closure is rooted in the preservation of distinct cultural traits such as language, diet, music, and dance, fostering a community that mirrors their native culture. This results in a relatively isolated space where members easily cultivate a sense of trust and security. For instance, when a Wa girl, Ye, tried to connect with someone outside her troupe, she was discouraged by the leader due to a general distrust of outsid-



ers. A case in point is Wa youth Kan, who once left the group to pursue solo performance ventures in bars, dance halls, and other small venues, a phase he referred to as “rushing”. However, upon suffering financial setbacks, he was welcomed back into the fold by the former leader, illustrating the supportive nature of the enclave, acting as a safety net for its members during times of hardship. On the other hand, the openness of the enclave is demonstrated by its inevitable engagement with external influences such as corporate culture and urban society. The Wa entertainers actively integrate into urban life, as evidenced by their efforts to learn Mandarin despite restrictions. Moreover, respected leaders within the troupe forge personal connections with influential figures in the tourism industry.

In conclusion, the relationship embedding experienced by the Wa entertainers in urban settings showcases a complex interplay between closure and openness, further complicated by the inherent instability of the art troupe as an informal economic organization. Driven by the fluctuating tourism industry, the periodic relocation of these troupes between provinces and cities challenges the continuity of social relations, yet contributes to the community’s cohesion. The “cultural enclave” is not merely a self-contained bubble but a dynamic space that can function as a training ground for experiencing urban lifestyles, a platform for upward mobility, and a safety net when integrating into urban society.

In the countryside, the degree of relationship embedding is limited but also visible. This is mainly reflected in the social capital carried by the Wa entertainers “entering the countryside” to promote the construction and development of the original township and produce positive spillover effects. Through work, the experienced and active Wa entertainers can often accumulate a certain interpersonal network in the city, which can be effectively transformed into the related fields of rural areas and agricultural development under appropriate opportunities and conditions (Zhong, Jian 2010). A captain who has been in the industry for nearly 20 years told me that several scenic spot owners that she has cooperated with for a long time will come to Ximeng to support her work from time to time, and intend to invest in hotels in Mashan village. It can be seen that the addition of certain heterogeneous social capital carried by the returning Wa entertainers brings “the possible investment of economic capital and the establishment of new development models” (Ma 2001b) in the countryside.

Thirdly, cultural embedding involves the interplay between the village social culture that Wa artists bring into their urban workspaces and the urban and industrial cultures that permeate their original rural settings, driving changes in rural culture. From an ethnic semiotics perspective, cultural embedding is a constellation of symbolic incorporations, encompassing language, bodily expression, clothing, festivities, and customary practices. We’ve previously explored how the Wa entertainers employ diverse symbols to construct meaning within urban contexts, thereby elucidating their strategies for cultural embedding in urban environments. Here, our focus shifts to the reciprocal process of urban culture’s infiltration into Wa culture, highlighting the dynamic intercultural dialogue.

In terms of employment, the norms of the modern enterprise system represent a form of heterogeneous embedding for the Wa youth. Their rural lifestyle, characterized by autonomous control over work schedules, contrasts sharply with the regimented environment of the scenic areas, where they must adhere to strict timetables and closed management. Initially, most Wa entertainers feel constrained by this new structure, but over time, they adapt and come to respect the rules of modern enterprises. In their day-to-day interactions, the theme park setting creates a unique milieu for multi-ethnic coexistence in the city

(Peng 2016). Within this “backstage,” various ethnic groups engage in communication and exchange, each bearing its own symbolic system. These small ethnic “cultural enclaves” create a vibrant cultural space filled with diverse languages, complex ideas, and distinct customs, contrasting with the Mandarin-dominated urban culture. In this regard, the theme park functions as a “third space” (Bhabha 1994), enabling multiple cultures to interact and cross-reference each other. This facilitates a dialogue where cultures, despite their content differences and sharing formal similarities, can achieve mutual benefits and positive synergy, collectively enhancing their developmental potential (Ren 2008). The phenomenon of cultural coupling can also be reflected by observing the rural song and dance landscape. Songs and dances learned by the Wa entertainers from other ethnic groups in tourist spots are reintroduced to their home villages, enriching local performances and daily recreational activities. This cross-pollination not only enhances individual cultural capital but also diversifies the village’s song and dance repertoire.

In a word, the dual embedding of the Wa entertainers between cities and villages, on the one hand, constructs the economic and social structure based on ethnicity in the city, and provides a beneficial mechanism for their members to continuously seek suitable identity positioning between cities and villages; on the other hand, it can also be regarded as a way to integrate modernity into rural areas. The role of the Wa entertainers as a “cultural bridge” between urban and rural areas offers a critical foundation for exploring strategies for transformation and sustainable development. This is particularly pertinent for discussions around the implementation of China’s rural revitalization policy, which seeks to navigate the complexities and uncertainties faced by communities in transition.

### Discussion and Conclusions

Based on the level of engagement between young individuals and rural communities, certain academics segment rural youth into three distinct categories: urbanized youth who have fully integrated into urban life, migrant youth who have encountered urban life yet maintain links to their rural origins, and indigenous rural youth who have spent a significant portion of their lives in rural areas (Xia Zhu-zhi 2019). Typically, urbanized youth exhibit little inclination to revert to rural settings, whereas rural youth frequently confront challenges such as a weak sense of agency and a scarcity of resources.

The Wa entertainers, functioning as migrant workers who have not undergone full urbanization, have garnered significant economic, social, and human capital through their professional mobility. This accumulation serves as a pivotal latent resource for advancing the rural revitalization efforts within the regions inhabited by the Wa community. However, limited by the general low education level of practitioners and the inherent defects of the informal economy, this group still faces severe challenges in achieving development and transformation in a highly uncertain environment. To this end, this paper discusses three aspects: from offline to online performance, “one area, one industry” in the off-site to on-site, and government investment in human capital to further promote the transformation of the Wa entertainers’ group.

Let us analyze the first one, the shift from live performance to mediated performance. The COVID-19 pandemic has significantly disrupted urban tourism in China, leading to the suspension or digital adaptation of most live shows at tourist sites. As a result, the Wa entertainers, who once relied heavily on live performances for their income, faced

considerable constraints. During this time, numerous Wa artists returned to their rural homes, finding themselves unexpectedly confined to the countryside. In response, some Wa performers have leveraged their singing and dancing abilities to create “cloud-based” performances via new media platforms like short video apps and live streaming services, thereby visualizing and symbolizing their rural life experiences. Some of these individuals harnessed their accumulated fanbase and influence to generate income by promoting and selling rural agricultural products. Such media practices offer a novel and efficient pathway for the capital accumulation and career transformation of the Wa entertainers: they not only tap into various platform benefits and product sales for financial gain but also redefine their identities and roles through media engagement, transitioning from returning performers to online celebrities and ultimately evolving into “new farmers”. Although travel in China has largely shaken off the shackles of the pandemic, whether Wa ethnic artists will continue to maintain their media presence or return to live performance remains an open question requiring further investigation.

Another point is the motto “one area, one industry” in the shift of the performances from off-site to on-site venues. In the past, many Wa entertainers migrated from rural areas to the provincial capital of Kunming, and even to coastal cities in eastern China, in pursuit of greater opportunities. The new form of local industry emerging from their return is particularly noteworthy, as it concerns the future development and sense of belonging for these young individuals. For example, Mashan village, one of the export places of the Wa entertainers, occupies an important position in the history of the Wa at large. It is historically recognized as the first tribal settlement established by the Wa after they departed from Si Mgang. Today, owing to its abundant natural resources and the relatively intact preservation of the traditional Wa lifestyle, Mashan has the potential to evolve into a village with distinctive ethnic cultural features. Various levels of government have consecutively designated Mashan as a “National Key Village for Rural Tourism”, a “National Model Village for Ethnic Unity”, and a “Famous Tourism Village” in Yunnan province.

Driven by rural tourism, there is an obvious labor backflow trend in Mashan. Rural families diversify their income by hosting guests in their homes, thus combining farming activities with entertainment and education. Young people are selling Wa characteristic agricultural products and handicrafts through TikTok and other live-streaming platforms, while women have set up Wa Brocade cooperatives, which have successfully secured orders from many enterprises. Under the guidance of provincially recognized national intangible cultural heritage inheritors, the village has formed the “Yuwo” Wa art troupe and the Single-String Lyre performance ensemble; most of the members are the Wa entertainers who previously performed elsewhere. It can be seen that Mashan is at a critical juncture of transformation of the “one area, one industry” approach, moving from off-site to on-site. To achieve this transition and facilitate the return and stability of the Wa entertainers, it is essential to harness the synergistic power of mechanisms such as rural tourism, e-commerce, and the cultivation of farmer cooperatives, creating a supportive ecosystem that nurtures both cultural heritage and economic growth.

The next aspects are mentoring and human capital investment. As mentioned above, there are significant differences between the singing and dancing programs performed by the Wa entertainers and the “Wa tune” and the “circle dance” performed by the elderly people in the villages. These programs are carefully created by dedicated personnel and are characterized by intense rhythmic drums and exaggerated body movements. The series

of physical skills used by the Wa entertainers in their performance are mastered through pre-employment training. However, their learning style is still rooted in the traditional local inheritance mechanism, because the training still adopts the “mentoring” method, and its effectiveness is closely related to the physical sense that the Wa entertainers have long acquired in the village society.

The concept of “mentoring” underscores that the Wa entertainers typically learn without formal instruction from professional instructors, instead acquiring skills directly from seasoned performers. These experienced practitioners not only recruit newcomers to the field but also face the challenge of imparting their craft. Regarding dance learning, given its heavy reliance on bodily intuition, accurately emulating seasoned performers becomes crucial. Typically, the mentors will first exhibit the movements, elucidating the nuances of each gesture, before allowing learners to attempt them independently. Learners must meticulously recollect every detail of the mentor’s demonstration, paying close attention to nuanced body postures, gestures, and expressions. Through persistent refinement of their movements and stances, learners cultivate a personal “body sense” evolving into a deeply ingrained physical habit. This method of honing physical habits via imitation stands as the paramount technique for enhancing the human capital of the Wa entertainers.

However, the effectiveness of this learning method hinges on the availability of mentors and resources (Zhong, Jian 2010). Within the village society, the younger generation acquires singing and dancing skills through direct participation in festivals and ceremonies, emulating the elders—referred to as *dax* in the Wa language, signifying respect and seniority. Elders may not provide detailed explanations but are quick to correct mistakes and respond to inquiries. Despite being repeatedly asked questions, they remain patient, embodying the ideal mentorship role. Yet, the repertoire of traditional “Wa Tone” and “Circle Dance” is inherently limited. Through daily labor, the Wa people develop a wealth of embodied knowledge, manifesting as an intuitive understanding of rhythm, coordination, and more. For young Wa entertainers, these embodied experiences hold the potential to transform into tangible economic capital within the performance field, but they must align with the physical techniques demanded by the performance domain. Consequently, for ambitious Wa artists seeking personal growth and professional development, relying solely on inherited knowledge or individual experience proves insufficient. Therefore, investing in human capital for the Wa entertainers is paramount, with education serving as the primary avenue. Prior to leaving their hometowns, entertainers should be equipped with the support of governmental bodies with pertinent information and skill sets, facilitating their integration into performing groups. Tourism enterprises, in turn, bear responsibility for offering professional training opportunities to artists as a complement to traditional mentorship practices. It is incumbent upon governmental agencies to construct a platform tailored to the needs of the Wa entertainers, ensuring that the human capital amassed off-site is efficiently channeled back into rural and agricultural sectors. This would significantly contribute to rural revitalization, bearing profound strategic implications.

## References

- Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture* (2nd ed.). London, New York: Routledge. 440 p.
- Bi Deng-cheng, and Sui Ga. 2009. *Si Mgang Lih (the Creation Epic of Wa People)*. Kunming: Yunnan People’s Publishing House. 191 p.
- Castile, G. P., and G. Kushner, G. (eds.). 1981. *Persistent Peoples: Cultural Enclaves in Perspective*. Tucson: University of Arizona Press. 296 p.

- Chen Yan. 2022. Analysis of the Survival State of Wa Folk Song and Dance Artists under the Field Theory Perspective. *Beauty and Era* 2: 34–37.
- Dong Guan-zhi. 2016. Theme Park's World View and China's Ambition. *Tourism Planning and Design* 1: 44–55.
- Fiskesjö, M. 2015. Wa Grotesque: Headhunting Theme Parks and the Chinese Nostalgia for Primitive Contemporaries. *Ethnos* 80(4): 497–523. <https://doi.org/10.1080/00141844.2014.939100>
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, Inc. 244 p.
- Hoppál, M. 2020. *Ethnosemiotics: Approaches to the Study of Culture*. Beijing: Social Sciences Academic Press (China). 232 p.
- Luhmann, N. 2006. System as Difference. *Organization* 13(1): 37–57. <https://doi.org/10.1177/1350508406059638>
- Ma Chong-wei. 2001a. The Application of Capitalization of a National Culture. *Ethno-National Studies* 1: 18–28; 106–107.
- Ma Chong-wei. 2001b. Festival Symbols of Yunnan Ethnic Minorities in the Economic Transforming Period. *Journal of Yunnan University of the Nationalities* 2: 67–71.
- Ma Chong-wei. 2019. Construction of Knowledge Pedigree and Sharing of Human Wisdom: Focus on Intangible Cultural Heritage in China's Border Areas. *Thinking* 4: 22–32.
- Peng Li. 2016. Discussion on Nationality Culture Theme Parks as a Comprehensive Carrier to Protect and Develop Nationality Cultures in Multi-Ethnic Region: An Analysis upon the Basis of Yunnan Nationalities Village. *Academic Exploration* 9: 151–156.
- Ren Yi-ming. 2008. *Postcolonial: Critical Theory and Literature*. Foreign Language Teaching and Research Press.
- Wang Dan, and Zhang Yu. 2022. Research on the Protection of Intangible Cultural Heritage Inheritors under the Age Structure: Based on the Perspective of Quantitative Analysis. *Journal of Qinghai Minzu University* 1: 140–153.
- Wu Chong-qing. 2020. “Fellow Townsman”: “Social Economy” or “Low-End Nationalization”? *Journal of Nanjing Agricultural University (Social Sciences Edition)* 5: 9–17.
- Xia Xun-xiang. 2020. Enterprising “Localism” and the Self-urbanization of Farmers: With the Pasture Industry in Maoshi Town, Hubei Province as an Example. *Open Times* 4: 41–56; 5–6.
- Xia Zhu-zhi. 2019. “Middle Youth” and the Path Choice of Rural Revitalization: An Introduction to the Advantages of the Youth Research Perspective. *China Youth Study* 8: 34–41.
- Xing Jie, and Huang Jing-yi. 2021. Repositioning Translation System in Line with Luhmann's Social Systems Theory. *Chinese Translators Journal* 6: 15–22; 190.
- Zheng Jia-jia. 2017. Leading to Cultural Space Consumption of Place Names: an Anthropological Study of the Place Names in the Core Area of Red River Hani Terrace. *Journal of Beifang University of Nationalities* 3: 49–54.
- Zhong Zhen, and Jian Xiao-ying. 2010. A Study on the Learning Process of Rural Migrant Workers: A Survey in the Construction Sites in Beijing. *South China Population* 1: 57–64; 13.

© Grit Kirstin Koeltzsch

## DANCING THROUGH ANTHROPOLOGICAL BOUNDARIES: FEMALE ARTIST-ETHNOGRAPHERS IN THE 20<sup>TH</sup> CENTURY

*This article examines the lives and works of five women who contributed to the field of anthropology in the mid-20th century, especially to the sub-discipline, anthropology of dance. It is about the African-American artist-anthropologists Katherine Dunham (1909–2006), Pearl Primus (1919–1994), Zora Neale Hurston (1891–1960), the Jewish-Ukrainian experimental filmmaker Maya Deren (1917–1961), and the American dancer and dance therapist Franziska Boas (1902–1988). Even though not all had formal anthropological training, they stood out for their creative achievements and theoretical approaches to accomplish an intersection between cultures, dance, education, social justice, and racial equality. As a female researcher in the anthropology of dance and the body, I find it particularly interesting to reconsider their innovative forms of ethnographic research and applied methodologies, including actively incorporating their bodies, creative ethnographic writing, and producing visual material challenging the anthropological canon. The aim is to delimit each ethnographer's key contributions and propose a strategy to provide a valuable base to develop post-colonial approaches for dance research, particularly on popular dance practice. I emphasize the innovative proposals regarding ethnographic fieldwork, documentation, visual anthropology, and a highly reflexive perspective combined with auto-ethnographic methodologies, which, at that time, were not considered in science or had yet to be developed. This contribution reinforces that these female anthropologists were visionary and their approaches should be revalued.*

**Keywords:** *dance, ethnography, art, methodology, reflexivity*

**Author Info:** Koeltzsch, Grit Kirstin — Dr. (Social Sciences), MA (Theory and Methodology of Social Sciences), Assistant Professor and Researcher, CISOR/ CONICET-National University of Jujuy, Argentina, Center for Indigenous and Colonial Studies (Avenida Bolivia 1239, 4600 San Salvador de Jujuy). E-mail: [gkoeltzsch@fhycs.unju.edu.ar](mailto:gkoeltzsch@fhycs.unju.edu.ar) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9331-0611>

**For citation:** Koeltzsch, G. K. 2025. Dancing through Anthropological Boundaries: Female Artist-ethnographers in the 20<sup>th</sup> Century. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 72–90.

**Funding:** Archival work was supported by the grant “Travel to Collections — Research Scholar in the George A. Smathers Libraries” received from the University of Florida (U.F.) in 2019.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/72-90

Научная статья

© Грит Кирстин Кёльч

## ТАНЕЦ, ПЕРЕСЕКАЮЩИЙ ГРАНИЦЫ АНТРОПОЛОГИИ: ЖЕНЩИНЫ ИСКУССТВА И АНТРОПОЛОГИИ В XX ВЕКЕ

*В статье исследуются жизнь и творчество пяти женщин, внесших вклад в исследовательскую сферу антропологии в середине XX века, прежде всего, в субдисциплину антропология танца. Речь идет об афроамериканской танцовщице и антропологе Кэтрин Данэм (Katherine Dunham, 1909–2006), об американской танцовщице, хореографе и антропологе Перл Примус (Pearl Primus, 1919–1994), афроамериканской писательнице, фольклористе и антропологе Зоре Нил Херстон (Zora Neale Hurston, 1891–1960), о еврейско-украинском режиссере экспериментального кино Майе Дерен (Maya Deren, 1917–1961) и об американской танцовщице и танцтерапевте Франциске Боас (Franziska Boas, 1902–1988). Не все из них получили формальное антропологическое образование, но их творческие достижения и теоретические подходы весьма значительны и важны для понимания взаимосвязи между танцем, культурой, образованием и социальной справедливостью. Автор, исследовательница антропологии танца и тела, обращается к инновационным формам этнографического исследования и методам прикладной антропологии, в том числе изучает телесную вовлеченность, творческое этнографическое письмо и создание визуальных материалов, бросающих вызов традиционному этнографическому канону. Цель этого — расширить границы понимания того вклада, который каждая из исследовательниц внесла в постколониальную этнографию танца, и прежде всего, в изучение популярных танцевальных практик. Автор анализирует их новаторские подходы к этнографическому полевому исследованию, документации, визуальной антропологии, к рефлексии и авто-этнографии — научным методам, до недавнего времени не считавшимся достойными внимания, да и в настоящее время нуждающимся в развитии.*

**Ключевые слова:** танец, этнография, искусство, методология, рефлексия

**Для цитирования:** Кёльч Г. К. Танец, пересекающий границы антропологии: женщины искусства и антропологии в XX веке // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 72–90.

---

**Кёльч Грит Кирстин** — доктор (социальные науки), магистр (теория и методология социальных наук), ассистирующий профессор и исследователь в Национальном университете Аргентины / Dr. (Social Sciences), MA (Theory and Methodology of Social Sciences), Assistant Professor and Researcher, National University of Jujuy (Argentina, Avenida Bolivia 1239, 4600 San Salvador de Jujuy). E-mail: [gkoeltzsch@fhycs.unju.edu.ar](mailto:gkoeltzsch@fhycs.unju.edu.ar) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9331-0611>

\* **Информация о финансировании:** архивная работа осуществлена при поддержке гранта “Travel to Collections — Research Scholar in the George A. Smathers Libraries”, полученного от Университета Флориды, (U.F.), 2019.



Dance has been my vehicle. Dance has been my language, my strength. In the dance I have confided my most secret thoughts and shared the inner music of all mankind. I have danced across mountains and deserts, ancient rivers and oceans and slipped through the boundaries of time and space.

Pearl Primus, 1983

## Introduction

When students receive training in Anthropology and study the history of the discipline, they usually get the impression that it is a field dominated by a white male elite. When female anthropologists, such as Margaret Mead and Ruth Benedict, finally appear in books, it must be admitted that they also belong to a kind of establishment and favored social group. This issue is nothing new; however, when I started my doctoral research with a focus on the anthropology of (popular) dances, I also began to question the taken-for-granted attitude that anthropology is a white male-dominated discipline, which it has been so for a long time, a fact that female issues were analyzed from a male gaze. In ethnography, “too often women and their roles are glossed over, under-analyzed, or absent from all but the edges of the description (*Reiter* 1975: 12). When it comes to dance, there is a tendency to trivialize such kind of research topics as often the academic in this field is also engaged with dance practice. However, in my doctoral thesis, I also tackled the issue of whether the sub-discipline anthropology of dance or dance ethnology considers Gertrude Kurath to be a precursor<sup>1</sup>, among other women, trained at elite universities or dance academies (*Koeltzsch* 2021). Instead, I argue that dance anthropology and its beginnings go beyond the assumption of being a white elite discipline, as it is a science of diversity where women, immigrants, people from minority ethnic groups, and Afro-Americans contributed to the field. The problem is that they are usually not mentioned or have not received the corresponding work credits.

Considering the before-mentioned context, this paper aims to examine the lives and works of five women who contributed to the field of anthropology from the early mid-20th century, especially to the sub-discipline anthropology of dance. It is about the African-American artist-anthropologists Katherine Dunham (1909–2006), Pearl Primus (1919–1994), Zora Neale Hurston (1891–1960), the Jewish-Ukrainian experimental filmmaker Maya Deren (1917–1961), and the American dancer and dance therapist Franziska Boas (1902–1988). Even though not all of them had formal anthropological training, they stood out for their creative achievements and theoretical approaches to accomplish an intersection between cultures, dance, education, social justice, and racial equality.

Based on my initial question of why these women are not recognized in the discipline, I designed my research methodology with a focus on documentary analysis of material from important dance archives<sup>2</sup>. Furthermore, I carried out bibliographic research and applied bodily practices as a research tool, for example, taking lessons on the Dunham

<sup>1</sup> Kurath (1960) believed that dance ethnologists/ethnographers need in-depth training, including studying dance at top schools, such as Julliard and the best universities in the United States, as ideal conditions to initiate a career in dance research.

<sup>2</sup> In 2019, I earned a research grant from the University of Florida and carried out research at the Jerome Robbins Dance Division in New York.

Technique with Ned Williams Jr.<sup>1</sup> in New York, which allowed me to experience a practical approach from a disciple of Katherine Dunham. In some way, this also meant establishing personal contact. In addition, I tried to develop a further understanding of my body using performance auto-ethnography to actively immerse myself in comprehending kinesthetic sense and using cameras as tools for ethnographic research, especially considering what I learned from Maya Deren's work.

As a female researcher in the anthropology of dance and the body, I find it particularly interesting to reconsider their innovative forms of conducting ethnographic research and applied methodologies, including actively incorporating their bodies, creative ethnographic writing, and producing visual material challenging the anthropological canon. Therefore, this work aims to delimit the key contributions of each ethnographer, which are presented in the first part. In the second part, I outline a strategy for how the revealed information provides a helpful base for developing post-colonial approaches for dance research regarding popular dance practice. I emphasize the innovative proposals regarding ethnographic fieldwork, documentation, visual Anthropology, and a highly reflexive perspective combined with auto-ethnographic methodologies, which, at that time, were not considered in science or had not even been developed. In conclusion, to reinforce my assumption that these female anthropologists were visionary and that their approaches should be revalued in the field — these women made significant contributions to ethnography, dance theory, art, and methodology.

### **Artist, Researcher, and Educator: Katherine Dunham (1909–2006)**

Katherine Dunham undoubtedly assumed a pioneering role in theoretical and artistic work within Dance Anthropology. However, she is not officially granted this role because few female anthropologists were recognized in the mid-20th century and because of her alternative approach combining dance research and performance. As Garcia (2017) recognizes, when she started her academic career at the University of Chicago in 1928, Dunham found herself in a world of racial and male-dominated anthropological discourses and practices. This situation has changed, albeit slowly.

Important to mention is that Katherine Dunham has always worked as an artist, researcher, and educator, considering her diasporic experience as an African-American woman, which resonates artistically and academically. A major issue of her research was to rethink the articulation of movement and the modern body. Due to her experience with dance from a very young age, movement was normal for her in different life situations (*Dunham* 1959). When she began to observe and study other groups' dances, she became aware of this "normality" of expressing herself through dancing. Therefore, she did not want to focus on the behavior of others as something exotic (*Dunham* 2005). Methodologically, she kept this aspect in mind throughout her work. Her theoretical contribution aimed to explain that dance fulfills different functions, establishing four criteria in her thesis "The dances of Haiti: form and function, organization and material aspects" (*Dunham* 1947). She established that dance is an individual or collective rhythmic notion for any of the following purposes (*Dunham* 2005: 510): 1. Play. Dancing for no other apparent reason than to amuse; 2. Release and

<sup>1</sup> Ned Williams Jr. (1930–2021) was born in Walterboro, SC, migrated to New York to work, and then began attending classes at Katherine Dunham School, where he earned a scholarship and became a member and performer with the Dunham Experimental Group.

building of emotional and physical tension. For example, sacred dances, funeral dances, and war dances; 3. Establishment of social cohesion or solidarity. This category includes all carnival dances; 4. Exhibition of skill. This would be individually or in a group, either the demonstration of amateur spontaneity or professional virtuosity.

One of her concerns was to link what is called popular dance and stage dance. Dunham compares both forms and concludes that: “As in the primitive community, specific movement patterns might be related to certain functions, so in the modern theater, there would be a correlation between a dance movement and the function of that dance within the framework of the theater” (*Dunham* 2005: 513). It becomes clear that she constantly transgressed the borders between anthropological research, performing in theaters, creating a modern dance technique, and appearing in Broadway musicals. Her broad knowledge of



*Fig. 1.* Katherine Dunham. Photo: Department of Special and Area Studies Collections University of Florida, George A. Smathers Libraries Belknap, Collection, 34/G/6, Box 1

cultural patterns made it possible to bring diverse ethnic dances to the modern stage. Moreover, in the piece “Cabin in the Sky”, she establishes a connection between dance in the carnival — whose function is sexual stimulation and liberation— through a Broadway musical. From Dunham’s example of the interplay between everyday folk dances and professional stage dance, I applied this lens to my research, arguing that social actors also blur the lines between dance in everyday life and dramatizing it through movement (*Koeltzsch, Cruz* 2021a; 2021b). This shows that most popular dances happen in the same way, both in the community and on an artistic stage. This vision contributed to overcoming certain ambiguities in positioning dance between “science and art” or “exhibition and entertainment”. According to Dunham (*Dunham* 2005: 515) this conflict does not arise in “primitive societies”, as dance is accepted as a functional element, both on a personal and community level.

With her stage performances using a variety of ethnic elements, Dunham focused

on folk knowledge as an essential approach and dance as a meaningful practice, which stems from her anthropological training and from the perspective of her mentor, Melville Herskovits, who, at the time, sought to demystify black culture and the prejudices of American society regarding the history of African American people (*Herskovits* 1958). Both researchers tried to prioritize the informants' articulations. However, in Dunham's case, she highlights self-reflexivity by critically analyzing her entry into the field as an African American woman working with an Afro-descendant population in Haiti, recognizing her subjectivities, femininity, and belonging to the lower-middle class.

In "Island Possessed" she describes through a 'dense description' her first contact with the elite and aristocracy of Haiti that cuts across issues of race, detecting an upper-middle class behavior, more French than American, and that women have almost no contact with guests, being reduced to servant roles (*Dunham* 1994: 23). In 1936 when she first went to Haiti for fieldwork, she was a young woman, African American, a graduate student, traveling alone, which was not very usual at that time.

I would also like to point out her activism for racial equality, considering that embodied expressive culture was an essential tool for African descendants. However, she also recognized the international dimensions of the African diaspora to get involved in political activism and against racism (*Dee Das* 2017).

Analyzing her artistic work, it becomes clear that Dunham tried to learn dances from different cultures of the American continent (including Brazil, Andean dances, Tango, Caribbean, and Afro-American dances), but also from Africa and Asia. This fact contributed theoretically and artistically but was also used as an educational tool to foster intercultural communication. She developed a view towards human beings and recognized the emotions involved, but she did not apply categories such as race. As Katherine Dunham states: "I don't see any color in what we do. I see human emotions. It's only a fortunate accident that I have hit upon and used material chiefly of people with Negro backgrounds. But I feel I'd failed miserably if I were doing dance confirmed in technique or audience satisfaction to race, color, or creed. I don't think that it would be art, which is something that has to do with universal truth and a set of fundamental ideas, evaluations, and appreciations" (interview with *Elias* 1956: 17).

In other words, she tried to bring the dances to an audience not by racial criteria, of "color" or beliefs, but by considering them the most human expressions. She recognized dance as philosophy, in the search for understanding the human body, ourselves in contact with others, and thus, life itself. On the other hand, her diasporic affinity was always present, closely linked to Haiti, in a world organized in nation-states, which was of constant concern to her. She thus felt a diasporic tension because of "the disjunction between the symbolic uses of a place and the lived experience of people" (*Dee Das* 2017: 153).

In conclusion, this is only a short review of Katherine Dunham's immense oeuvre and her effort to combine an anthropological perspective with popular culture on and off stage, allowing her to disseminate her work effectively.

### **The Power of Dance: Pearl Primus (1919–1994)**

Pearl Primus was born in Port of Spain (Trinidad and Tobago); as a child, she moved to the United States with her parents as labor migrants. However, even uprooted, her family never abandoned African and Trinidadian traditions; her grandfather was a voodoo doctor

and percussionist (*Glover* 1989: 2). Pearl Primus can be considered a dancer, anthropologist, and educator who had a significant impact on American arts and culture in the 20th century. She often used her dances and performances to protest the conditions of African Americans; above all, she brought ancient African dances to America after conducting fieldwork and learning dances on the African continent (*Schwartz, Schwartz* 2011). Her academic career was far from easy; after studying biology and pre-medicine, she could not find a job in a laboratory and failed to pursue a career in medicine because of racial obstacles. While working in various jobs, she trained in dance and studied education and psychology to complete a master's degree in Psychology at Hunter College in New York. Furthermore, she studied modern dance techniques with Martha Graham, Doris Humphrey, and Charles Weidman. Her knowledge of the human body acquired in undergraduate classes in biology and medicine helped her considerably to understand the body's anatomy concerning bodily movements. Thus, within a short time and without specific training in her childhood, she learned the modern dance techniques of the masters, as mentioned above (*Glover* 1989: 31–32). In 1944, she founded her own dance company, allowing her to develop her method of blending African-American, Caribbean, and African dance styles with modern dance techniques.

Pearl Primus finally combined all her knowledge and experiences to start a doctorate in Anthropology at Columbia University. However, she then switched to New York University (NYU), earning her PhD in Anthropology in 1978 with her thesis entitled “An Anthropological Study of Masks as Teaching Aids in the Enculturation of Mano Children”. One significant achievement was obtaining permission from NYU to dance her dissertation defense, which is, until today, an almost impossible undertaking due to academic rules and formal requirements. She intended that a successful presentation would open “a new dimension in teaching for other artists, musicians, and painters” (quoted in *Glover* 1989: 123).

In her creations, she incorporated academic and practical knowledge combined with inspiration; Primus considered dance a mirror to get to know other people, cultures, and people's behavior and psychology, especially observing issues related to the body and dance. Her observations included the ways of life of the humble people of the Southern states of the USA, living with them, and sharing the activities in their “black” churches (*Welsh Asante* 1994: X). In this way, developing a self-reflexive perspective, as Pearl Primus explains: “What I have been trying to express in my dancing is the culture of the Negro people. This has taken me into the field of Anthropology. I have to know the political, economic, and social life of people in order to explain them to others. Anthropology explains different peoples to one another by laying bare their cultural backgrounds” (cited in *Glover* 1989: 33).

In her theoretical approaches, she tried to demystify the vision of the “Puritan ethic” regarding African dances, considering them not having artistic forms, not being demanding, and emphasizing sexual content. Primus was convinced that art should not be set apart from some cultures as there is diversity and a broad understanding of art (*Glover* 1989). Her ideas emerged from fieldwork studying dances of more than 30 tribal groups during a year in Africa, mainly by participating in them. Later, this approach was called observant participation. Primus understood the meanings of these dances and the movements as involving her own body in the process. She wanted modern societies and academia to understand the value of dance studies, including dance as an art form, a tool for personal expression, understanding cultures, and bringing human groups together (*Glover* 1989: 129).

Like Katherine Dunham, she was engaged in scholarly research on African-American dance. Both women combined their artistic innovations with graduate work in Anthropology, a strategy that is effortful and deserves respect, and above all, it also marked their performances (*DeFrantz* 2004: 52). Both researched dance, music, art, and rituals related to Afro-Latin American cultures which should have been recognized. They were the first professionally trained black dancers who also applied an academic approach relating dance to their ancestry, which means, somehow, they introduced an auto-ethnographic perspective to dance studies. They were pioneers in education, setting up their schools and groups to contribute to the training of black artists. Both women were recognized artists with tours in America and the rest of the world. Primus created original pieces for modern dance involving her experiences of being a black woman in America (*Glover* 1989: 51). However, the fact that she danced at nightclubs, Broadway, and theaters alike, combining both her formal training and her curiosity about her African ancestors and diaspora could have been an obstacle to academic recognition.



*Fig. 2.* Pearl Primus in *Prayer of Thanksgiving, Zaire*. Photo: Jerome Robbins Dance Division, The New York Public Library. 1950–1959). Retrieved from <https://digitalcollections.nypl.org/items/97ca5180-4bfa-013b-e88a-0242ac110003>

### **Zora Neale Hurston: Anthropologist on the Edge of Canonical History (1891–1960)**

Zora Neale Hurston was born in Notasulga, Alabama, but spent much time in Eatonville, Florida, always mentioning the latter as her birthplace. She studied at Howard University (taking language and literature), later at Barnard College, a women's college associated with Columbia, and thus trained in the tradition of Ruth Benedict and Margaret Mead. Under the supervision of Franz Boas, she studied Anthropology and was to be the

first black woman to graduate from this university. With her academic training and the support of Franz Boas, she began extensive fieldwork in the South of the United States, Eatonville (Florida), Haiti, Jamaica, the Bahamas, and Honduras, documenting cultural and religious traditions. She used ethnographic data to reconstruct people's lives, and folklore became a typical characteristic of her novels. She published many texts of diverse genres.

Zora Neale Hurston should be considered a novelist and a cultural anthropologist who was exceptionally gifted in writing. She conducted ethnographic work on music, dance, folklore, black cultures, and social issues, applying specific fieldwork techniques. Nowadays, this would be called the "postmodern approach", searching for new forms of ethnographic experience, using different interpretive techniques and innovative writing. Early on, she mixed genres in ethnographic writing, somehow anticipating anthropological approaches (McClaurin 2012).

As a methodological strategy, she rejects the authority of the insider/outsider position. She suggests that ethnographers cannot create spaces for themselves in societies where anthropologists define people as objects or others to view through the lens of the spyglass (Hernández 1993: 353). Her novel "Mules and Men" (1935) is an ethnography of African-American folklore in the Southern states where she recognizes her belonging to the black communities. It is about the community, and as she admits, no matter how much education she receives, she will always be "Zora" (Hurston 1990: 2). At that time, she developed an essential capacity for self-reflection, which permeates all her work.

In 1932, she took the initiative and presented herself through letters to a professor (Dr. Grover) of Rollins College (Florida), sending proposals to carry out a series of activities within the Anthropology and Music Department, such as concerts of black music, dances, and the presentation of folk tales. She called her project "Negro Theatre", for which she also applied for national grants. She could sustain her ideas well, and Edwin Grover supported her projects and publications, recognizing her excellent work. It is worth noting that Zora Neale Hurston can be considered an example of black women's agency at a time even more difficult than today, seeking to enter the academic sphere without social and economic capital.

Regarding her artistic creations and concerts, I would like to mention the piece "The Great Day", a program of original black folklore. It is one of her artistic works for the stage, combining various black Caribbean dances, music, and performances. It is advertised as a "powerful" program to bring black folklore and spirituality in its "authentic" form. In the historical context, considering the situation in the U.S. in the 1930s, this was an achievement as the play greatly impacted the general public. It was the result of several years of fieldwork observations. Despite emphasizing the African roots of Afro-American dance but analyzing it in more detail, Kraut (Kraut 2001: 71) proposes a more complex interpretation. "The Great Day" is a narrative that expresses a heterogeneous vision of the African diaspora, a discontinuity between America, Africa, and Caribbean folklore, and, somehow, anticipating "the black Atlantic" (Kraut 2001: 71). The latter is a notion of Paul Gilroy (1993), who not only thought in terms of continuity but also, above all, in the trajectories, ruptures, and cultural exchanges that are equally constitutive of the black diaspora.

Nevertheless, some critics claim that Zora Neale Hurston explicitly left aside the political question. In contrast, other critics find it between the lines of her descriptions (Robbins 1991: 6). I think, within all the discussions, the auto-ethnographic attempts should be recognized, as her production can be placed between autobiography and fiction, which enriches anthropological studies, in the same way as her novels were inspired by the cultural worlds of real-life African Americans, a transgression that challenges academic categorization.



Finally, I want to mention a posthumous work called “Barracoon”, published for the first time in 2018. It is a non-fiction book, a life story, the account of an eyewitness of the last survivor of the slave trade. The manuscript is a historical document that no one wanted to publish during Zora Neale Hurston’s lifetime. It is about the personal story of Oluale Kossola, also known as Cudjo Lewis, who was taken to North America on the last slave ship in 1860. In 1927, Zora Neale Hurston interviewed Oluale Kossola (he was 86 at the time of recording) about his life: his youth in present-day Benin, his capture and placement in the so-called “barracks,” where enslaved people were locked up for sale, his time in Alabama, his liberation, and his subsequent search for his roots and identity in a country called the United States, which was highly racist in post-slavery times and during the 20th century, but somehow until present. An interesting fact is that Zora Neale Hurston lets the protagonist speak as a *griot*<sup>1</sup>, she does not intervene; it is an unadorned narrative with authentic language.

Finally, even though this is only a summary of her work, it reflects her approaches and methodologies, such as life history, developing anthropological writing techniques, and reflexivity, which should be recognized within Anthropology. However, there is also the issue of human dignity and keeping memory; Zora Neale Hurston was not even recognized in society; when she died, her belongings were burnt, and she was buried in an unmarked grave in Fort Pierce (Florida).



Fig. 3. Zora Neale Hurston at Federal Writer’s Project booth at New York Times Book Fair. Photo: Schomburg Center for Research in Black Culture, Photographs and Prints Division, The New York Public Library. “Digital Collections. 1937. Retrieved from: <https://digitalcollections.nypl.org/items/898ec0bf-39fb-92e7-e040-e00a18063ff1>

<sup>1</sup> “In parts of West Africa, someone who passes on their society’s history, especially through stories, poems, and music, and who participates in ceremonies such as weddings and funerals”. Definition: Cambridge Dictionary. Source: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/griot>.

### **Dance in Human Societies: Franziska Boas (1902–1988)**

Undoubtedly, Franziska Boas was much more than “just” the daughter of the famous anthropologist Franz Boas. She was a woman committed to developing new forms of dance and dance education, an activist for racial equality and social justice. However, she also worked on therapeutic approaches to dance. Franziska Boas was educated in public schools in Englewood, N.J., and in 1923, received a B. A. degree in Zoology and Chemistry from Barnard College. In addition, she was trained in dance, percussion, and arts. In 1933, she founded and directed the Boas School of Dance in New York. She developed improvisational modern dance theories advocating for percussion accompaniment for dance.

As Franz Boas’ daughter, she was acquainted with anthropological theory and its disciplinary particularities, which is reflected in her ethnographic works and theoretical contributions to the field. Her concern was focused on the function of dance in human societies, so she conducted seminars on this subject and published her research (*Boas 1972*). She carried out fieldwork with the Kwakiutl on the Northwest coast of North America (Vancouver Island, BC), observing the daily life of this group and how dance plays a significant role from the cradle to the grave, as mothers comfort their babies with songs marking the rhythm beats with their feet from the very beginning of life. Boas detects the importance of dances for the Kwakiutl and analyzes the social and religious ceremonies where solo dancers frequently appear while group dances are rarely performed. In addition, she pays attention to different body techniques, such as the importance of the position of the knees, and that the ability to use the knees is a criterion for the Kwakiutl themselves to evaluate the performance of their members, whether male or female dancers (*Boas 1972*).

An important theoretical-methodological aspect is that dance studies contribute considerably to investigating non-verbal articulations. Furthermore, dance is vital in life, not only in “exotic” societies. Boas also analyzed contemporary society at her time and the dances performed by social actors in the streets and parks in New York. However, she also points out critical educational aspects regarding movement (*Boas 1972*). She relates dance to certain lifestyles, considering the urban dance movements (break dance and hip hop) that emerged in the 1970s in New York. Other theoretical contributions are her analyses of psychological and educational approaches and the development of fantasy and emotions through dance, emphasizing that the individual is more than a physical body (*Boas 1942*). She examines these issues for educational purposes, working with diverse groups of students. In this way, she simultaneously considers aspects related to the body, sensory experiences, and therapies with contributions to child psychiatry. She published the results (*Bender, Boas 1941*) of her research based on observations of children in the Psychiatric Division of Bellevue Hospital using music and spontaneous dance to treat and train children.

Another primary concern was integrating all groups and human experiences in dance. Doing voluntary work in a hospital, Franziska Boas pioneered the development of dance therapy, particularly its application for children with schizophrenia. Thus, she recommends modern dance as an art form that embraces all human beings’ expressions, movements, and philosophies. Following her approach, “Modern dance must continue to explore the ways of men and women in all their activities. It must learn from movements and philosophy of all age groups and all types: from the healthy and the physically disabled, from the mentally integrated, and the neurotic. It must learn from the successful action and interaction of small and large groups, from war and peace. It must turn into its substance the experience of working people in every sort of occupation and industry, going to and from work, and during their work and at play” (*Boas 1972: 2*).



Fig. 4. Boas, Franziska. Photo: Julian Garret, Jerome Robbins Dance Division and Archive, The New York Public Library. MGZEA, NYPY680034015-F.

An important aspect is that she recognized the importance of movement and that society consists of various groups and individuals who have a social influence regarding movements, e.g., observing a worker going to work and back home. These situations are reflected in bodily articulations, which should motivate artists and researchers to destroy their “own gods” and to start “humbly at the bottom of the ladder” (Boas 1972: 2) to understand their movements and motivations. In other words, this is the beginning of self-consciousness as a researcher and reflexivity, a concept that anthropology has developed since the 1980s.

Beyond being a dancer and researcher, Franziska Boas was actively involved in dance education. As mentioned, in 1933, she opened her own dance school, and in 1944, another one together with Katherine Dunham, with whom she shared a common interest in education and anti-racist activism (Dee Das 2017). As an educator, she reaffirmed her commitment to society. Ascending from a family strongly marked by humanist ideals, she considered dance a political act, a form of social activism, and interracial interaction, generating opportunities for her students to create dance pieces during her workshops. Boas actively participated in the Civil Rights Movement and was concerned about social rights and racial injustice. Regarding her personal history, she had to cope with both anti-Semitic and homophobic insults because of her family’s Jewish background and for having sexual relationships with women.

Finally, it is worth noting her conviction that all dances should be taken seriously and that it is not trivial entertainment. She clarified that dance makes it possible to acquire personal and communal knowledge in exchange students. During her last stage of life, for financial reasons, she moved first to Georgia and then to Sandisfield, Mass., where she taught dance to older adults in the community. Franziska Boas was less well-known

as a professional dancer or choreographer in modern dance than other women in the 20th century. However, she was able to combine her talent for dance with a wide range of professional branches, as well as social concern and commitment. Unfortunately, she is also not recognized in the field of (dance) anthropology. However, her contribution to dance research and education is considerable as she developed a unique approach, focusing on using dance to connect oneself with the body and others rather than proficiency in technique.

### **Crossroads: Anthropology and Filmmaking. Maya Deren (1917–1961)**

Eleanora Derenkowskaya (Елеонора Соломонівна Деренковська)<sup>1</sup> was born in 1917 in Kyiv (today, Ukraine) during the Russian Revolution. She emigrated as a child with her Jewish family to New York, where her father shortened the family name to Deren and set up his psychiatric practice. She was a student activist in college and finished her B.A. degree at New York University in 1936. Her interest in dance led her to join the company of Katherine Dunham and accompany her as secretary on a national tour. Maya Deren can be considered a dancer, ethnographer, philosopher, and “visual poet”; above all, she gave birth to the American avant-garde film movement of the postwar era in America.

The contact with Katherine Dunham allowed her to acquire ethnographical knowledge. She became fascinated with Haitian dance and was particularly interested in the voodoo ritual. In 1947, she earned a Guggenheim Fellowship, which allowed her to fund fieldwork in Haiti. Her work was the beginning of a new approach to visual ethnographic research and ethnographic writing simultaneously. As DeBouzek (*DeBouzek* 1990: 7) recognizes, Deren approaches Haiti and voodoo as an artist-ethnographer with a different, non-authoritative perspective, furthermore, without formal constructions of supposed objectivity that was considered the only valid outcome in Anthropology. Maya Deren had already recognized that subjectivity cannot be separated from the researcher; thus, she included her perceptions and self-observations in ethnographic work.

It is worth noting here that the first writings on modernist film theory included dance and ritual. Deren's first article was published in 1942 and entitled “Religious Possession in Dancing”, but she also describes the notion of “ritual” as “ritualistic both in form and content” (*Jackson* 2001: 50); for example, in her visual work “Ritual in Transfigured Time” (1946). She captured the experimental image of emotional and non-rational bodies, the bodily experience, and what a human being experiences in various situations. Her distinctive camera movement and sensuous approach are noticeable. As *Evans* (*Evans* 2022: 143) describes: “her innovative use of 16 mm film and essays setting out her aesthetic philosophy explored various modernist concerns, including experiments in non-linear time (what she termed “vertical” as opposed to “horizontal” time) and disjointed space through experimental techniques such as the jump cut. Deren was particularly interested in how these experiments with time and space could allow the film to work together with dance in a way that exceeded the possibilities of the theatre stage.

Her participation, dance movements, and cinematic techniques are innovative and establish a new approach regarding embodiment and multiple experiences of subjects within a culture. Later in anthropological theory, this was called “embodiment”, as a new paradigm in anthropological research introduced by *Csordas* (1990). Maya Deren combines myth and ritual in dance and film, capturing the fluid and spontaneous movement of the Haitian ritual

<sup>1</sup> Ukrainian spelling.

by tracing the process of possession. In this way, she created the most innovative representation method with the use of art in ethnography (Hurd 2007: 58).

Another contribution I derive from Deren's ethnography is towards an epistemology of the body, understanding the body as a carrier of knowledge. As DeBouzek summarizes, "Deren's description is evocative and sensual; above all, it emphasizes the importance of the human body as a transmitter of cultural knowledge" (DeBouzek 1992: 17). However, unfortunately, from the disciplinary field of Anthropology, Maya Deren was never recognized

as an anthropologist. Indeed, her contribution was often denied. Interestingly, Alfred Metraux dismissed her work as "pseudoscientific", but later, in his research on Haiti (Metraux 1959), he repeatedly cites Maya Deren's data (see DeBouzek 1992: 9).

Finally, her work was characterized by a humanistic approach through a gradual process of introspection. Deren (Deren 1983: 247–262) describes in detail her personal encounter and participation in a voodoo ritual in the chapter "White Darkness". Her human sensitivity made her understand not only the spiritual relationships but also the extensive empirical knowledge of Haitians about their "cosmo-vision", which she captures in movements, images, and ethnographic writing.

### Perspectives of Visionary Women for Dance Analysis in Anthropology

Revising their diverse academic and artistic productions, these women anticipated three key concepts of postmodern anthropology (embodiment, reflexivity, auto-ethnography), which are helpful for transdisciplinary dance studies and general anthropological approaches. I want to point out the visionary approach to thinking bodily, considering emotion, movement, and sensorial issues to develop research methodologies from the body, thus including self-observation (auto-ethnography) and performative work to enhance ethnographic data.



Fig. 5. Maya Deren. Still from the experimental short film "Meshes of the Afternoon", 1943.

Photo: Wikimedia Commons, the free media repository

These female anthropologists developed diverse narrative forms beyond what is called “objective” ethnography; they applied humanist ethics and aesthetics and recognized the ethnographer as a subject, therefore, as participants, i.e., all of us can be considered as textual and kinetic ethnographic bodies. One important finding is the development of visual methods and techniques to reveal ethnographic data, particularly by Maya Deren. However, all of them were performers who were actively involved in society and all social classes, which helped to disseminate anthropological research beyond the academy. Their engagement in education for professional and non-professional dancers and the general public is remarkable. Katherine Dunham, for example, opened a museum in East St. Louis, IL, in 1977, which not only exposes cultural objects but also includes a Community Service Program with diverse cultural activities. All women promoted initiatives and active participation in art, education, and society, which can be interpreted as diverse (black) feminism due to their heterogeneous education and experience and their social condition.

After studying their oeuvre, I started implementing their approaches in my research, which is not easy considering the boundaries of “traditional” anthropological research. However, I experimented with visual methods, montage, and bodily approaches in several instances. I will briefly give two examples.

Firstly, in 2019, during a research visit for archival work in New York, I took classes on the Dunham Technique, which involves polyrhythmic dance styles in continual motion, to understand the practical vision of Katherine Dunham. Katherine Dunham developed this specific technique, combining dance movements of Caribbean and African cultures with European-style ballet; however, during lessons, there is no other music than live drums. Dunham’s disciple, Ned Williams Jr., was still teaching at 89 when I met him. Getting in contact and learning from him was a unique experience. Even though I have danced my whole life, and as far as I remember from my childhood onwards, I have also taken lessons in different dance styles, including classical ballet; I do not have professional dance preparation. Before starting the classes with Ned, I had mentioned this. However, he applied strict rules and accuracy with everybody. When he started drumming and giving instructions, I concentrated on following the lesson, which was challenging. When I saw myself in the mirror, I knew I was not a teenager anymore, and I wished I could have been more trained to enjoy this situation more. It had been a long time ago when I last stood in such a dance studio. From my late twenties onwards, I just enjoyed dancing without any pressure of becoming perfect, mainly focusing on Brazilian dances. In Ned’s class, committing even a tiny mistake made him criticize me and repeat the exercise over and over again. Sometimes, he was rude and kind at the same time. I remember him shouting at me: “You are pretty and have a good presence, but your leg muscles must be stronger”. There I was, a 46-year-old woman experiencing a new technique and teaching method, making me travel back in time, but also reflecting on different issues. His bodily presence somehow made me connect with this past period when Afro-American dancers tried to be recognized within a racist society, a fact that also hardens people. I read about Katherine Dunham’s strict teaching style; she wanted her students to achieve the best results. As a dancer and for my research, I took this experience to observe my own body and dancing differently, particularly my muscles and how they also construct a language interacting with other bodies (see *Figures 6 and 7*). After returning home from New York, I started focusing on strengthening my leg muscles with specific exercises. The muscles are our rhetoric and emotional tools to reveal our interior existence.



The second aspect I want to mention is the visual work with a camera, considering Maya Deren's contributions and aesthetics. I experimented with slow motion and self-recording my movements, (see *Figures 6 and 7*), often randomly taken, not posing. I use an ordinary Xiaomi cell phone to take videos and photos. In the piece "Human and non-human dancing bodies"<sup>1</sup> I explored my movements and connection with my dogs, who always join me when improvising at home. These exercises are essential beyond intellectual work, as they help us recognize that we cannot escape from specific subjectivities and that we all have some embodied lenses. Furthermore, I was inspired by Deren's "Meshes of the Afternoon" and the work with shadows as an example of expressing mental uncertainty through pictures and unpacking emotions as valid as written narratives. The pictures are a microscope of time observing the most casual activities "to reveal in them a texture of emotional and psychological complexities" (Deren 1946: 47). These observations help me to understand the profound human complexity of expression.



*Fig. 6 and 7. My muscles, my expression, my memory. Kinesthetic practice at home. Photos: Grit K. Koeltzsch, 2023*

<sup>1</sup> See <https://vimeo.com/user113027045>



## Conclusion

The overview of these five female pioneers in Anthropology gives insight into their approaches and shows that they stood out for developing diverse fieldwork methodologies and self-reflexive approaches. They made significant contributions to the sub-discipline Anthropology of Dance because they understood dance and movement as transformative forces beyond muscular and gravitational limitations and the importance of the human body as a transmitter of cultural and embodied knowledge.

Furthermore, there is also a personal issue. These women strengthened me in difficult moments in my career when I had doubts about choosing the proper discipline when I was criticized or ignored for sometimes not doing mainstream Anthropology, and when I felt misunderstood. Reading their work and watching their dance made me recognize my embodied knowledge, which was an impulse to continue and follow my road inspired by these role models who provided me with their knowledge and are women who reflect me.

Partly to answer my initial question, the discipline of Anthropology may still have a problem with alternative and art-based methods, especially transdisciplinary approaches, but also recognizing diverse feminisms and different femininities. We all bring our backgrounds and experiences to our research, including a different understanding of feminism. Katherine Dunham, Pearl Primus, Zora Neale Hurston, Franziska Boas, and Maya Deren were strong personalities, following their visions and leaving a legacy we should recognize and honor.

## Archives

Jerome Robbins Dance Division and Archive, The New York Public Library.

Library of Congress, Franziska Boas Collection. <https://infomotions.com/sandbox/liam/pages/huphdllcogovlocmusiccadmusmu006001.html>

Schomburg Center for Research in Black Culture, Manuscripts, Archives and Rare Books Division. University of Florida, Belknap Collection, George A. Smathers Library, 34/G/6, Katherine Dunham, Boxes 1–3.

University of Florida, Special and Area Studies Collections. Zora Neale Hurston Papers, Correspondence.

## Visual sources

Hard Time Blues (Pearl Primus), performed by Paul Dennis 2014: <https://www.youtube.com/watch?v=HKGrHKkzzE>

Maya Deren on film: [https://archive.org/details/Maya\\_Deren\\_on\\_film](https://archive.org/details/Maya_Deren_on_film)

Maya Deren. A Study in Choreography for Camera (1945): <https://www.youtube.com/watch?v=Dk4okMGiGic>

Maya Deren. Meshes of the Afternoon (1943) — Maya Deren (Original Music by Feona Lee Jones): <https://www.youtube.com/watch?v=JoETYvwI710>

Pearl Primus, African American Dancer and Anthropologist: <https://www.youtube.com/watch?v=cwzRe7sZa0A>

Selections from the Katherine Dunham Collection. <https://www.loc.gov/collections/katherine-dunham/about-this-collection/>

## References

Bender, L. and F. Boas. 1941. Creative Dance in Therapy. *American Journal of Orthopsychiatry* 11 (2): 235–244.

- Boas, F. 1942. Psychological Aspects in the Practice and Teaching of Creative Dance. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 2 (7): 3–20.
- Boas, F. 1949. The Negro and the Dance as an Art. *Phylon* 10 (1): 38–42.
- Boas, F. 1972. *The Function of Dance in Human Society*. New York: Dance Horizons. 63 p.
- Csordas, T. J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18 (1): 5–47.
- DeBouzek, J. 1992. Maya Deren: A Portrait of the Artist as Ethnographer. *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory* 5(2): 7–28. <https://doi.org/10.1080/07407709208571150>
- Dee Das, J. 2017. *Katherine Dunham: Dance and the African Diaspora*. New York: Oxford University Press. 288 p.
- DeFrantz, T. 2004. *Dancing Revelations: Alvin Ailey's Embodiment of African American Culture*. New York: Oxford University Press. 320 p.
- Deren, M. 1947. *An Anagram of Ideas on Art, Form and Film*. Yonkers, New York: The Alicat Book Shop Press. 52 p.
- Deren, M. 1983. *Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti*. Kingston, New York: McPherson. 350 p.
- Dunham, K. 1947. *The Dances of Haiti*. Mexico, D. F.: Escuela Nacional de la Antropología e Historia. 124 p.
- Dunham, K. 1959. *A Touch of Innocence*. New York: Harcourt, Brace. 312 p.
- Dunham, K. 2005. *Kaiso! Writings by and about Katherine Dunham*. Madison: University of Wisconsin Press. 718 p.
- Elias, A. J. 1956. Conversation with Katherine Dunham. *Dance Magazine* (February 1956).
- Evans, E. 2022. The “White Darkness”. *Angelaki* 27 (3–4): 143–162. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2022.2093972>
- García, D. F. 2017. *Listening for Africa. Freedom, Modernity and the Logic of Black Music's African Origins*. Durham: Duke University Press. 376 p.
- Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso. 261 p.
- Glover, J. R. 1989. *Pearl Primus: Cross-Cultural Pioneer of American Dance*. Master Thesis, The American University, Washington, D.C.
- Hernández, G. 1993. Multiple Mediations in Zora Neale Hurston's *Mules and Men*. *Critique of Anthropology* 13 (4): 351–362. <https://doi.org/10.1177/0308275X9301300404>
- Herskovits, M. J. 1958. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press. 368 p.
- Hurd, M. G. 2007. *Women Directors and Their Films*. Westport, CT: Praeger. 192 p.
- Hurston, Z. N. 1990. *Mules and Men*. New York: Harper Perennial. 309 p.
- Hurston, Z. N. 2020. *Barracoon: Die Geschichte des letzten amerikanischen Sklaven*. München: Penguin Verlag (e-book).
- Jackson, R. 2001. The Modernist Poetics of Maya Deren. In *Maya Deren and the American Avant-Garde*, ed. by B. Nichols. Berkeley: University of California Press. 47–76.
- Koeltzsch, G. K. 2021. *Performance dancística en la cultura popular en el contexto global. Danza y corporalidad en el Noroeste Argentino (NOA)* [Dance Performance in Popular Culture in the Global Context. Dance and Corporality in the Argentine Northwest]. Ph.D. diss., National University of Jujuy, Argentina.
- Koeltzsch, G. K., and E. N. Cruz. 2021a. El placer del movimiento — cuerpos y danzas populares amefricanos en Argentina [The Pleasure of Movement — African Bodies and Popular Dances in Argentina]. *ESFERAS* 19: 129–137. <http://dx.doi.org/10.31501/esf.v0i19.12871>
- Koeltzsch, G. K. and E. N. Cruz. 2021b. Cuerpos como voces plenas. Un montaje polifónico [Bodies as Full Voices. A Polyphonic Montage]. *ESFERAS* 19: 153–158.
- Kraut, A. 2001. Re-scripting Origins: Zora Neale Hurston's Staging of Black Vernacular Dance. In *Embodying Liberation: The Black Body in American Dance*, ed. by D. Fischer-Hornung, A. D. Goeller. Münster: LIT Verlag. 59–78.
- Kurath, G. P. 1960. Panorama of Dance Ethnology. *Current Anthropology* 1 (3): 233–254.

- Lamothe, D. 2008. *Inventing the New Negro: Narrative, Culture, and Ethnography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 232 p.
- McClaurin, I. 2012. Zora Neale Hurston: Enigma, Heterodox, and Progenitor of Black Studies. *Fire!!!* 1 (1): 49–67. <https://doi.org/10.5323/fire.1.1.0049>
- Metraux, A. 1959. *Voodoo in Haiti*. New York: Schocken Books. 400 p.
- Primus, P. 1978. *An Anthropological Study of Masks as Teaching Aids in the Enculturation of Mano Children*. Ph.D. diss., New York University.
- Primus, P. 1983. My statement. *Caribe* VII (1), Special Dance Issue.
- Reiter, R. R. (ed.). 1975. *Towards an Anthropology of Women*. New York/London: Monthly Review Press. 416 p.
- Robbins, H. A. 1991. The Ethnography of Zora Neale Hurston: A Postmodern Writer Before Her Time. *Arizona Anthropologist* 7: 1–10.
- Schwartz, P., and M. Schwartz. 2011. *The Dance Claimed Me: A Biography of Pearl Primus*. New Haven: Yale University Press. 352 p.

## STEPPING AWAY FROM IDENTITY THINKING? NON-IDENTITARIAN APPROACHES TO DANCE ANTHROPOLOGY

*In search of possibilities for going beyond easily available and/or overcomplexified identity markers in dance anthropology, the article builds on Theodore Adorno's critique of identity/identitarian thinking, with a focus on applying identitarian and non-identitarian approaches in dance studies. Identitarian approaches are examined in the article through a discursive metaanalysis of Anglophone studies devoted to practicing dance in mirrored classrooms alongside an autoethnography of stage dancing inspired by the traditions of Scottish Highland dancing, with an emphasis on its contested 'authenticity'. Both of these case studies showcase the key epistemological risk of relying on identity thinking in anthropology: an intricate conceptual web of identity labels may become a barrier that hinders a deeper understanding of the (dance) phenomena this identitarian semiotic web conceptualises. Non-identity alternatives proposed in the article thus stem from a long-established tradition of dance phenomenology applied here to make sense of Jean Milligan's vision of 'controlled abandon' in Scottish country dancing. Another non-identitarian technique explored uses Walter Benjamin's concept of dialectical image to envision the constellated chronotope(s) of the Scottish (soft-shoe) step dancing tradition. The article argues that non-identitarian approaches can complement the established identity thinking strategies, allowing a cooperative reader to make sense of various dancing practices. The significance of reader cooperation highlighted in the article underscores the heuristic value of writer-reader dialogue in anthropology.*

**Keywords:** *identity thinking, nonidentity thinking, dance anthropology, epistemology, dance phenomenology, Scottish dancing*

**Author Info:** **Alferov, Sergey V.** — UKA Fellow, Head teacher, Shady Glen Scottish & Welsh dance studio (123100 Shmitovskii Proezd, 19, Moscow, Russian Federation). E-mail: [scotstepdance@gmail.com](mailto:scotstepdance@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2393-0812>

**For citation:** Alferov, S. V. 2025. Stepping Away from Identity Thinking? Non-Identitarian Approaches to Dance Anthropology. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 91–111.

УДК 39

DOI:10.33876/2311-0546/2025-1/91-111

Научная статья

© Сергей Алфёров

## ОТОЙТИ ОТ ИДЕНТИФИЦИРУЮЩЕГО МЫШЛЕНИЯ? НЕОТОЖДЕСТВЛЯЮЩИЕ ПОДХОДЫ К ТАНЦЕВАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

*В поисках возможностей выхода за рамки легкодоступных и/или чрезмерно усложненных маркеров идентичности в антропологии, статья отталкивается от критики Теодором Адорно идентифицирующего/отождествляющего мышления, фокусируясь на применении отождествляющих и неотождествляющих подходов в изучении танца. Отождествляющие подходы рассматриваются в статье через дискурсивный (мета)анализ англоязычных исследований занятий танцами в классах с зеркалами, а также через автоэтнографию сценического танца, вдохновленного традициями шотландского танца хайланд, с акцентом на его спорную “подлинность”. Изучение обоих кейсов выявляет ключевой эпистемологический риск применения идентифицирующего мышления в антропологии: замысловатая категориальная паутина отождествляющих “ярлыков” может стать барьером, мешающим более глубокому пониманию (танцевальных) феноменов, которые эта идентифицирующая семиотическая сеть концептуализирует. Неотождествляющие альтернативы, предлагаемые в статье, базируются, таким образом, на известной в науке традиции танцевальной феноменологии, которая применяется здесь для осмысления “контролируемого отпуска” в шотландских социальных танцах, каким оно виделось Джин Миллиган. Другой неотождествляющей техникой, рассмотренной в статье, стала разработка «мерцающего хронотопа» традиции шотландского сольного танца на основании концепта диалектического образа, введенного в работах Уолтера Бенджамина. Центральный аргумент статьи состоит в том, что неотождествляющие подходы служат удачным дополнением устоявшимся стратегиям идентифицирующего мышления, позволяя вовлеченному читателю осмыслить различные танцевальные практики. Значимость «соучастия» со стороны читателя особо подчеркивается в статье, с акцентом на эвристической ценности диалога автора и читателя в антропологии.*

**Ключевые слова:** идентифицирующее мышление, неидентифицирующее мышление, антропология танца, эпистемология, феноменология танца, шотландский танец

**Ссылка при цитировании:** Алфёров С. В. Отойти от идентифицирующего мышления? Неотождествляющие подходы к танцевальной антропологии // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 91–111.

As the local chieftain announces the time has come for the Sword dance competition finals within the frame of the Highland Games, an outdoor sporting and musical festival in Scotland (*Jarvie* 2004: 162), two of my dance students get onto a platform designed so that the spectators could better appreciate the dance geometry (see *Fig 1*). I am watching them dance while getting ready to contribute a couple of steps myself immediately after their sequence is over. The situation is both highly authentic and totally fake. ‘Fake’ because the whole thing is a scene from a family show ‘Heather Mead’ that premiered in Teresa Durova’s theatre in Moscow, Russia, in September 2021 (*Lebedeva* 2021). This part of the story is set in May 1902 in Scotland, where technological innovation goes hand in hand with (post-) Victorian traditionalism and patriarchy. Naturally for a Scottish-themed theatre show for family audiences, there will be more kilts, bagpipes, swords, fights, archery and time travel.

It has been convincingly argued that such clichés distort the sociocultural and historical heritage of the Scottish Highlands, retrospectively inventing and antiquating the ‘concept of a distinct Highland culture and tradition’ to be eventually also ‘adopted by historic Lowland Scotland’ in the late 18th — early 19th centuries (*Trevor-Roper* 2000 [1983]: 15–16) and further reinforced in Victorian Britain (*Jarvie* 2004: 164–165). From the 21st-century perspective, however, the time span of this ‘invented’ tradition looks rather impressive. There is documented evidence of a Scottish dance over a pair of crossed swords performed as early as 1778 (*Melin* 2018: 46) and, in a competitive setting, in 1832 (*Flett, Flett* 1996: 21). This may be somewhat less breathtaking than D. G. Maclellan’s (*Maclellan* 1952: 15–17) misinterpretation of Tacitus (*Germ.* 24) as evidence for the Sword dance originating from ancient Caledonian spectacles (*Melin* 2018: 42), but one cannot disregard over 200 years of recorded history of this dance in Scotland.



*Fig. 1.* The Sword dance scene from ‘Heather Mead’ at Teresa Durova’s Theatre. Moscow. Photo by Mikhail Bratsilo, 2021



Antiquating legends notwithstanding, when dancing *The Swords*, I feel genuinely connected to the continuous chain of transmitting the steps and the technique from one generation of dancers and teachers to the other. As a dancer who has learnt from a range of British and North American teachers and performed at various Highland Games in Scotland between 2010 and 2014, I believe that my ‘cameo appearance’ contributes a degree of authenticity to the theatre show in Moscow.

Unsurprisingly, the very concept of ‘authenticity’ has been somewhat suspect in dance studies, being overwhelmingly used in inverted commas (Kraut 2010: 36; De Maaker 2013; Siegel 2010: 189; Winarnita 2015). As Handler (Handler 1986: 2) puts it in a broader anthropological context, authenticity is ‘a cultural construct of the modern Western world’ and thus an example of anthropological discourse as ‘a working-out of our own myths’. When applied by dance ethnographers in modern urban settings, ‘studying what is deemed ‘authentic’ in a community’ may nevertheless have heuristic value, if only in order to ‘unravel complex power relations’ (Winarnita 2015: 497), with a clear emphasis on the negotiated nature of what ‘participants from different backgrounds and generations [...] see as authentic’ (Tallaj 2018: 106).

This (implied or explicit) distancing from even a possibility of an authentic dancing experience reminds me of Sergey Averintsev’s musings about the dangers our readiness to recite ‘ready-made words’ may pose to 21st-century societies (Averintsev 2005: 425). When facing ‘the question of whose authenticity’ (Bakka 2002: 69), a tangible proportion of dance researchers’ accounts do not seem to pursue Averintsev’s ‘significant meaning(fulness)’ as a deeply felt, lived connection to reality going beyond accepted/novel concepts and/or discursive practices (Averintsev 2005: 398–407). The ‘contradictory character of reality and existence’ (Laplantine 2010: 146) thus remains uncaptured and unaccounted for.

The starting point for writing this ‘self-reflexive’, autoethnographic account is therefore my own ‘state of confusion’ (Savigliano 2010: 237). The article attempts at bridging the gap between my experiences as an active participant in the Scottish dancing scene(s) across the globe since the early 2000s and the conceptualisation approaches contemporary Anglophone dance anthropology tends to offer for (theoretically) making better sense of such experiences.

The ‘process of fitting observations into categories’ (Au 2021: 1165) by dance ethnographers presents a serious challenge if seen in a practical context. For instance, when I enter my Scottish step/Highland dance class as a teacher or a rehearsal as a dancer and choreographer (see Fig. 2), I may be reminded of ‘the existence of mirrors as an ominous and powerful presence’ contributing to ‘physical self-evaluation, behaviour regulation, body objectification, and competition’ (Green 2002–03: 112). How can I possibly move under such petrifying conditions?

One may argue that as a teacher and/or choreographer I hold more power (Zinga et al. 2019: 114), but when I demonstrate a move or a step to other dancers, I must set a reliable example. I am therefore both evaluating myself and being evaluated by the students, at least those with enough experience to notice my technical errors (cf. Radell et al. 2014: 3). Thus, I am potentially unable to teach or create due to my fear of oppression or, alternatively, my guilt for being an oppressor in an inherently autocratic setting ‘codified by dancing masters’ of the past (Lakes 2005: 15). Such immobilising uncertainty stems from a popular Foucauldian argument that ‘the mirror encourages body surveillance and often reminds the dancer that her body does not match the ideal body type’ (Dryburgh, Fortin 2010: 100). Indeed, mine arguably does not.





*Fig. 2. Practising the 'rocking movement' in front of a mirror. Moscow 2018. Photo from the personal archive of the author. Photographer — Vladimir Lee*

Scholarly attempts at capturing an 'intense relationship which a dancer can develop with the mirror' (Pickard 2013: 12) allow us to examine where dance anthropologists might be losing touch with the realities we conceptualize.

The constant focus on an **externalised view** of the **body**, as reflected in the **mirror**, **objectifies** the **dancer's body** and requires **students** to strive to achieve a specific "**look**" while being "corrected" so that the **students** perform "proper" **dance technique**.

*Green 1999: 81*

**Mirrors** that generally line one wall stand in for **observation towers**, creating a heightened sense of **visibility**. **Countless eyes** could be **watching** through the **mirror** without one knowing it.

*Kleiner 2009: 244*

**Students** in the **mirror class** [...] see themselves as **objects** instead of living, breathing, and moving **bodies**. Their **reflection**, which was once an **object**, seems more real than their own sensory selves [...] They often described **viewing** their **body** parts from the outside, a perspective that had little or no connection to their kinaesthetic identities.

*Radell et al. 2014: 12*



This dystopian ‘master narrative’ (Ehala 2018: 10) employs a discursive strategy that Sherratt (Sherratt 2002: 131) terms ‘representational identification’. Establishing a relationship between a phenomenon (e.g., using mirrors) and a concept (e.g., mirror as a surveillance tool), this type of identity thinking subsequently incorporates the concept into a wider conceptual/semiotic web (cf. Geertz 1973: 4–5), e.g., that of ‘systems of oppression and surveillance in dance classes’. As the concept ‘is ‘made like’ the system’ (Sherratt 2002: 131), identity thinking thus allows for radical de- or recontextualisation of practices, events and real-life situations. Herein lies one of the dangers of ‘conceptual fetishism’ (Adorno 2004 [1973]: 49) or ‘being enamoured with concepts’ (Nuyen 1990: 317). When learners striving to improve their dancing are identified as ‘docile bodies’, with the focus on the mirror as a symbol of power struggle as opposed to one of the many tools at the learners’ and teachers’ disposal, such a ‘rigidised coding paradigm’ (Au 2021: 1165) leaves too much of the ‘real-time animated dynamics of lived experience’ (Sheets-Johnstone 2023: 276) muted. The tightly-knit conceptual web of ‘docility’ and ‘surveillance’ thus firmly shields the reader from the tangible, immediate, fluid and changeable nature of dance learning and teaching.

An old proverb comes to mind: “Do not blame the mirror if it’s your own mug that’s crooked” (Gogol 2019: 3). Added in 1842 as an epigraph to Nikolay Gogol’s satirical play *The Government Inspector* (1836), this saying can be interpreted as a sample of ‘timeless folk wisdom’ (McKenna 2014: 327) inviting us to be more aware of our own weaknesses. Alternatively, it may be regarded as an anachronistic (or even ‘eerily transhistorical’ — Marturano 2020: 147) example of toxic objectifying negativity and prescriptive cultural normativity when it comes to defining beauty and ugliness. Although both interpretations are arguably justifiable, the latter somehow manages to drain all life from the proverb rendering it virtually pointless, with Gogol, who clearly thought otherwise, coming across as but another ‘dead white man’ (Doja 2020: 864).

Obviously, ‘every identity comes with labels’ (Appiah 2018: 8). The underlying hypothesis to be explored in this article is that only a few of these labels may have a heuristic value outweighing the epistemological limitations identity thinking carries, either explicitly or implicitly. As such, the central research questions to be addressed here are:

**Q1:** To what extent is identity thinking epistemologically valuable for dance studies?

**Q2:** Do viable alternatives to representational identification exist or is the ‘to think is to identify’ (Adorno 2004 [1973]: 5) dictum unavoidable in empirical inquiry?

Dance anthropology in general and dance autoethnography in particular can be at the forefront of bringing (back) a subtler balance between conceptual clarity/coherent identifiability of cultural phenomena, on the one hand, and ability to move beyond identity labels/conceptual ‘photographic clichés’ (Laplantine 2010: 141), on the other. Building on lived, tangible experience of a dancer as a ‘situated being’ (Warburton 2011: 69), a dance anthropologist as a participant and an observer can rely on a range of ‘embodied insights’ (Hoppu 2014) to counter and/or corroborate hypotheses and interpretations. No matter how elevated and ‘springy’ the dance style practised, experiences of dancing as a form of embodied or ‘bodily’ ethnography (Hancock 2018; Förster 2022) can help researchers make their analysis empirically and somatically grounded. Dance research thus invites balancing between first-person, second-person and sub-personal (‘objective’) epistemological stances. A researcher’s own dancing, interacting with other practitioners as well as analysing filmed/observed ‘dance realisations’ (Bakka, Karoblis 2010) alongside notated

dances are all complementary means of understanding and appreciating the ‘shared experiences’ of dancing in a range of contexts and settings (*Buckland* 2010: 340–342).

### Identity Thinking: Values and Limitations

To address Q1, let us revisit the question ‘whose authenticity?’ (*Bakka* 2002: 69) that emerged in the context of my own and my dancing team’s choreographic presence on a theatre stage. Identifying possible stakeholders and/or perspectives to address this question is clearly a prerequisite of addressing it. A list of these would include (but not be limited to):

- ‘Contemporary’/historical authenticity: for turn-of-the-century Victorian Scots portrayed in the scene of the Highland games, certain elements of the dancers’ outfits appear inauthentic: Aboyne dress for female dancers (*Fig. 4*) was introduced in the 1950s (*Hood* 2022). Soft leather Ghillie shoes were not yet accepted footwear for Highland dancers either (*Ballantine* 2016: 142, 146). On the other hand, kilted men dancing over a pair of crossed swords and using motifs such as closed pas de basque or toe-and-heel movement as well as hand positions (*Mackenzie* 1910: 41–46) would be seen as common practice and thus accepted as authentic.
- Etymological/original authenticity: for the predominantly Gaelic-speaking Highlanders of the eighteenth century and earlier, the era before Culloden and, especially, Highland clearances (*Gow* 2009), competitive/balletic dancing may not deserve the label ‘Highland dancing’. As argued by *Ballantine* (2016), an invented tradition that introduced excessively militaristic and masculine overtones to the dancing practices of Scottish Highlands and misrepresented most of the existing repertoire hardly deserves to be called ‘Highland’ dancing.
- Ethnic authenticity: ethnic Russians dancing for a predominantly Russian audience may be seen as not Scottish enough to physically embody the Scottish dancing tradition. Since a primordialist vision of ethnicity is reasonably strong in political and popular discourse in Russia (*Streletsky, Gorokhov* 2022) and beyond, it can be argued that there must be ‘Scottish blood’ running through the dancers’ veins for them to be accepted as fully representative of the cultural practices they share on-stage. To counter such objections, the theatre released a guided video tour exploring historical connections the Russian capital had with Scottish engineers, military people and merchants in the 17th–19th centuries (*Teatr Terezy Durovoy* 2021).
- Cultural authenticity: as active participants of the ‘global’ Scottish dancing community, Shady Glen dancers have been participating in dancing events in different countries and settings, getting positive feedback from dancers and teachers from Scotland and elsewhere, both formal (e.g. competition trophies, professional and amateur exam results, invitations to dance/teach at a range of events outside Russia) and less formal (e.g. comments from experienced teachers and dancers on- and offline). Unlike other participants of the show, the dancers are not impersonating the characters they portray, in many respects they are those characters. Our cameo appearance alongside our work on some of the choreography in the show thus helps accomplish what *Durova* sees as the necessary levels of ‘immersion’ in the target culture by the creative team, ‘so as not to lie’, especially to the younger audience (*Telekanal Kultura* 2019).



If identitarian thinking is further applied to the facets of ‘authenticity’ identified above, an evaluative cline can be generated in an attempt to pinpoint in what ways the dancers’ presence in the *Heather mead* show may be deemed ‘authentic’ (see Fig. 5). An epistemological value of such an approach would be achieving a degree of certainty by applying a conceptual checklist to dissect the authenticity claimed by the dancers. Especially if such a conceptualisation manages to refrain from ‘excess in descriptive and theoretical ardour’ (Marcus 2015: 36) and stay reasonably clear, it may offer a practical way to identify and analyse a range of generally tangible issues linked to an otherwise vague umbrella term ‘authenticity’.

A clear limitation, however, lies in the pinpointing strategy itself. Even when a seemingly straightforward concept such as ‘a Highland dancer’ is used as an identity label, the risk is twofold. Firstly, representational identification may lead to an unnecessarily static (pinpointed) positioning of dancing within a chosen conceptual framework (in this case, ‘authentic–inauthentic’). The fluidity and situated nature of dancing experiences may thus be muted or even lost (cf. Alferov 2021: 185–187). Secondly, and perhaps more importantly, identity labels, when neatly organised, tend not just to misrepresent but to ultimately substitute the reality they are aimed at helping analyse (cf. Finke and Sökefeld 2018). This substitution means that a semiotic web of identity labels makes it significantly harder to see beyond the label itself, harder to use ‘the scientific imagination to bring us into touch with the lives’ of dancers (Geertz 1973: 16). Even a quick glance at Fig. 5 is enough to acknowledge: under very few if any circumstances would it be possible to revisit or get a feeling of immersion into a ‘life-as-lived’ (Toren, de Pina-Cabral 2009: 3) experience of onstage Highland dancing by examining this cline.

Overreliance on referential identification is thus likely to hinder the epistemological procedure of turning ‘that which is initially only sensed and felt [...] into that which is clearly known’ (Gow 2009: 34). Leading to ‘over-complexifying a situated and lived so-



Fig. 4. A dancer wearing the Aboyne dress outfit and soft leather Ghillie pumps. Moscow, Teresa Durova's Theatre, September 2021. Photo by Mikhail Bratsilo, 2021

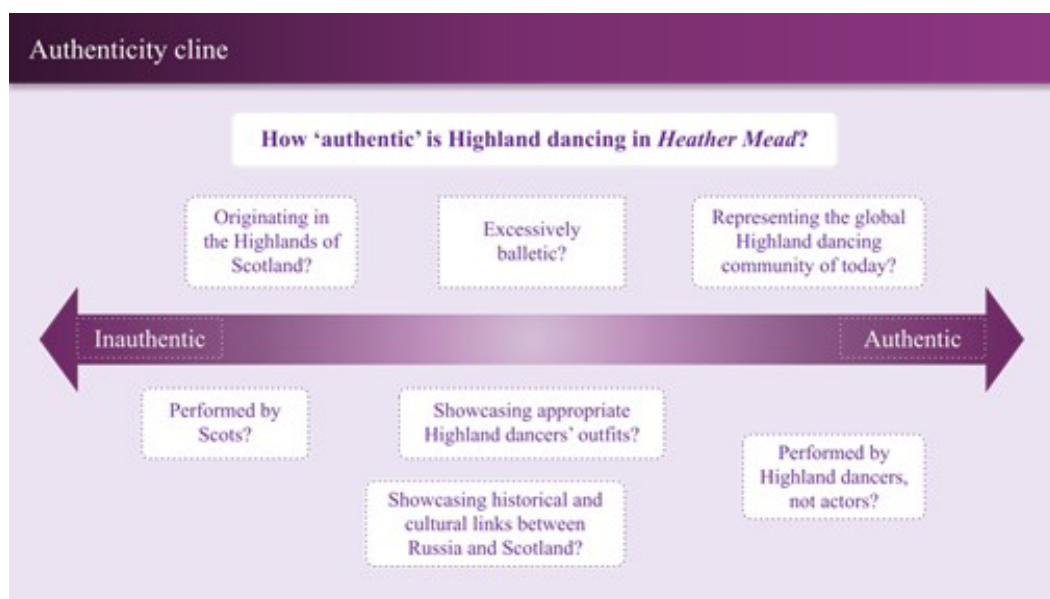


Fig.5. An 'authenticity' cline. Created by the author using Google Slides™

cial world' (Au 2021: 1162), conceptual labelling runs a significant risk of firmly isolating our analysis from what is being analysed. Such disconnectedness does not only stem from 'theoretical efforts at fixation and typification' (Desjarlais, Throop 2011: 92) but is also due to the sheer density of the conceptual web identity labels can create, even when trying to verbalise the changeable and fluid nature of dancing contexts and experiences.

### Non-Identity Approaches

One of non-identitarian approaches to 'set reified objects in motion' is centred around a concept of 'dialectical image' (Benjamin 2002, Pensky 2004), i.e. a way of presenting and contemplating phenomena through a 'constellation' of 'what has been [...] in a flash with the now' (Lynteris 2018: 162). This approach was quite common in mediaeval historiography in Scotland and beyond. For example, when the *Chronicle* of John of Fardun or *The Bruce* by John Barbour talk about the turbulent life and fate of Robert the Bruce (1274–1329 CE), this Scottish leader is presented alongside his Biblical counterpart, Judas Maccabaeus (McKim 1989: 14–18), whereas one of Bruce's loyal supporters, James Douglas (c. 1286–1330 CE), explicitly resembles a famed Roman political and military leader Fabricius (McKim 1989: 25–29). The Biblical and classical allusions thus help mediaeval authors in transcending space and time to communicate the significance of loyalty and readiness to overcome hardship when fighting for one's own people in a struggle against oppressors. What these allusions and parallels do not do is make the First War for Scottish Independence (1296–1328 CE) identical to the Maccabean Revolt against the Seleucids in Judaea (167–160 BCE) or the Pyrrhic War between Epyrus and the Roman Republic (280–275 BCE). Aimed at highlighting the significance of the Scottish experience, such ancient 'flashbacks' may be regarded as 'an anachronism of mediaeval historiography' (Briggs 2012: 393; cf. Spiegel 1983: 43). Alternatively/additionally, they represent 'a powerful sense of the past as present' (Briggs 2012: 393) and, more broadly, a thinking strategy that

allows for noticing links and parallels without automatically assigning an identifying label.

Applying such a ‘dialectical imaging’ strategy to Scottish dancing, in particular the step dance repertoire associated with the Hebridean Isles, may assist in further exploring the epistemological opportunities this mode of non-identitarian thinking provides for a dance anthropologist. To this end, let us examine a dance experience that presents itself as a ‘constellation’ of stage performances in Moscow, Pyatigorsk, Arisaig, St. Andrew’s, Vyborg and the Isle of Skye; online and offline dance learning, teaching and rehearsing; browsing through dance instructions and academic publications; discussing avenues for transmitting the Hebridean dancing tradition and technique with colleagues and learners — as well as liaising with amazing dancers and musicians from Moscow, Inverness, Aberdeen and elsewhere. The experience in question brings together the smells of the sea and the river, wooden floorboards and old stone walls, theatre backstage and a concert hall auditorium, several community halls and, possibly, a pub. It evokes the sounds of Highland bagpipes and a vintage Scottish button accordion (‘buttonbox’), the gentle shuffles and brushes of leather ‘Ghillie’ pumps and a more pronounced beat of harder leather dancing shoes on a range of surfaces, from a riverboat deck to a professional vinyl performance flooring. The timing somewhat subjectively stretches from the 1950s to the 2020s, but through the glimpses of written record it can go as far back as the 1840s, with explicit sociopolitical references to 1745–46. Kinaesthetically, the dancing experience is a dialectic of elevating into the air, rhythmic landing and an occasional feeling of floating along the dance floor, where slower motifs are combined with quicker moves. The step sequences are danced solo and in co-ordination with other dancers alongside formations requiring all the dancers’ interaction, including eye contact and use of hands, together making up a choreography piece called *A Dance Tribute to Flora and Charlie* (Shady Glen Dancers 2022).

The description above is the result of me reflecting together with the other participants of this display dance on the possible ‘flashbacks’ the piece may entail. We have danced the *Tribute* in the Moscow International Performing Arts Centre twice: in December 2021 and March 2022, once accompanied by a live piper, Anatoly Isaev, and once using a recorded original set of tunes, *Shady Glen Jig*, composed and performed by a buttonbox player from Inverness Graeme MacKay. All the dancers agreed that when performing, we all prefer staying in the moment, being ‘here and now’. However, looking back at the experience or while preparing for the show, we acknowledge that our performance builds on and/or is linked to a range of prior events, ‘past leaking into the present’ (Franko 2019: 155). What can be achieved if we notice and explicitly acknowledge our ability to blur some of the ‘basic questions of documentation’, namely: what, where, when and how (Felföldi 1999: 63)?

**When?** As discussed with my fellow dancers, our 2022 and 2021 displays bring back the memories and/or sensations of our much earlier performances: 2006, 2008, 2011 and 2016. Most of these we are reminded of *post hoc*, possibly due to similar musicality, especially in the case of Highland bagpipes played for us by Anatoly Isaev in 2022, 2016 and 2011. One of the dancers said that she tries to invoke the sensation of her very first ‘big-stage’ performance when just about to go onto stage, in order to intentionally revive the feeling of ‘energy swap’ between the performer and the audience and thus get ‘into the zone’. Whether conscious of that ‘in the moment’ or not, when dancing in front of an audience, we rely on our prior performances no less than on rehearsing a particular piece in the dance studio.



On a more romanticising note, the music of the piece, especially the sound of the buttonbox, transports at least two of the dancers back to the late 1940s — early 1960s when Scottish dance music was regularly featured on British radio and, from 1952, television (*Hood* 1980: 114, 120–121), reflecting ‘the national enthusiasm, almost mania, for Scottish country dancing’ (*Shoupe* 2008: 115). As the title of the piece suggests, the core of the choreography relies on the competitive version of a solo dance *Flora MacDonald’s Fancy* (UKA 2020) and two ‘versions’ of another solo dance *Over the Water to Charlie*: one from the Hebridean repertoire (*Melin* 2019: 72–73; *Flett, Flett* 1996: 66–71), the other from the Scottish step repertoire as taught by Mrs West and Wendy West (RSCDS 2013: 58–59). These ‘versions’ are so distinct in terms of the movements used as well as the technique that they may well be seen as two different dances set to the same 6/8 tune. Regardless, the names of the dances refer to the heavily romanticised Second Jacobite Rebellion, 1745–46 (*Trevor-Roper* 2009: 84), with Flora MacDonald helping Bonnie Prince Charlie escape mainland Scotland, getting ‘over the sea to Skye’ (*Melin* 2018: 49–53; cf. *Emmerson* 1972: 128). Unlike Shady Glen’s other Flora-themed production (Shady Glen Dancers 2011), the *Tribute* does not directly invite the spectators to revisit the legends linked to the events of 1745–46. It does not aim to fully transport the audience in time, but rather provides a range of overtones, thus potentially creating a ‘dialectical image’ of either ‘time frozen’ and things unchanged, as in the case of the 2020s blurred with the 1950s, or, alternatively, time transcended by freely going back and forth through the moments of dancers’ own experience or Scottish historical memory in search of informed inspiration.

**Where?** To further outline the *Tribute*’s chronotope, the locations corresponding to the above-mentioned dates may be added. Most locations are in Russia: 2022, 2021 and 2008 — Moscow International Performing Arts Centre, 2016 — Stavropol Opera and Ballet Theatre in Pyatigorsk, 2011 — The Yauza Palace Concert Hall, Moscow, 2006 — Vyborg Castle. 2006 corresponds to yet another memorable performance, this time in the Younger Hall of the University of St. Andrew’s in Scotland, where I was part of the Scottish (ladies’) step dance display team, the first male dancer to do that in the history of the Royal Scottish Country Dance Society (RSCDS), according to my dance teachers’ feedback. For me, one of the key factors of what forms the geographical constellation merging the 2021–22 shows with some of my prior performances is the geometrical composition of the dance team, with me as the tallest dancer (and the only man) positioned in the centre. The use of space within a given choreography thus creates or rather highlights continuity that allows me to feel as if I am revisiting a range of locations, going beyond the geographical identification.

According to my fellow dancers, the constellation of spaces invoked by the *Tribute* also includes their travelling experiences: the sounds of Highland bagpipes bring back the memories of hiking on the Isle of Skye whereas the buttonbox transports us to an indoor venue for informal social dancing, often happening after an outdoors Highland dancing competition (for me this is associated with Arisaig Highland Games on the West coast of Scotland back in 2014, for one other dancer — a post-competition event on the Isle of Skye in 2012). For one of us, the sound of the buttonbox connects to the Outer Hebrides and their nature creating a ‘time capsule’, where things seem to remain as they once were.

For me as a dance learner and teacher, another important set of locations that forms the chronotope of the *Tribute* are spaces and venues for transmitting the steps, formations, technique and musicality. Some of them I have been to: several Helen Russell's step dance workshops in Moscow between 2006 and 2019, Moscow 2021 summer course devoted to three different 'versions' of *Over the Water to Charlie* attended and/or co-taught by all the participants of the *Tribute to Flora and Charlie*. Other spaces for and/or means of learning are part of the constellation as well: reading book pages with dance descriptions (Melin 2019; RSCDS 2011; UKA 2020), watching Sabra MacGillivray's online dance tutorials and reflecting on what 'moving naturally' means in Francis Peacock's *Sketches* (Peacock 1805), to name a few.

**How?** As performers, we often find ourselves in a situation where one 3-minute display is everything that is required for an event, meaning that a few of our display dances aim at unifying diverse styles and traditions, linking steps with different provenance, building on a wide range of learning contexts and locales to weave together glimpses of what we know and can do, potentially allowing uninitiated viewers to make sense of the Scottish dancing tradition as a whole. The dialectical image of our dancing in this context means we tend to make our performances short and 'compact' while dancing reasonably slowly in terms of the tempo to allow for nuanced footwork and flow of the movement. We showcase variety alongside similarities, common motifs and overlapping features of various aspects of the Scottish dancing repertoire. We value complexity yet aim at a 'natural' style of movement. We dance in synchrony, still appreciating each individual dancer's approach. We create new displays building on the well-established motifs/dancing 'vocabulary'.

Epistemologically, the strategy of dialectical imaging thus allows a dance anthropologist to acknowledge the complexity of lived dance experiences in their sociocultural contexts while maximising our awareness of the multiperspectivity ingrained in dealing with long-established dancing traditions and repertoires. The benefits of this awareness are nevertheless highly dependent on the anthropologist's readership/audience. If read within the identity thinking paradigm, the 'Where-When-How' sketch above can be perceived as a sample of relativising discourse that tries to undermine the tangible reality of Scottish dancing. What cannot be pinned to a certain space, time and manner of dancing may thus be seen as an arbitrary construct to be renegotiated depending on changing circumstances.

The importance of 'reading' — or, broader, interacting with — dance-related discourse in a non-identitarian way can be illustrated by responses to Dr Jean Milligan's concept of 'controlled abandon' (TAC 1963; RSCDS 2011). The concept refers to a dialectical relationship between 'achieving correct and beautiful technique' and dancing 'with ease and flight and happy abandon' (Milligan 1956: 28). For critics, the 'controlled style promoted' by Dr Milligan and the (R)SCDS has been seen as 'a degenerative refinement' contrary to 'the obvious Scottish taste for vigorous movement' (Emmerson 1997: 148). The idea of reaching the state of letting go ('abandon') through a degree of control over one's execution of steps and formations thus sounds like an oxymoron. As Flett and Flett (Flett, Flett 1957: 162) put it, 'the emphasis throughout traditional dancing in Scotland was [...] much more on enjoyment than it was on technique'.

Indeed, on the face of it, Scottish country dancers...

either:

- control their footwork, use of hands and deportment through self-surveillance while constantly double-checking whether they are in the right place at the right time in coordination with the other members of the 'set'

or:

- let go, relax and enjoy the moment.

Appreciating how 'abandon' can be 'controlled' requires going beyond this apparent dichotomy. Dialectical imaging outlined above may help see the claim that 'controlled abandon' is possible and desirable by examining it as one of the core beliefs inherited by the RSCDS from professional dancing masters of 18th-19th-century Scotland. Milligan (Milligan 1956: 29–30) explicitly credits Francis Peacock's *Sketches* (1805). Her understanding of the role 'preliminary training' plays in acquiring 'easy spontaneity [...] in the practice of any art' (Milligan 1956: 106–107) links very well with Peacock's articulation of the role 'cultivation' plays in developing 'natural' dancing (cf. Alferov 2019). Linking mid-20th-century standardised technique and early-19th-century approaches to dance teaching is a risky enterprise, however: if approached in an identitarian way, as an indication of 'traditional evidence' to corroborate the RSCDS interpretation of the dance steps or music tempos (Flett, Flett 1957: 161), such linking will be seen as antiquating Scottish country dancing as a project to the point of falsifying its claim for 'continuity with a two-hundred-year history of dance-music practice' (Shoupe 2008: 116).

And yet, despite all the drastic sociocultural change the 20th (and indeed the 19th) century brought about, a degree of continuity is almost tangible in the day-to-day teaching and learning of country dancing in Scotland and elsewhere. If we allow for a 'constellated' chronotope, we may appreciate, for example, that Helen Russell's workshop 'with emphasis on good phrasing, sociability, rhythmic movement [...] good energy and posture' in April 2018 in Helensburgh, Scotland (TAS 2018: 5–6) entitled 'Controlled Abandon' is Russell's homage not only to Miss Milligan's vision and career between the 1920s and the 1970s in Scotland and way beyond but also to that of Francis Peacock of Aberdeen between the 1740s and the 1800s. This does not mean Russell follows either dancing teacher blindly or replicates exactly what they did. Rather, it points to the dialogic nature of Scottish dance teaching and learning as a reflective reexamination of past practices of dance teaching in Scotland, with experienced dancers and teachers literally embodying the transmission and production of knowledge, skills and approaches, thus bridging the gap between continuity and change, technique and enjoyment, control and abandon.

With reference to diverse forms of Scottish dancing, the concept of 'control' links the issues discussed in this article so far: internalised and external surveillance, (in)authenticity, and the contested chronotope(s) of the dancing tradition(s) of Scotland. As Ballantine (Ballantine 2016: 268) put it:

The creation of a single style of Highland dancing by an authoritative board of control [SOBHD] meant that the variety of traditional styles that had been practised for many years had to be reclassified as *inauthentic*. The standardised style became the 'true' style particularly when it adopted fictional histories to support its supposed authenticity.

Somewhat similarly to the RSCDS, (R)SOBHD control over competitive Highland dancing thus entails ‘supposedly authentic’ standardization of technique, which itself emphasizes, especially for an outside observer, ‘tight control as in sharp extensions or snapping a foot to a position’ (Melin 2019: 30). Curiously, Ballantine seems to distinguish between somatic control as part of the aesthetic promoted by Francis Peacock: ‘grace, elegance, control and confidence’ (Ballantine 2016: 52) and authoritative control over Highland dancing by the (R)SOBHD (Ballantine 2016: 32, 34, 149, 154, 268). For Melin, however, 20th-century regulatory efforts by dance teachers and organizations appear closely related to the increased technicality and somatic control over each dancer’s movements. Opposed to ‘lightness’, ‘stiffness, or tight control’ was ‘not part of the aesthetic’ within the dancing repertoire of the Hebridean Isles, Melin (Melin 2019: 30) argues.

A tool to reexamine the complex relationship between lightness, stiffness and somatic control in various styles of Scottish dancing is offered by dance phenomenology. Offering ‘immersion through selective disengagement’ (Kozel 2007: 144), phenomenological bracketing ‘may not be epistemologically reliable’ (Rothfield 2010: 316), especially if engaged with from an identitarian standpoint. What follows is an attempt to examine the role of readership in adding epistemological value to examining somatic control in Scottish dancing phenomenologically.

I’m dancing together with our advanced class in a studio with a mirrored wall in late October 2023. Or performing in a duet to a recorded tune on a small stage in a local community centre in early February 2019. Or on a bigger stage alongside three other dancers performing to live music in April 2011. Or back in 2009 in my room counting to myself practising a sequence I just learnt from clear written instructions prepared by Ron Wallace. I’m practising/performing Wallace’s *Dancer’s Dream*, a balletic soft-shoe step dance that is rhythmically and technically intricate and, when danced with enough control, smooth, graceful and flowing.

Here the ‘constellation’ of chronotopes can be bracketed — ‘I’m dancing on an even floor’ would be an adequate opening. However, for a reader to be able to retrace my steps, they may need to position themselves in space if not in time. The context is meant to transport the reader to a space they may not have been to, initiating an immersion in a lived experience of dancing: looking afresh and possibly empathising with the dancing subject (‘I’), whose gender, age and nationality are likewise ‘bracketed’. The details provided are not meant to be clung to as identity labels or provide definite answers to the reader. Rather, they are to facilitate getting access to the immediacy of dancing experiences embodying ‘controlled abandon’.

‘Walk — two and three, and one — walk — walk’. No matter how many times I have danced step 5, I voice the rhythm inside my mind. The rhythmic cues allow me to follow the music and almost always get me through the step even after a long time without having practised it. Am I in control? Are the musicians? Or is the dance deviser still pulling all the strings as a remote puppeteer? When starting the step, I cannot be too sure. Not knowing if I will dance every motif including the entrechats exactly where they belong, I just allow myself to follow the rhythm and rely on the basic technique: turnout, pointed toes where necessary, clear extensions, positions as neat and tight as possible — the things I have been gradually improving for years. When dancing alone or in a team, I feel we are all in this together: the choreographer from North America relying on the Scottish

musical and dancing vocabulary with its links to classical dancing, the musicians, the dancers wherever we may be, the spectators, if not too focused on their meals. Whose control? Whose abandon? Whose authenticity? Ours, theirs, mine. When dancing, I am shifting between enjoying the flow of my/our movements; sharing my enthusiasm with partner(s), learners and/or spectators; doing our very best so that the choreographer's concept gets embodied well; enhancing everyone's appreciation for the musical piece our movements visualise and the rich dancing tradition we represent. Is a certain Aberdonian dancing master promoting the social significance of walking with dignity and grace (*Peacock* 1805: 137–151) a member of 'our' team in this situation? Naturally. How can he not be?

If read critically, the account above can be easily dismissed as an example of romanticising, overcomplicating, relativising or even avoiding the initial question. If read co-operatively, however, with a willingness (and a certain effort) to shift perspective, this phenomenological vignette can serve as a springboard for dialogic reflection.

With reference to Q2 above, it is clear that non-identitarian approaches to dance anthropology should complement rather than replace corresponding identitarian tools. In the case of applied phenomenology, Burch's (*Burch* 2021: 287–288) interdisciplinary framework offers a good example: it invites a researcher to 1) outline a problem lacking 'a monodisciplinary solution'; 2) apply 'core phenomenology' to zoom in on 'features of subjectivity' characterizing the problem and 3) further explore these features using non-phenomenological tools and techniques. If practiced as a cycle rather than in a linear way, the framework invites both the writer and the reader to shift between clearly delineated issues, on the one hand, and features that must appear 'blurred' for them to be noticed and/or appreciated, on the other.

\* \* \*

As can be observed, this article's initial premise is somewhat identitarian in nature. Certain discursive practices in dance anthropology such as 'Foucauldian' analysis of power dynamics in mirrored classrooms or critique of 'authenticity' in 'traditional' dancing are labelled here 'identitarian', whereas other techniques such as dance phenomenology or the much lesser used by anthropologists dialectical imaging are deemed 'non-identitarian'. Using this distinction as a springboard for discussion is essential for this research project. This alone signals that stepping 'away' from identity thinking, as the title of the article suggests, may not be viable or indeed recommended. Rather, we as anthropologists and/or dance practitioners should be better able to step-dance *around* identity labels in order to examine what those reveal while minimising the risk of staying fixated on the labels themselves.

As pointed out by a Russian poet Fyodor Tyutchev in 1830, 'a thought once uttered is untrue' (*Tyutchev* 1830). In the context of dancing this often implies that 'the body knows more than words can say' (*Welch* 2019: 170). Consequently, for a (dance) anthropologist as a reader and a writer, a higher 'tolerance for unending ambiguity as an aspect of understanding' must complement and sometimes replace 'a satisfying explanation of a fixed object of analysis' (*Marcus, Cushman* 1982: 45). As Adorno (*Adorno* 2004 [1973]: 166) emphasised, we may want to 'attempt to express what that concept aims at, not to circumscribe it to operative ends'. Reader and writer awareness of non-identitarian approaches to

interpreting observable phenomena can enhance this epistemological stance. The reader's willingness to go beyond conceptual labels allowing for some space in between 'identities' is at least as important here as the rhetorical and methodological strategies employed by the writer of (dance) anthropology.

### Primary Sources and Materials

- Bratsilo, M. 2021, September 22. *Iarkaia bitva za svobodu Shotlandii s pomoshch'iu vereskovogo meda* [A Vivid Battle for the Freedom of Scotland Aided by Heather Mead]. MosKul'tURA. <https://moscultura.ru/otzyv/2021/yarkaya-bitva-za-svobodu-shotlandii-s-pomoshchyu-vereskovogo-myoda> Accessed 20th January 2024.
- Gogol, N. 2019. *The Government Inspector*. Translated by R. Cockrell. Richmond: Alma Classics.
- Hood, L. 2022. *Highland Dancing Attire Marks 70th Anniversary at Aboyne Highland Games*. <https://www.pressandjournal.co.uk/fp/news/aberdeen-aberdeenshire/4448991/highland-dancing-attire-marks-70th-anniversary-at-aboyne-highland-games/> Accessed 20th February 2024.
- Lebedeva, N. 2021, September 28. V Teatre Terezy Durovoi prem'era — "Vereskovyi med." [A premiere at Teresa Durova's Theatre: 'Heather Mead']. *Rossiiskaia Gazeta*. <https://rg.ru/2021/09/25/reg-cfo/v-teatre-terezy-durovoj-premera-vereskovyj-med.html> Accessed 20th January 2024.
- MacLennan, D. G. 1952. *Highland and Traditional Scottish Dances*. Edinburgh: T & A Constable. 96 p.
- MacGillivray, S. n.d. *Over the Waters to Charlie: Online Dance Course. 6 Videos Included*. <https://www.sabramacgillivray.com/shop/> Accessed 20th February 2024.
- Mackenzie, D. R. 1910. *Illustrated Guide to the National Dances of Scotland: Containing an Alphabet of the Actual Step Positions for Self-Instruction and Improvement*. Stirling: Stirling Observer Press. Retrieved from [https://www.abdn.ac.uk/scottskinner/collectiondisplay.php?Record\\_Type=DRM%20SD](https://www.abdn.ac.uk/scottskinner/collectiondisplay.php?Record_Type=DRM%20SD)
- Milligan, J. C. 1956. *Won't You Join the Dance? Manual of Scottish Country Dancing*. London: Paterson's Publications. 107 p.
- TAC 1963. *Notes Taken from Miss Milligan's Talk of 1963*. Teachers' Association of Canada.
- Peacock, F. 1805. *Sketches Relative to the History and Theory, but More Especially to the Practice of Dancing... Intended as Hints to the Young Teachers of the Art of Dancing*. Edinburgh: J. Chalmers & Co.
- RSCDS. 2011. *The Manual of Scottish Country Dancing. Electronic Version with Updates*. Edinburgh: The Royal Scottish Country Dance Society.
- RSCDS. 2013. *The St. Andrew's Collection of Step Dances*. 2nd ed. Vol. 1: *The dance descriptions, Revised 2013*. Edinburgh: The Royal Scottish Country Dance Society.
- Shady Glen Dancers. 2011. *Flora MacDonald and Bonnie Prince Charlie*. [https://youtu.be/oR2NS-RZXhA4?si=c\\_SKMbtqQs7tAm42](https://youtu.be/oR2NS-RZXhA4?si=c_SKMbtqQs7tAm42) Accessed 24 Feb 2024.
- Shady Glen Dancers. 2022. *A Dance Tribute to Flora and Charlie: Highlands, Islands and Lowlands*. <https://youtu.be/0kAooxT0-r0> Accessed 20 Feb 2024.
- TAS. July 2018. *The Scottish Country Dance Teacher*. Teachers' Association Scotland Newsletter.
- Teatr Terezy Durovoy. 2021. *Fil'm "Moskovskaia Shotlandiia"*. *Ekskursiia s Terezoi Durovoi* [Moscow's Scotland: A Guided Tour with Teresa Durova] [https://www.youtube.com/watch?v=3Zp8\\_8er0F0](https://www.youtube.com/watch?v=3Zp8_8er0F0) Accessed 23 Feb 2024.
- Telekanal Kul'tura. 2019. *Tereza Durova: Liniia Zhizni*. [https://youtu.be/dKrgcw1sX\\_E?si=SzznG-vgRQX-GasW0](https://youtu.be/dKrgcw1sX_E?si=SzznG-vgRQX-GasW0) Accessed 23 Feb 2024.
- Tyutchev, F. 1830. *Silentium*. Translated from Russian by V. Nabokov. <http://nabokov-lit.ru/nabokov/stihi/stih-426.htm>
- UKA. 2020. *Highland, National and Hebridean Syllabus*. Blackpool: United Kingdom Alliance of Professional Teachers of Dancing.

## References

- Adorno, T. (1973) 2004. *Negative Dialectics*. London and New York: Routledge. 439 p.
- Alferov, S. V. 2019. “Estestvennost” v shotlandskom tantse s pozitsii etnolingvistiki [‘Naturalness’ in Scottish Dancing: An Ethnolinguistic Perspective]. *Vestnik Antropologii* 47 (3): 169–188. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2019-47-3/169-188>
- Alferov, S. V. 2021. Voicing the Move: Discursive Practices of Scottish Dance Instructions. *Vestnik Antropologii* 2: 177–197. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-54-2/177-197>
- Appiah, A. 2018. *The Lies that Bind: Rethinking Identity, Creed, Country, Color, Class, Culture*. London: Profile Books. 256 p.
- Au, A. 2021. Over-Complexifying Social Reality: A Critical Exploration of Systematicity and Rigidification in Ethnographic Practice and Writing. *Qualitative Report* 26: 1161–1178. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2021.4068>
- Averintsev, S. S. 2005. *Sviaz’ Vremen* [Times Interconnected]. Kiev: Dukh i Litera. 443 p.
- Bachmann, M. 2017. Ambivalent Pasts: Colonial History and the Theatricalities of Ethnographic Display. *Theatre Journal* 69 (3): 299–319. <https://doi.org/10.1353/tj.2017.0043>
- Bakka, E. 2002. Whose Dances? Whose Authenticity? In *Authenticity, Whose Tradition?* ed. by L. Felföldi and T. J. Buckland. Budapest: European Folklore Institute. 60–69.
- Bakka, E., and G. Karoblis. 2010. Writing “a Dance”: Epistemology for Dance Research. *Yearbook for Traditional Music* 42: 167–193. <http://www.jstor.org/stable/41201384>
- Ballantine, P. 2016. *Regulation and Reaction. The Development of Scottish Traditional Dance with Particular Reference to Aberdeenshire, from 1805 to the Present Day*. Ph.D. diss. The University of Aberdeen.
- Benjamin, W. 2002. *The Arcades Project*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press. 1073 p.
- Berg, T. 2016. *Ballet Pedagogy as Kinesthetic Collaboration: Exploring Kinesthetic Dialogue in an Embodied Student-Teacher Relationship*. Ph.D. diss. York University Toronto, Ontario.
- Briggs, C. F. 2012. History, Story and Community: Representing the Past in Latin Christendom, 1050–1400. In *The Oxford History of Historical Writing*, ed. by S. Foot and C. E. Robinson. Vol. 2. 400–1400. Oxford: Oxford University Press. 391–413.
- Buckland, T. J. 2010. Shifting Perspectives on Dance Ethnography. In *The Routledge Dance Studies Reader*, ed. by A. Carter and J. O’Shea. London and New York: Routledge. 335–343.
- Burch, M. 2021. Make Applied Phenomenology what it Needs to Be: An Interdisciplinary Research Program. *Continental Philosophy Review* 54: 275–293. <https://doi.org/10.1007/s11007-021-09532-1>
- Clark, M. I., and P. Markula. 2017. Foucault at the Barre and Other Surprises: A Case Study of Discipline and Docility in the Ballet Studio. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health* 9 (4): 435–452. <https://doi.org/10.1080/2159676X.2017.1309451>
- Clifford, J. 2015. Feeling Historical. In *Writing Culture and the Life of Anthropology*, ed. by O. Starn. New York: Duke University Press. 25–34.
- Dawson, A. 2021. ‘Let’s Talk About Me — 101’: Epistemological Vanity in Anthropology and Society. *Etnofoor* 33 (1): 73–90. <https://www.jstor.org/stable/27034460>
- Desjarlais, R., and C. J. Throop. 2011. Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40: 87–102. <http://www.jstor.org/stable/41287721>
- Doja, A. 2020. Celebrations of Lévi-Strauss’s Heroic Legacy. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 26 (2): 864–871. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13366>
- Dryburgh, A., and S. Fortin. 2010. Weighing in on Surveillance: Perception of the Impact of Surveillance on Female Ballet Dancers’ Health. *Research in Dance Education* 11(2): 95–108. <https://doi.org/10.1080/14647893.2010.482979>
- Ehala, M. (2018). *Signs of Identity: The Anatomy of Belonging*. Oxon and New York: Routledge. 182 p.
- Ehala, M. (2018). *Signs of Identity: The Anatomy of Belonging*. Oxon and New York: Routledge. 182 p.
- Emmerson, G. S. 1972. *A Social History of Scottish Dance: Ane Celestial Recreatioun*. Montreal and London: McGill — Queen’s University Press. 352 p.



- Emmerson, G. S. 1997. *Scottish Country Dancing: An Evolutionary Triumph*. Oakville, Ontario: Galt House Publications. 187 p.
- Farrelly, F., F. Kock, and A. Josiassen. 2019. Cultural Heritage Authenticity: A Producer View. *Annals of Tourism Research* 79. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2019.102770>
- Felföldi, L. 1999. Folk Dance Research in Hungary: Relations among Theory, Fieldwork and Archive. In *Dance in the Field: Theory, Methods and Issues in Dance Ethnography* ed. by T. J. Buckland. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan. 55–70.
- Finke, P., and M. Sökefeld. 2018. Identity in Anthropology. In *The International Encyclopedia of Anthropology*, ed. by H. Callan. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2142>
- Flett, J. F., and T. M. Flett. 1957. Social Dancing in Scotland, 1700–1914. *Scottish Studies* 2: 153–164.
- Flett, J. F., and T. M. Flett. 1996. *Traditional Step-Dancing in Scotland*. Edinburgh: Scottish Cultural Press. 219 p.
- Förster, T. 2022. Bodily Ethnography: Some Epistemological Challenges of Participation. *Ethnography* 0(0). <https://doi.org/10.1177/14661381211067452>
- Foucault, M. 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books. 333 p.
- Franco, M. 2019. The Dancing Gaze across Cultures: Kazuo Ohno's Admiring La Argentina. In *Choreographing Discourses: A Mark Franco Reader* ed. by M. Franco and A. Nicifero. London and New York: Routledge. 154–173.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books. 470 p.
- Gow, P. 2009. Answering Daimā's Question: The Ontogeny of an Anthropological Epistemology in Eighteenth-Century Scotland. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 53 (2): 19–39. <http://www.jstor.org/stable/23182419>
- Green, J. 1999. Somatic Authority and the Myth of the Ideal Body in Dance Education. *Dance Research Journal* 31 (2). <https://doi.org/10.2307/1478333>
- Green, J. 2002–2003. Foucault and the Training of Docile Bodies. *Arts and Learning Research Journal* 19(1).
- Hancock, B. H. 2018. Embodiment: A Dispositional Approach to Racial and Cultural Analysis. In *Approaches to Ethnography: Analysis and Representation in Participant Observation*, ed. by C. Jerolmack and S. Khan. Oxford: Oxford University Press. 155–183.
- Handler, R. 1986. Authenticity. *Anthropology Today* 2 (1): 2–4. <https://doi.org/10.2307/3032899>
- Hood, E. M. 1980. *The Story of Scottish Country Dancing: The Darling Diversion*. Glasgow: William Collins Sons and Company Ltd. 127 p.
- Hoppu, P. 2014. Encounters in Dance and Music: Fieldwork and Embodiment. In *(Re)Searching the Field — Festschrift in Honour of Egil Bakka*, ed. by A. Fiskvik and M. Stranden. Bergen: Fakkolaget. 151–159.
- Jarvie, G. 2004. Lonach, Highland Games and Scottish Sports History. *Journal of Sport History* 31(2): 161–175. <http://www.jstor.org/stable/43610106>
- Kleiner, S. 2009. Thinking with the Mind, Syncing with the Body: Ballet as Symbolic and Nonsymbolic Interaction. *Symbolic Interaction* 32: 236–259. <https://doi.org/10.1525/si.2009.32.3.236>
- Kozel, S. 2007. *Closer: Performance. Technology. Phenomenology*. Cambridge, MA, and London: MIT Press. 362 p.
- Kraut, A. 2010. Recovering Hurston, Reconsidering the Choreographer. In *The Routledge Dance Studies Reader* ed. by A. Carter and J. O'Shea. London and New York: Routledge. 35–46.
- Laplantine, F. 2010. *Je, Nous et les Autres*. Paris: Le Pommier. 159 p.
- Lakes, R. 2005. The Messages behind the Methods: The Authoritarian Pedagogical Legacy in Western Concert Dance Technique Training and Rehearsals. *Arts Education Policy Review* 106 (5): 3–20. <https://doi.org/10.3200/AEPR.106.5.3-20>
- Lynteris, C. 2018. The Frankfurt School, Critical Theory and Anthropology. In *Schools and Styles of Anthropological Theory*, ed. by M. Candea. London and New York: Routledge.

- De Maaker, E. 2013. Performing the Garo Nation? Garo Wangala Dancing between Faith and Folklore. *Asian Ethnology* 72 (2): 221–239. <http://www.jstor.org/stable/23595477>
- Marcus, G. E. 2015. The Legacies of *Writing Culture* and the Near Future of the Ethnographic Form: A Sketch. In *Writing Culture and the Life of Anthropology*, ed. by O. Starn. Durham and London: Duke University Press. 35–51.
- Marcus, G. E., and D. Cushman. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25–69. <http://www.jstor.org/stable/2155775>
- Marturano, M. 2020. Ovid, Feminist Pedagogy, Toxic Manhood, and the Secondary School Classroom. *The Classical Outlook* 95 (4): 147–151. <https://www.jstor.org/stable/26983714>
- McKenna, K. J. 2014. *Parabasis* in Nikolai Gogol's *The Inspector General*: The Proverbial Medium. *Proverbium* 31: 317–329.
- McKim, A. M. 1989. "Gret Price Off Chewalry": Barbour's Debt to Fordun. *Studies in Scottish Literature* 24 (1): 7–29. <https://scholarcommons.sc.edu/ssl/vol24/iss1/4>
- Melin, M. 2018. *A Story to Every Dance: The Role of Lore in Enhancing the Scottish Solo Dance Tradition*. Dublin: Lorg Press. 111 p.
- Melin, M. 2019. *Hebridean Step Dancing: The Legacy of Nineteenth-Century Dancing Master Ewan MacLachlan*. Dublin: Lorg Press. 113 p.
- Nuyen, A. T. 1990. Adorno and the French Post-Structuralists on the Other of Reason. *The Journal of Speculative Philosophy* 4 (4): 310–322. <http://www.jstor.org/stable/25669971>
- Pensky, M. 2004. Method and Time: Benjamin's Dialectical Images. In *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, ed. by D. S. Ferris. Cambridge: Cambridge University Press. 177–198.
- Pickard, A. 2013. Ballet Body Belief: Perceptions of an Ideal Ballet Body from Young Ballet Dancers. *Research in Dance Education* 14 (1): 3–19. <https://doi.org/10.1080/14647893.2012.712106>
- Radell, S. A., M. L. Keneman, D. D. Adame, and S. P. Cole. 2014. My Body and its Reflection: A Case Study of Eight Dance Students and the Mirror in the Ballet Classroom. *Research in Dance Education* 15: 161–178. <https://doi.org/10.1080/14647893.2013.879256>
- Rothfield, P. 2010. Differentiating Phenomenology and Dance. In *The Routledge Dance Studies Reader* ed. by A. Carter and J. O'Shea. London and New York: Routledge. 303–318.
- Savigliano, M. (2003) 2010. Gambling Femininity: Tango Wallflowers and Femmes Fatales. In *The Routledge Dance Studies Reader* ed. by A. Carter and J. O'Shea. London and New York: Routledge. 236–249.
- Sheets-Johnstone, M. 2023. Exploring the Aesthetic Uniqueness of the Art of Dance. In: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy: Volume 21, Special Issue, 2023: Aesthetics, Art, Heidegger, French Philosophy*, ed. by B. C. Hopkins and D. De Santis. London and New York: Routledge. 256–278. <https://doi.org/10.4324/9781003434801-16>
- Sherratt, Y. 2002. *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press. 254 p.
- Shoupe, C. A. 2008. The 'Problem' with Scottish Dance Music: Two Paradigms. In *Driving the Bow: Fiddle and Dance Studies from around the North Atlantic* 2, ed. by I. Russell and M. A. Alburger. Aberdeen: University of Aberdeen. 105–120.
- Siegel, M. 2010. Bridging the Critical Distance. In *The Routledge Dance Studies Reader*, ed. by A. Carter and J. O'Shea. London and New York: Routledge. 188–196.
- Spiegel, G. M. 1983. Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative. *History and Theory* 22 (1): 43–53. <https://doi.org/10.2307/2505235>
- Streletsky, V. N., and S. A. Gorokhov. 2022. Cultural Geography in Russia in the Early 21st Century: Current State and Key Research Areas. *Regional Research of Russia* 12: 67–79. <https://doi.org/10.1134/S2079970522020083>
- Tallaj, A. 2018. Religion on the Dance Floor: Afro-Dominican Music and Ritual from Altars to Clubs. *Civilisations* 67: 95–110. <https://www.jstor.org/stable/26867739>
- Toren, C., and J. de Pina-Cabral. 2009. Introduction: What Is Happening to Epistemology? *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 53 (2): 1–18. <http://www.jstor.org/stable/23182418>

- Trevor-Roper, H. (1983) 2000. The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland. In *The Invention of Tradition*, ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press. 15–42.
- Trevor-Roper, H. 2009. The Invention of Scotland: Myth and History. New Haven and London: Yale University Press. 282 p.
- Warburton, E. 2011. Of Meanings and Movements: Re-languaging Embodiment in Dance Phenomenology and Cognition. *Dance Research Journal* 43: 65–83. <https://doi.org/10.1017/S0149767711000064>
- Welch, S. 2019. *The Phenomenology of a Performative Knowledge System: Dancing with Native American Epistemology*. Cham: Palgrave Macmillan. 215 p.
- Winarnita, M. S. 2015. The Politics and Poetics of Authenticity: Indonesian Migrant Women and Cultural Representation in Perth, Australia. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 171 (4): 489–515. <http://www.jstor.org/stable/43818744>
- Zinga, D., D. S. Molnar, M. Connolly, and N. Tacuri. 2019. Governed and Liberated Bodies: Experiences of Young Female Competitive Dancers. *Journal of Childhood Studies* 44 (3): 106–119. <https://doi.org/10.18357/jcs00019177>

## МУЗЕИ И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

УДК 39+069

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/112-128

Научная статья

© В. В. Ключарева

**ТРАНСЛЯЦИЯ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО  
НАСЛЕДИЯ В МУЗЕЯХ СЕВЕРНОГО  
КАЗАХСТАНА: РОЛЬ МУЗЕЯ В ФОРМИРОВАНИИ  
ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРОШЛОМ**

*Музейное пространство региона формирует историческую память его жителей, закрепляя в сознании граждан основы национальной идентичности. В статье выявлена роль исторических музеев в трансляции историко-культурного наследия в Северном Казахстане. На примере музеев разного уровня (республиканские, городские, сельские) показано изменение основной тематики экспозиций в контексте нового исторического нарратива суверенной республики. Рассмотрены следующие музеи: Музей истории города Кокшетау, Музейный комплекс «Резиденция Абылай хана» (г. Петропавловск), Музей Малика Габдуллина (г. Кокшетау), Сырымбетский историко-этнографический музей им. Ш. Уалиханова (Айыртауский район Северо-Казахстанской области). Проанализированы формы инсценирования исторического прошлого, применение интерактивных технологий. Территориальные рамки — Северо-Казахстанская и Акмолинская области. Основные источники: материалы этнографической экспедиции 2023 г., средства массовой информации, мемуары, делопроизводственные документы. В исследовании показано, что в годы независимости в Казахстане начался новый этап музейного дела: исторический нарратив повлиял на тематику экспозиций, их центром стала национальная история. Проанализировано влияние музеев на процесс формирования исторической памяти и национальной идентичности жителей республики. Выявлены отход от традиционной музеализации и усиление культурно-просветительской работы.*

**Ключевые слова:** историко-культурное наследие, музеи, национальная идентичность, историческая память, Северный Казахстан, постсоветский период

**Ссылка при цитировании:** Ключарева В. В. Трансляция историко-культурного наследия в музеях северного Казахстана: роль музея в формировании представлений о прошлом // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 112–128.

**Ключарева Валентина Владимировна** — младший научный сотрудник, Омская лаборатория, Институт археологии и этнографии СО РАН (Российская Федерация, 644024 Омск, пр. Карла Маркса, 15); младший научный сотрудник, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского (Российская Федерация, 644077 Омск, пр. Мира, 55А). Эл. почта: [valentina1497@mail.ru](mailto:valentina1497@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-8121-3875>

\*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01069, <https://rscf.ru/project/23-28-01069/>

UDC 39+069

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/112-128

Original Article

© *Valentina Klyuchareva*

## **BROADCASTING OF HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE IN THE MUSEUMS OF NORTHERN KAZAKHSTAN: THE MUSEUM'S ROLE IN THE FORMATION OF IDEAS ABOUT THE PAST**

*The museum space of a region is responsible for the formation of the historical memory of its inhabitants, consolidating the foundations of national identity in the minds of citizens. The article reveals the role of historical museums in broadcasting historical and cultural heritage in Northern Kazakhstan. Using the example of republican, urban, and rural museums, the author shows how the main theme of the exhibitions has been changing in response to the new historical narrative of the sovereign republic. The paper focuses on the following museums of the North Kazakhstan and Akmola regions: the Museum of the History of the city of Kokshetau, the Museum complex "Residence of Abylai Khan" (Petropavlovsk), the Malik Gabdullin Museum (Kokshetau), Syrymbet Historical and Syrymbet Historical-Ethnographic Museum named after Sh. Ualikhanov (Aiyrtau district of North Kazakhstan region). The ways of staging the historical past and the use of interactive technologies are analyzed. Main sources of information are the materials of the ethnographic expedition of 2023, mass media, memoirs, office documents. The study shows that in the years of independence, the museum business in Kazakhstan has undergone major changes: the historical narrative influenced the theme of the exhibitions centering them around the national history. The analysis of the influence of museums on the formation of historical memory and national identity revealed a departure from traditional museum strategies and strengthening of cultural and educational work.*

**Keywords:** *historical and cultural heritage, museums, national identity, historical memory, Northern Kazakhstan, post-Soviet period*

**Author Info:** Klyuchareva, Valentina V. — Research Engineer, the Institute of Archaeology and Ethnography Siberian Branch RAS; Junior Researcher, Omsk State University named after F. M. Dostoevsky (Omsk, Russian Federation). E-mail: [valentina1497@mail.ru](mailto:valentina1497@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-8121-3875>

**For citation:** Klyuchareva, V. V. 2025. Broadcasting of Historical and Cultural Heritage in the Museums of Northern Kazakhstan: The Museum's Role in the Formation of Ideas about the Past. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 112–128.

**Funding:** The study was carried out within the framework of the Russian Science Foundation № 23-28-01069, <https://rscf.ru/project/23-28-01069/>

### **Введение**

Историко-культурное наследие играет важную роль в жизни современного общества. До недавнего времени к культурному наследию относились только материальные объекты (памятники, ансамбли, достопримечательные места) (Конвенция

1972). Проблема сохранения нематериального культурного наследия стала актуальной в конце XX — начале XXI в. В 2003 г. была принята международная Конвенция об охране нематериального культурного наследия, в которой оно было обозначено как «обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, признанные сообществами, группами и, в некоторых случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия» (Конвенция 2003). Нематериальное культурное наследие существенно расширило комплекс представлений общества о прошлом, добавив в него новые смыслы и коннотации.

Совокупность объектов материального и нематериального наследия представляет сложную социокультурную систему, транслирующую информацию, которая может меняться во времени и в пространстве (Мастеница 2008: 252). Именно историко-культурное наследие формирует основу для восприятия национального исторического нарратива страны. Под его влиянием конструируется представление общества о прошлом, обозначаемое терминами «историческая память», «коллективная память», «социальная память», «культурная память». Глобальные социальные и политические изменения XX в., две мировые войны, критика позитивизма привлекли внимание исследователей к концепту памяти (Николаенко, Евсикова 2016: 123). Одним из первооткрывателей концепта памяти является М. Хальбвакс. Согласно его мнению, память делится на индивидуальную и коллективную, последняя является основой идентичности общества (Хальбвакс 2005). Также в данной парадигмальной рамке находятся исследования А. Ассман, которая определила три вида памяти: индивидуальная, коллективная и культурная. Индивидуальная память предполагает проработку опыта субъектом, важную роль в этом процессе играет коммуникация, благодаря которой воспоминания закрепляются (Ассман 2019: 216–217). Более долговременной является коллективная память — это политическая память, для которой характерен высокий уровень гомогенизации (Ассман 2019: 222–223). Культурная память — это наивысший уровень памяти, она опирается на «внешние медийные носители и институты» (Ассман 2019: 230–231). Данный вид памяти фиксируется в текстах, картинах, памятниках, архитектурных сооружениях, отражается в календаре праздничных дат. В результате формируется комплекс культурного наследия, который регулярно репрезентуется (Ассман 2019: 231). Историческая репрезентация проходит в три основных этапа: нарратив, экспонирование и инсценирование. Нарратив выстраивает хронологию событий, показывает причинно-следственные связи (учебные и научные тексты). Экспонирование — это локализация исторических объектов в пространстве (например, в музеях). Форма инсценирования включает получение «живых» эмоций зрителями: спектакли, кино-, аудиоформаты и т. д. (Ассман 2019: 493–495).

В концепции исторической памяти французского исследователя П. Нора выявлены «места памяти» — свидетели эпохи: музеи, памятники, исторические документы, памятные даты и т. д. П. Нора отмечает, что у мест памяти есть три основных смысла — материальный, символический, функциональный (Нора 1999: 40). Музей, будучи одной из коммеморативных форм, наилучшим образом соединяет в себе выявленные смыслы.

Музей занимает особое место в сохранении и трансляции историко-культурного наследия. Одним из важнейших свойств музея является контекстуализация экспонатов и формирование образа прошлого у посетителей. Как пишет Л. Н. Мазур,

«музей — многофункциональный институт, миссией которого является сохранение культурного и исторического наследия (глобального, национального, локального) и интеграция его в коллективную память» (Мазур 2022: 52). По мнению директора Государственного Эрмитажа — одного из крупнейших мировых музеев — М. Б. Пиотровского, «музей институционально сосредоточивает в себе весь цикл сохранения памятника: сбор, хранение, изучение, атрибуцию, реставрацию, исследование, представление, создание научного и культурного продукта. Только так вещь становится экспонатом, сокровищем, культурной ценностью» (Пиотровский 2019: 1210). Музей, будучи специализированным учреждением, отражает специфику исторического прошлого отдельного региона и является одним из важнейших инструментов трансляции исторического нарратива.

М. Б. Пиотровский называет музей «хранителем исторической памяти» (Пиотровский 2019: 1210). Несомненно, музей является мемориальным местом, а задачей любого мемориального пространства является интеграция событий прошлого в настоящее (Ассман 2014: 236). Каждый музейный экспонат содержит в себе эмпирическое послание, визуализирует страницы истории прошлого. Как отмечает директор Кунсткамеры А. В. Головнев, «сегодня происходит своего рода вскрытие музеев, возвращение многих из них к первоначальной (античной) миссии театров и форумов» (Головнёв 2019б: 16). Современный музей транслирует процесс, заставляет зрителя задуматься о причинно-следственных связях, экспозиции выступают в роли зарисовки о прошлом страны. А. В. Головнев полагает, что визуальная антропология особым образом выделяется в музейном пространстве: при помощи языка изображения музейные экспонаты «транслируют заложенные в них традицию, память, историю, самосознание, этничность» (Головнёв 2019а: 77).

В разные периоды истории человечества музейные предметы играли важную роль в науке, культуре, образовании, просвещении, воспитании (Томилов 2012: 23). Сегодня происходит отход от традиционной музеализации, музей, прежде всего, становится культурно-просветительским центром, выступает площадкой для научных конференций и круглых столов. К тому же, музеи берут ориентир на развлекательную деятельность. Задача музея — заинтересовать потребителя, увлечь его многообразными формами музейной активности (Калядина 2015: 224). Для этого в музейной экспозиции могут быть использованы мифологические сюжеты, попытки удревнения истории, актуализация событий, связанных с регионом, в котором располагается музей (Мазур 2023: 8). Особое значение в формировании исторической памяти музеи играют в период политических трансформаций — смены политического режима (Мазур 2019: 101). Именно в музее презентуется исторический нарратив в корреляции с идеологическими особенностями страны.

Исследование направлено на выявление роли исторических музеев в трансляции историко-культурного наследия в Северном Казахстане. На примере музеев разного уровня (республиканские, городские, сельские) рассматривается современная интерпретация исторического прошлого республики в музейных экспозициях, показано использование музейного пространства как инструмента для конструирования национальной идентичности. Основные источники: материалы этнографической экспедиции 2023 г., средства массовой информации, мемуары, делопроизводственные документы. Территориальные рамки исследования — Северо-Казахстанская и Акмолинская области.



## О музейном деле в Казахстане

Первые музеи на территории современного Казахстана появились в дореволюционное время по инициативе частных лиц. В годы советской власти в Казахской ССР открылись высшие учебные заведения, был создан филиал Академии наук СССР и сформирована академическая база, что привело к расширению музейной сети республики. В годы Великой Отечественной войны фиксировался спад музейной деятельности, но уже в конце 1950-х гг. ситуация изменилась. В 1957 г. Советский Союз вступил в Международный совет музеев (ИКОМ). Музеи страны были вовлечены в систему международного музейного сообщества (*Кожяхметов* и др. 2010: 100).

После распада Советского Союза в Казахстане постепенно актуализировалась проблема сохранения и трансляции культурного наследия в рамках исторического нарратива суверенной республики. В ходе конструирования новой национальной идентичности произошло перекодирование историко-культурного пространства. Часть памятных дат исчезли из анналов истории, их сменили новые праздники и памятные даты, символизирующие суверенитет молодой республики. Были созданы публичные формы новой мемориальной/коммеморативной культуры. С 1990-х гг. музеи Казахстана популяризировали государственные программы и стратегии, внедряли в общественное сознание новые, значимые для суверенного Казахстана, праздники. В годы независимости в республике начался новый этап музейного дела: исторический нарратив повлиял на тематику экспозиций и центром их стала национальная история Казахстана. Направление «пропаганда государственной идеологии и политики», которое присутствовало и в работе советских музеев, было преобразовано в рамках исторического нарратива суверенного Казахстана (*Кожокар* 2022: 266).

На 1 января 2023 г. в Казахстане насчитывался 271 музей, среди них — историко-краеведческие музеи, мемориальные дома-музеи, музеи-заповедники (Культура в Республике Казахстан). Почти каждый музей республики видоизменился за годы суверенитета. В исследовании рассмотрены следующие музеи: Музей истории города Кокшетау, Музейный комплекс «Резиденция Абылай хана», Музей Малика Габдуллина, Сырымбетский историко-этнографический музей им. Ш. Уалиханова. Часть музеев являются новыми, созданными в 2000-е гг., экспозиции остальных музеев кардинально поменялись после 1991 г. Данные примеры отражают специфику музейного дела на севере республики, а выводы исследования будут полезны при изучении соседних регионов Казахстана.

## Музей истории города Кокшетау

В годы советской власти музеи политических деятелей играли важнейшую роль в идеологизации общества, т. к. участвовали в формировании гражданской идентичности жителей СССР (*Мазур* 2019: 103–104). В раннесоветском обществе мемориальные музеи несли функцию «символического объекта, места поклонения», были «призваны увековечить не столько память, сколько образ вождя» (*Мазур* 2019: 107–108). Мемориальные музеи, посвященные деятельности советских политиков, создавались как институты пропаганды социализма. В декабре 1930 г. прошел первый музейный съезд СССР, результатом работы стало провозглашение новой концепции музейного дела — «экспозиции должны были служить иллюстрацией идей марксизма-ленинизма, отражать успехи коллективизации и индустриализации»

(Мазур 2019: 107–108). В 1930-е — 1940-е гг. произошел переход от «естественной» коммеморации (отход задачи сохранения историко-культурного наследия на второй план и т. п.) к конструируемой, результатом чего стала канонизация героев революционного движения (Мазур 2019: 107–108). Именно в конце 1940-х гг. в г. Кокчетаве (в наст. время — Кокшетау) был открыт Мемориальный республиканский дом-музей В. В. Куйбышева, деятельность которого базировалась на советских идеологических постулатах. После распада СССР прежнее музейно-мемориальное пространство потеряло свою идеологическую актуальность. В 2004 г. музей В. В. Куйбышева был преобразован в Музей истории города Кокшетау.

Валериан Владимирович Куйбышев (1888–1935) — революционер и советский политический деятель. Он провел свое детство в уездном г. Кокчетаве, куда семья Куйбышевых переехала в 1889 г. *«Дом, в котором жила наша семья, был небольшой, деревянный, одноэтажный, окруженный со всех сторон березами, черемухой и ветлами. Весной дом утопал в цветущей черемухе, а летом в саду было много всевозможных цветов. Цветы выращивала мама. Цветов было так много, что с приближением зимы в сад устраивалось настоящее паломничество горожан. Редкая семья не наделялась на зиму цветами из нашего сада»*, — писала в своих воспоминаниях родная сестра Валериана Владимировича — Елена (Рис. 1) (Куйбышева 1939: 8–10). Именно в этом доме в 1949 г. был открыт Мемориальный республиканский дом-музей В. В. Куйбышева. Инициатором создания музея стала Елена Владимировна Куйбышева (1892–1990). Она активно занималась сбором экспонатов, часть из них, в том числе мебель, привезли из кремлевской квартиры Валериана Владимировича.



Рис. 1. Дом, где жил В. В. Куйбышев. Кокшетау. Источник: Госкаталог РФ

В 2000 г. было принято решение о преобразовании Мемориального республиканского дома-музея В. В. Куйбышева в Музей истории города Кокшетау (Рис. 2). Для посетителей двери музея распахнулись в 2004 г. (Сулейменов 2018). В музее пять экспозиционных залов. Первый зал посвящен истории основания города. Кокчетавский

приказ был основан в 1824 г., изначально он располагался у подножия Кокчетавских (совр. наименование — Кокшетауских) гор. По просьбе султана Губайдуллы Уалиханова приказ был перенесен и сменил несколько локаций (ГИАОО), лишь в 1827 г. приказ расположился у сопки Букпа, близ озера Копа, где сейчас расположен г. Кокшетау.



Рис. 2. Музей истории г. Кокшетау. 2023 г. Фото В. В. Ключаревой

Вводная экспозиция начинается с истории казахского населения региона: экскурсовод рассказывает о том, что на данной территории проживало казахское население, а в 1827 г. здесь был основан приказ. Автохтонное население и переселенцев разделяла улица, которая получила наименование Граничная. В ходе экскурсии упоминается и история музейного здания, в частности тот факт, что в 1889–1905 гг. здесь проживала семья Куйбышевых. Далее в отдельном зале представлены предметы материальной культуры казахского народа. Остальные экспозиции показывают жизнь жителей г. Кокшетау в разные исторические периоды: годы установления советской власти, Великая Отечественная война, освоение целинных земель. Многие экспонаты в музей принесли жители города: фотоснимки, талоны на продукты, письма-треугольники военных лет. Часть экспонатов имеют непосредственное отношение к В. В. Куйбышеву: письменный набор, настольные часы, личная посуда и мебель (дубовый буфет, трельяж, кресло-качалка) и др. К числу уникальных экспонатов музея относится автомобиль «Кадиллак» марки General Motors 1930-го г. выпуска, на котором ездил В. В. Куйбышев в Москве, а также гужевой транспорт (пролетка, зимние сани).

Имя В. В. Куйбышева играет важную роль в истории г. Кокшетау. В 1970-е гг. в советском Кокчетаве на улице К. Маркса (в наст. время — ул. Абая) появился памятник Куйбышеву (скульптор — В. Ф. Богатырев). После распада Советского Союза исторический нарратив республики наполнился новыми национальными героями, потребность в наличии памятника исчезла. Как пишет А. Ассман, «как и в театре, в политике время от времени возникает необходимость заменить декорации» (Ассман 2019: 74–75). В 2012 г. памятник В. В. Куйбышеву переместили во двор музея истории

города Кокшетау. После пребывания на одной из центральных улиц города, памятник обрел новую жизнь в музейном пространстве. На месте изначального расположения памятника В. В. Куйбышеву сейчас находится бюст известного казахского скульптора Тулегена Досмагамбетова (1940–2001) (Самые интересные места Кокшетау).

Таким образом, за время своего существования музей поменял основное направление деятельности — стал транслировать образ города в исторической ретроспективе, но, в то же время, в нем сохранились экспозиции, связанные с советским партийным деятелем В. В. Куйбышевым. В исследовании 2017 г. К. А. Медеуова, У. М. Сандыбаева и др. писали, что данный музей превратился в гибридную среду, в которой сочетаются «стандарты советского просветительского музея» и новые меморативные практики (Медеуова и др. 2017: 52). В настоящее время связь музея с личностью В. В. Куйбышева отражена в экскурсиях. Но потребность в трансляции жизнедеятельности советского партийного деятеля в рамках современного исторического нарратива с каждым годом снижается, поэтому постепенно на первый план выходит репрезентация истории города и региона.

### Музейный комплекс «Резиденция Абылай хана»

Новый исторический нарратив современного Казахстана способствовал трансляции образов национальных героев в музейном пространстве. Один из них — Абылай хан (наст. имя — Абильтансур) (1711–1781) — известный казахский политический деятель, хан трех казахских жузов (с 1771 г.). В годы правления Абылай хана проходила военно-хозяйственная колонизация казахских жузов Российской империей. В 1752 г. на побережье р. Ишим была построена крепость Святого Петра (в дальнейшем — г. Петропавловск). В связи с необходимостью урегулирования взаимоотношений с местным казахским населением в 1760-е гг. царским правительством была построена резиденция для хана Среднего жуза — Абылая. В архивных документах указано, что *«по просьбе его, Абылая, для пребывания его построен прямо у крепости святого Петра, вверх по реке Ишим в горах Енгистау, в 1765 году деревянный дом»* (Цит. по: Северо-Казахстанская область 2006: 119–120).

В 1990-е гг. имя Абылай хана получило широкое освещение в местах памяти: именем казахского хана стали называть главные улицы и проспекты, стали появляться памятники, портрет Абылая был размещен на первой национальной валюте Казахстана на банкноте в 100 тенге (образца 1993 г.). В 2008 г. в Петропавловске был открыт Музейный комплекс «Резиденция Абылай хана», посвященный жизнедеятельности хана и его вкладу в историю Казахстана. Первое деревянное здание дома Абылая не сохранилось, поэтому музей-резиденция расположен в каменном здании 1829 г. постройки (Кочерыжкина 2012: 16). В начале XX в. в здании музея находился военный лазарет, затем казарма, к концу века состояние здания ухудшилось. В 2005 г. начались реставрационные работы, и уже в 2008 г. музей распахнул двери для посетителей. В состав комплекса вошли дом Абылай-хана, его канцелярия, гостевой дом и баня. Экскурсии в резиденции бесплатные, но часть услуг предоставляются на платной основе (например, выездные экскурсии для детей, а также — церемония бракосочетания в национальных традициях в резиденции) (Дом Абылая).

В музее четыре выставочных зала: «Жизнь Абылай хана с 1711 по 1770 гг.», «Покори Абылай хана», «Тронный зал», «Абылай хан — великий государственный де-

атель Казахстана» (О музее). В первом зале представлена родословная казахского хана, показаны основные события из его жизни. Второй зал символизирует быт казахской знати XVIII в., в нем находятся: кровать (изготовлена из дерева, инкрустирована костью), адалбакан (вешалка), кебеже (сундук для продуктов), ковры ручной работы. В тронном зале представлена восковая фигура Абылай-хана, символы власти (скипетр) и т. д. Четвертый зал посвящен сотрудничеству Абылай-хана с Российской империей. Здесь также представлены документы о строительстве резиденции в г. Петропавловске. Музей отличается просторными залами, современными интерактивными технологиями, наличием диорам, элементами театрализации. Посетители могут примерить традиционные одежды казахских султанов и почувствовать себя частью исторического перфоманса.

В экскурсии сделан акцент на борьбу Абылай хана с джунгарскими захватчиками, показана его значимая роль в консолидации казахских жузов. В музейном пространстве большое внимание уделяется родословной хана и казахским батырам. Музей является не только субъектом мемориализации имени Абылай хана, но и способом манифестации культуры казахского народа. На примере второго зала транслируется быт казахской знати XVIII в. Стоит отметить, что экспозиции содержат большое количество новоделов, что обусловлено относительно недавним временем создания учреждения. Но музей ведет работу с целью сохранения историко-культурного наследия народов республики и проводит акцию «Дар музею», в рамках которой казахстанцы могут передать в музей ценные материальные свидетельства прошлого.

### Музей Малика Габдуллина (г. Кокшетау)

Современные мемориальные музеи не только воссоздают обстановку, экспонируют личные вещи, презентуя историю отдельной личности, но и являются способом манифестации исторического нарратива (Мазур 2019: 116). В музее Малика Габдуллина сквозь историю отдельной личности посетители знакомятся с историей Казахстана в XX столетии.

Малик Габдуллин (1915–1973) — казахский учёный-педагог, академик, писатель, Герой Советского Союза (1943) (Малик Габдуллин). Он родился в Дзертавском ауле Кокчетавского уезда (в настоящее время — с. Малика Габдуллина Зерендинского района Акмолинской области) (Аманжолова 2017: 110). В 1924–1929 гг. Малик учился в начальной школе в ауле, а в 1931 г. окончил шесть классов средней школы в г. Кокчетаве, в том же году М. Габдуллин уехал в г. Алма-Ату. Дальнейшая судьба ученого была связана с Алма-Атой: в 1935 г. он окончил Казахский педагогический институт имени Абая (КазПИ имени Абая), затем после службы в армии работал в газетах «Социалистік Қазақстан», «Қазақстан пионері», поступил в аспирантуру КазПИ имени Абая. Малик Габдуллин участвовал в Великой Отечественной войне, в 1943 г. ему было присвоено звание Героя Советского Союза. После войны посвятил свою жизнь научно-педагогической деятельности (Малик Габдуллин).

Сегодня в городах Казахстана в честь Малика Габдуллина называют улицы, присваивают его имя общеобразовательным школам, устанавливают памятники. Единственный музей, посвященный Малику Габдуллину, находится в г. Кокшетау, он был открыт в 1995 г. к 80-летию со дня его рождения. В 2004 г. здание музея (бывший дом купца Баязитова, построенный в конце XIX в.) было признано непригодным



для эксплуатации, оно было перестроено и уже 19 августа 2005 г. состоялось торжественное открытие музея (История музея).

В музее расположены вводный зал и четыре экспозиционных зала. Во вводном зале находится бюст Малика Габдуллина, автором которого является художник Дулат Коспанов. Первый зал «Годы мужания, годы становления» включает материалы о родословной М. Габдуллина, подчеркивается его родство с Канай би — советником Абылай хана. В экскурсии затрагивается роль казахского поэта Сабита Муканова (1900–1973) в становлении М. Габдуллина как будущего ученого-просветителя. В этом же зале представлены портреты его родных, личные вещи его отца Габдуллы Елемесова (молитвенный коврик из Мекки, коран и пр.), предметы, связанные с учебой М. Габдуллина в школе и институте. Второй зал «Доблестный сын своего народа» посвящен участию М. Габдуллина в Великой Отечественной войне. В зале расположена диорама «Битва за село Ширяево» (художник — С. П. Пожарский), которая сопровождается звуковыми эффектами. В ходе боя, проходившего 16 ноября 1941 г., советские воины под руководством М. Габдуллина успешно выполнили боевые задачи, за что он был удостоен звания Героя Советского Союза. Также в зале представлен оригинал Указа о присвоении ему звания Героя Советского Союза, оригиналы боевых орденов и медали «Золотая Звезда» Героя Советского Союза. В 1943 г. М. Габдуллин получил краткосрочный отпуск и приехал в Казахскую ССР. На интерактивных экранах в музее транслируется короткометражный фильм о том, как встречали его на родине. Третий зал «Сияет свет сердечного тепла...» посвящен научно-педагогической деятельности М. Габдуллина: представлены труды ученого, награды, документы. На интерактивной карте показана мемориализация имени Малика Габдуллина в Казахстане: отмечены населенные пункты, улицы, школы, названные в честь национального героя (Рис. 3). В четвертом зале музея «Имя его в памяти вечно» выставлена личная библиотека Малика Габдуллина, а также оригинальная мебель из его кабинета.



Рис. 3. Интерактивная карта мемориализации имени Малика Габдуллина в Республике Казахстан. Музей Малика Габдуллина, г. Кокшетау, 2023 г. Фото В. В. Ключаревой

та. На отдельных витринах представлена информация о научно-исследовательской и культурно-просветительской работе сотрудников музея (Экспозиция).

В ходе экскурсии сотрудники музея уделяют внимание качествам характера Малика Габдуллина, описывая его как скромного и доброжелательного человека. Экскурсоводы делятся историей о том, что Малик Габдуллин очень любил играть в шахматы и, будучи ректором КазПИ, он часто приходил в студенческое общежитие. В ходе игры М. Габдуллин узнавал о трудностях студентов и всегда старался им помочь. Каждый раз после игры он незаметно оставлял под шахматной доской деньги для студентов.

Таким образом, в данном музее экспозиции строятся на основе биографии отдельной личности, а история республики транслируется через призму личной истории Малика Габдуллина. Благодаря современным технологиям музей оснащен интерактивными экранами, диорамой со звуковым эффектом. На экранах транслируются письма и документы, привезенные из Центрального государственного архива (г. Алматы). Музей отличается ответственным подходом сотрудников к комплектованию фондов, содержательными экспозициями, активной культурно-просветительской и научно-популярной деятельностью (участие в конкурсе «Рухани казына» и др.). В результате, сюжеты из жизни Малика Габдуллина, транслируемые музеем, играют важную роль в воспитании подрастающего поколения в республике. Мемориализация имени М. Габдуллина способствует сохранению и закреплению сведений о нем в исторической памяти казахстанцев.

### **Сырымбетский историко-этнографический музей им. Ш. Уалиханова**

Иногда историческая память имеет топографические координаты — привязку к определенному месту. И чтобы прикоснуться к данной коммеморации, нужно совершить путешествие к аутентичному месту (Ассман 2014: 237). Примером подобного мемориального пространства является Сырымбетский историко-этнографический музей им. Ш. Уалиханова. В состав комплекса входят музей им. Ш. Уалиханова, расположенный в с. Сырымбет Айыртауского района Северо-Казахстанской области, а также реконструированная родовая усадьба Уалихановых, находящаяся в четырех километрах от села (Рис. 4). Именно в данной усадьбе Ш. Ш. Уалиханов провел свое детство (Областная виртуальная выставка «Музеи Северо-Казахстанской области»).

Шокан Шынгысович Уалиханов<sup>1</sup> (1835–1865) — выдающийся представитель казахского народа, ученый, этнограф, путешественник, востоковед. Родной аул Шокана — зимовка Кунтимес Аманкарагайского внешнего округа (в наст. время — аул Кунтимес Костанайской области). Детство и юность Шокан провел близ с. Сырымбет в усадьбе своей бабушки Айганым (1783–1853), которая после смерти своего мужа — хана Уали — правила округом около 30 лет. Айганым оказывала существенное влияние на общественно-политическую жизнь на территории Северного и Центрального Казахстана. Усадьба была построена в 1824 г. по указу императора Александра I (Петров). Айганым играла важную роль во взаимодействии с Россий-

<sup>1</sup> В российской литературе используется написание Чокан Чингисович Валиханов, в Республике Казахстан — Шокан Шынгысович Уалиханов, являющееся наиболее близким к казахскому эквиваленту. Оба варианта написания допустимы, в статье применяется второй ввиду официального названия музея.





Рис. 4. Родовая усадьба Уалихановых, Айыртауский район. 2023 г.

Фото В. В. Ключаревой

ской империей, результатом чего стало частичное разрушение усадьбы отрядами Кенесары Касымова: *«Отец Чингиса Валихановича отличался преданностью России и ханша Айганым, по смерти Валия, получила от императора в потомственное владение обширную землю в 100 кв. верст. Тут ей была выстроена мечеть, дом, училище, баня, мельница; но все это было сожжено кенесаринскими шайками»* (Гейнс 1897: 236–237). В дальнейшем постройки усадьбы были восстановлены.

А. К. Гейнс в 1865 г. посетил усадьбу, описав ее следующим образом: *«Две живописные горы, покрытые бором, закрывают его усадьбу; пронесшись по каменному подъёму и спуску, мы увидели несколько домиков во вкусе наших помещичьих средней руки, а посередине — мечеть. В середине дома, занимаемого Чингисом с женою, убранство подходит к помещичьему. В зале орган, играющий до двенадцати пьес; зеркала в простенках, бронзовые канделябры с хрустальными подвесками, такие же бра; маленькие шёлковые портьеры на дверях, обшитые тонким, но широким агрантом. В гостиной вместо гарднеровских или корниловских ваз стоят китайские; лампа на столе, диван и пр. Все полы выложены ташкентскими и персидскими коврами; на мебель накинута тигровые, барсовые и медвежьи шкуры. Общее впечатление приятно»* (Гейнс 1897: 265). Сохранилось и описание усадьбы, сделанное Г. Н. Потаниным: *«Усадьба султана Чингиса состоит из большого барского дома с тремя флигелями, амбарами и мечетью. В главном доме зимой помещается султан Чингис с семьей младшего сына Кокуша, во флигелях — Маке, разведенная жена Якуба с его детьми (бывшая сначала женою Чокана) и мулла. Усадьба расположена на открытой площадке, над которой с востока возвышается гора Сырымбет, покрытая на этой стороне сосновым лесом, с запада большая березовая роща отделяет усадьбу от большого озера, воды которого текут между стволами берез»* (Потанин 1985: 325).

До наших дней усадьба не сохранилась, в 1920-е — 1930-е гг. ввиду ветхости она была разобрана. Фундамент построек был обнаружен в 1977 г. в ходе топогра-

фических работ объединения Казреставрация. В 1982 г. территория была внесена в список памятников истории и культуры республиканского значения (*Петров*).

В честь празднования 150-летия со дня рождения Шокана Уалиханова в 1985 г. в здании бывшей школы с. Сырымбет был открыт музей, включающий шесть экспозиционных залов. Он был основан на базе краеведческого музея при школе. Основательница музея — заслуженный педагог, историк, общественный деятель Зайкен Каскиевна Атыгаева. В первом зале расположено родословное древо Уали-хана, составленное Шоканом. Здесь также находится скульптура Ш. Уалиханова (автор — Толеген Досмаганбетов). Второй зал посвящен учебе Ш. Уалиханова в Сибирском кадетском корпусе в г. Омске. Экскурсовод рассказывает о его дружбе с русским географом Г. Н. Потаниным, русским писателем Ф. М. Достоевским. Показано становление Шокана как путешественника, историка, этнографа, географа. В витринах расположены фотокопии архивных документов из Омска, Санкт-Петербурга и т. д. В третьем зале представлены экспонаты, рассказывающие о поездке Ш. Уалиханова в Кашгарию (1858–1859). Среди них: диорама, созданная на основе нарисованной Шоканом карты; его зарисовки; фрагменты дневника. Четвертый зал освещает страницы истории с. Сырымбет и его жителей в XX столетии. Здесь презентуются биографии участников Великой Отечественной войны, истории знаменитых жителей села. Ежегодно к 9 Мая сотрудники музея готовят выставки, которые посещают ветераны и их семьи. В пятом зале расположена картинная галерея, в включающая портреты Шокана, Абылай хана, изображения природы края и усадьбы Айганым. В шестом зале представлен макет юрты, изготовленный по спецзаказу в г. Алматы. Показано внутреннее убранство юрты, что направлено на трансляцию казахской культуры. Музей носит статус областного, экспозиции отличаются репрезентативностью. Большой вклад в его развитие вносят сотрудники, которые с большим энтузиазмом проводят экскурсии для посетителей, занимаются комплектованием музейных фондов.

В постсоветское время Сырымбетский историко-этнографический музей им. Ш. Уалиханова расширился — по инициативе основательницы музея З. К. Атыгаевой была восстановлена усадьба Уалихановых. В 1993 г. состоялось торжественное открытие «усадьбы Шокана и бабушки Айганым». Проект усадьбы разработали архитекторы Тимур и Наталья Турекуловы (*Петров*). При реконструкции усадьбы были использованы описания А. К. Гейнса и Г. Н. Потанина. Мебель была изготовлена по индивидуальному заказу на Усть-Каменогорской мебельной фабрике. Часть экспонатов передали потомки Уалихановых. В состав усадьбы вошли: барский дом с гостиной, медресе (школа), мечеть, мельница, дом для прислуги, баня. Все здания были построены в уменьшенном масштабе ввиду ограниченного финансирования. В гостиной барского дома представлено родословное древо Уалихановых, уходящее корнями к Абылай хану. В спальне бабушки Айганым размещен ее портрет, написанный на основе словесных описаний. Среди уникальных экспонатов музея: китайский шкаф Айганым; ковер с изображением Шокана, сотканный в единственном экземпляре на Алма-Атинской ковровой фабрике им. В. Терешковой в 1985 г.; старинная домбра; дорожный сундук ученого; его портрет, изготовленный из риса, подаренный тружениками тыла Кызылординской области; письменный стол Шокана.

Усадьба Уалихановых является символом заинтересованности Российской империи в установлении тесных взаимоотношений с казахской знатью с целью продвижения в Центральную Азию. В настоящее время усадьба обладает значительным потенциалом для дальнейшего развития регионального туризма в Айыртауском рай-

оне. Данное место пользуется популярностью среди казахстанцев: здесь снимают фильмы, ежегодно усадьбу посещают более пяти тысяч человек. Таким образом, Сырымбетский историко-этнографический музей им. Ш. Уалиханова, состоящий из музея в с. Сырымбет и реконструированной усадьбы, играет важную роль в актуализации памяти о выдающемся казахском исследователе, популяризирует казахскую традиционную культуру, является символом дружбы русского и казахского народов.

### Заключение

За последние три десятилетия в Казахстане в рамках политики исторической памяти существенно поменялись многие музеи. Для решения задачи внедрения нового исторического нарратива была изменена тематика отдельных экспозиций, а где-то и деятельность музеев в целом. Например, кардинально изменилось тематическое направление работы бывшего мемориального музея В. В. Куйбышева. По аналогии с раннесоветским обществом произошла ремифологизация отдельных аспектов исторического прошлого, закрепились новые национальные герои, символизирующие независимость республики.

В настоящее время музейное пространство Казахстана используется в качестве средства трансляции и популяризации исторического прошлого. В первую очередь, деятельность музеев направлена на работу с молодым поколением, что обеспечивает закрепление основ исторических сюжетов. Изученные музеи включают не только экспонирование исторических объектов, но и участвуют в формах инсценирования исторического прошлого (например, в музее Малика Габдуллина на интерактивных экранах транслируются короткометражные фильмы, а в музейном комплексе «Резиденция Абылай хана» посетитель может примерить казахские традиционные костюмы). Музейное пространство региона формирует историческую память его жителей, закрепляя в сознании граждан основы национальной идентичности. Во всех изученных музеях был выявлен отход от традиционной музеализации и усиление культурно-просветительской работы: участие сотрудников в научно-популярных мероприятиях, публикация работ сотрудников музея. Вход в представленные в исследовании исторические музеи является бесплатным как для граждан Казахстана, так и для иностранных граждан. Это еще больше способствует развитию интереса к истории у жителей и гостей республики.

### Источники и материалы

- Гейнс 1897 — Гейнс А. К. Собрание литературных трудов Александра Константиновича Гейнса. Т. 1. Санкт-Петербург: Тип. М. М. Стасюлевича, 1897. 589 с.
- Госкаталог РФ — Госкаталог РФ // Министерство культуры Российской Федерации: [Электронный ресурс]. <https://goskatalog.ru/portal/#/collections?id=25174348> (дата обращения: 20.03.2024).
- Дом Абылая — Дом Абылая // Туристер: [Электронный ресурс]. <https://www.tourister.ru/world/asia/kazakhstan/city/petropavlovsk/museum/25852> (дата обращения: 20.03.2024).
- ГИАОО — Исторический архив Омской области (ГИАОО). Ф. 366. Оп. 1. Д. 125. Письмо султана Габайдуллы Валиханова генерал-губернатору Западной Сибири с требованием уничтожить Кокчетавский приказ. 2 л.
- История музея — История музея // КГУ «Музей Малика Габдуллина» управления культуры Акмолинской области: [Электронный ресурс]. [https://gabduллин-museum.kz/page/read/Istoriya\\_muzeya.html](https://gabduллин-museum.kz/page/read/Istoriya_muzeya.html) (дата обращения: 14.03.2024).

- Конвенция 1972 — Конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия // Конвенции и соглашения: [Электронный ресурс]. [https://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/conventions/heritage.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/heritage.shtml) (дата обращения: 18.03.2024).
- Конвенция 2003 — Конвенция об охране нематериального культурного наследия // Конвенции и соглашения: [Электронный ресурс]. [https://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/conventions/cultural\\_heritage\\_conv.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/cultural_heritage_conv.shtml) (дата обращения: 18.03.2024).
- Куйбышева 1939 — Куйбышева Е. В. Валериан Куйбышев: воспоминания сестры. М.; Ленинград: Детиздат, 1939. 95 с.
- Культура в Республике Казахстан — Культура в Республике Казахстан // Бюро национальной статистики агентства по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан: [Электронный ресурс]. <https://stat.gov.kz/ru/industries/social-statistics/stat-culture/publications/6115/> (дата обращения: 10.02.2024).
- Малик Габдуллин — Малик Габдуллин (1915—1973) // Казахский национальный педагогический университет имени Абая: [Электронный ресурс]. <https://www.kaznpu.kz/docs/rector/malik.pdf> (дата обращения: 11.02.2024).
- О музее — О музее // Музейный комплекс «Резиденция Абылай хана»: [Электронный ресурс]. <https://www.rah.kz/ru/about-ru.html> (дата обращения: 03.04.2024).
- Областная виртуальная выставка «Музеи Северо-Казахстанской области» — Областная виртуальная выставка «Музеи Северо-Казахстанской области» // Северо-Казахстанский государственный университет им. М. Козыбаева. Кафедра «Ассамблея народа Казахстана»: [Электронный ресурс]. <https://ku.edu.kz/files/dep/ank/museum/syrymbet.pdf> (дата обращения: 02.03.2024).
- Петров — Петров А. Усадьба Айганым в Сырымбете: [Электронный ресурс]. <https://silkadv.com/en/content/usadba-ayganym-v-syrymbete> (дата обращения: 16.04.2024).
- Потанин 1985 — Потанин Г. Н. В юрте последнего киргизского царевича // Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 5. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. С. 314–335.
- Самые интересные места Кокшетау — Самые интересные места Кокшетау // Tur-ray: [Электронный ресурс]. <https://tur-ray.ru/kokshetau-attractions.html> (дата обращения: 02.03.2024).
- Северо-Казахстанская область 2006 — Северо-Казахстанская область. Энциклопедия. Издание 2-е, дополненное. Алматы: Арыс, 2006. 672 с., илл.
- Сулейменов 2018 — Сулейменов А. Культурная прогулка: музей истории города Кокшетау // Qazaqstan tarihi: [Электронный ресурс]. 5.10.2018. <https://e-history.kz/ru/news/show/4332> (дата обращения: 22.03.2024).
- Экспозиция — Экспозиция // КГУ «Музей Малика Габдуллина» управления культуры Акмолинской области: [Электронный ресурс]. <https://gabduullin-museum.kz/page/read/exposition.html?lang=ru> (дата обращения: 12.03.2024).

## Научная литература

- Аманжолова Д. А. «Я душой болею за литературу». Из записи беседы с Героем Советского Союза М. Габдуллиным. 1943 г. // Российские регионы: взгляд в будущее. Т. 4. № 2. 2017. С. 106–149.
- Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика // пер. с немецкого Б. Хлебникова. М: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
- Ассман А. Забвение истории — одержимость историей / пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 552 с.
- Головнёв А. В. Визуализация этничности: музейные проекции // Уральский исторический вестник. 2019а. № 4 (65). С. 72–81. [https://doi.org/10.30759/1728-9718-2019-4\(65\)-72-81](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2019-4(65)-72-81)
- Головнёв А. В. Музейное мышление: соблазн открытия и инстинкт хранения // Кунсткамера. 2019б. № 3 (5). С. 9–18. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-3\(5\)-9-18](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-3(5)-9-18)
- Калядина И. С. Стратегия продвижения современного музея как культурно-социального феномена и одного из факторов развития территории // Международный научный журнал

- «Инновационная наука». Культурология. №10. 2015. С. 224–225.
- Кожухметов Б. К., Сафарова Г. М., Усманова Э. Р. Музеи Казахстана в XXI веке. Анализ ситуации // Гороховские чтения: материалы первой региональной музейной конференции / отв. ред. Н. О. Иванова. Челябинск: Проспект, 2010. С. 95–128.
- Кожокар В. А. Музеи Северо-Восточного Казахстана в XIX — начале XXI вв. Дисс. канд. ист. наук. Томск, 2022. <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/koha:000895256>
- Кочерыжкина Ю. В. Классификация музеев Петропавловска // Межвузовский вестник. № 1 (18). Петропавловск: СКГУ им. М. Козыбаева, 2012. С. 14–18.
- Мазур Л. Н. Мемориальные музеи политических деятелей в пространстве исторической памяти современной России // Диалог со временем. 2019. Вып. 66. С. 100–119.
- Мазур Л. Н. Музеи малых городов России: особенности медиации локальной истории // История и архивы. 2023. Т. 5. № 3. С. 71–88.
- Мазур Л. Н. Народный музей как форма инициативной коммеморации в прошлом и настоящем // Будущее нашего прошлого-7: Историческая память и коммеморативные практики. Материалы международной научной конференции / отв. ред. Е. В. Барышева, С. С. Новосельский, К. А. Медведев. 26–27 ноября 2021 г. М.: РГГУ, 2022. С. 52–62.
- Мастеница Е. Н. Культурное наследие в современном мире: концептуализация понятия и проблематики // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2008. Т. 180. С. 252–262.
- Медеева К. А., Сандыбаева У. М., Наурызбаева З. Ж. и др. Практики и места памяти в Казахстане. Астана: ЕНУ им. Л. Н. Гумилева, 2017. 320 с.
- Николаенко Г. А., Евсикова Е. В. Новая концепция исторической памяти: от М. Хальбвакса к А. Ассман // Культурная память и культурная идентичность: материалы Всероссийской (с международным участием) научной конференции молодых ученых (XI Колосницынские чтения). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. С. 122–126.
- Нора П. Нация — память // Франция — память / пер. с фр. Д. Хапаевой. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. С. 17–50.
- Плютовский М. Б. Музеи — хранители памяти и памятников // Вестник Российской академии наук. 2019. Т. 89. № 12. С. 1210–1213.
- Томилов Н. А. Музеология как отрасль знаний: избранные лекции для студентов высших учебных заведений. Омск: Наука, 2012. 100 с.
- Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2. (40). <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/kollektivnaya-i-istoricheskaya-pamyat.html>

## References

- Amanzholova, D. A. 2017. “Ya dushoi bolei za literaturu”. Iz zapisi besedy s Geroem Sovetskogo Soiuza M. Gabdullinym. 1943 g. [«I’m a Fan of Literature». From a Recording of a Conversation with the Hero of the Soviet Union M. Gabdullin. 1943]. *Rossiiskie regiony: vzgliad v budushchee* 4 (2): 106–149.
- Assman, A. 2014. *Dlinnaia ten’ proshlogo: memorial’naia kul’tura i istoricheskaya politika* [A Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 328 p.
- Assman, A. 2019. *Zabvenie istorii — oderzhimost’ istoriei* [Oblivion of History — Obsession With History]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 552 p.
- Golovnev, A. V. 2019a. Vizualizatsiia etnichnosti: muzeinye proektsii [Visualization of Ethnicity: Museum Projections]. *Ural’skii istoricheskii vestnik* (65): 72–81. [https://doi.org/10.30759/1728-9718-2019-4\(65\)-72-81](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2019-4(65)-72-81)
- Golovnev, A. V. 2019b. Muzeinoe myshlenie: soblazn otkrytiya i instinkt khraneniya [Museum Thinking: the Temptation of Discovery and the Instinct of Storage] *Kunstkamera* 3 (5): 9–18. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-3\(5\)-9-18](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-3(5)-9-18)



- Halbwachs, M. 2005. Kollektivnaia i istoricheskaia pamyat' [Collective and Historical Memory]. *Neprikosnovennyi zapas* 2 (40). <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/kollektivnaya-i-istoricheskaya-pamyat.html>
- Kaliadina, I. S. 2015. Strategiia prodvizheniia sovremennogo muzeia kak kul'turno-sotsial'nogo fenomena i odnogo iz faktorov razvitiia territorii [The Strategy of Promoting the Modern Museum as a Cultural and Social Phenomenon and One of the Factors of the Territory's Development]. *Mezhdunarodnyi nauchnyi zhurnal «Innovatsionnaia nauka»*. *Kul'turologiia* (10): 224–225.
- Kocheryzhkina, Yu. V. 2012. Klassifikatsiia muzeev Petropavlovsk [Classification of Petropavlovsk Museums]. *Mezhvuzovskii vestnik* 1 (18): 14–18.
- Kozhakhmetov, B. K., G. M. Safarova, and E. R. Usmanova. 2010. Muzei Kazakhstana v XXI veke. Analiz situatsii [Museums of Kazakhstan in the XXI Century. Situation Analysis]. *Gorokhovskie chteniia: materialy pervoi regional'noi muzeinoi konferentsii* [Gorokhov Readings: Materials of the First Regional Museum Conference], ed. by N. O. Ivanova. Chelyabinsk: Prospekt. 95–128.
- Kozhokar, V. A. 2022. *Muzei Severo-Vostochnogo Kazakhstana v XIX — nachale XXI vv.* [Museums of North-Eastern Kazakhstan in the XIX — early XXI Centuries]. Ph.D. diss., Tomsk State University. <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/koha:000895256> (accessed February 19, 2024).
- Mastenitsa, E. N. 2008. Kul'turnoe nasledie v sovremennom mire: kontseptualizatsiia ponyatiia i problematiki [Cultural Heritage in the Modern World: Conceptualization of the Concept and Issues]. *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury* 180: 252–262.
- Mazur, L. N. 2019. Memorial'nye muzei politicheskikh deyatelei v prostranstve istoricheskoi pamyati sovremennoi Rossii [Memorial Museums of Political Figures in the Space of Historical Memory of Modern Russia]. *Dialog so vremenem* 66: 100–119.
- Mazur, L. N. 2022. Narodnyi muzei kak forma initsiativnoi kommemoratsii v proshlom i nastoyaschem [The National Museum as a Form of Initiative Commemoration in the Past and Present]. *Budushchee nashego proshlogo-7: Istoricheskaya pamiat' i kommemorativnye praktiki. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. 26–27 noyabrya 2021 g.* [The Future of our Past-7: Historical Memory and Commemorative Practices. Materials of the International Scientific Conference. November 26–27, 2021], ed. by E. V. Barysheva, S. S. Novoselsky, and K. A. Medvedev. Moscow: RSUH. 52–62.
- Mazur, L. N. 2023. Muzei mal'kh gorodov Rossii: osobennosti mediatsii lokal'noi istorii [Museums of Small Towns in Russia: Features of Mediation of Local History]. *Istoriia i arkhivy* 5 (3): 71–88.
- Medeuova, K. A., U. M. Sandybaeva, Z. Zh. Naurzbaeva et. al. 2017. *Praktiki i mesta pamyati v Kazakhstane* [Practices and Places of Memory in Kazakhstan]. Astana: L. N. Gumilyov ENU. 320 p.
- Nikolaenko, G. A., and E. V. Evsikova. 2016. Novaia kontseptsii istoricheskoi pamyati: ot M. Khal'bvaksa k A. Assman [A New Concept of Historical Memory: from M. Halbwachs to A. Assman]. *Kul'turnaia pamiat' i kul'turnaia identichnost': materialy Vserossiiskoi (s mezhdunarodnym uchastiem) nauchnoi konferentsii molodykh uchenykh (XI Kolosnitsynskie chteniia)* [Cultural Memory and Cultural Identity: Materials of the All-Russian (With International Participation) Scientific Conference of Young Scientists (XI Kolosnitsyn Readings)]. Yekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. 122–126.
- Nora, P. 1999. *Natsiia — pamyat'* [The Nation is a Memory]. *Frantsiia — pamyat'* [France is a Memory]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. 17–50.
- Piotrovskii, M. B. 2019. Muzei — khraniteli pamiati i pamiatnikov [Museums — Keepers of Memory and Monuments]. *Vestnik Rossiiskoi akademii nauk* 89 (12): 1210–1213.
- Tomilov, N. A. 2012. *Muzeologiia kak otrasl' znanii: izbrannye lektsii dlia studentov vysshikh uchebnykh zavedenii* [Museology as a Branch of Knowledge: Selected Lectures for Students of Higher Educational Institutions]. Omsk: Nauka. 100 p.

УДК 39+069

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/129-147

Научная статья

© Е. А. Комова

## ПРЕЗЕНТАЦИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ЯМАЛА В КИБЕРПРОСТРАНСТВЕ: ОПЫТ МУЗЕЕВ В СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ *ВКОНТАКТЕ*

*Музейные экспозиции (в том числе виртуальные) — яркая и востребованная форма презентации этноресурса. Ямало-Ненецкий автономный округ является одним из самых музеефицированных регионов Российской Арктики и имеет огромный опыт реализации разных проектов этнической направленности. Многие местные инициативы находят свое начало в киберпространстве, что не только помогает в повседневной деятельности музея, но и способствует популяризации музейных собраний. Поэтому целью исследования стало изучение тенденций цифровизации культуры через музейные он-лайн площадки: в группах музеев ЯНАО в социальной сети ВКонтакте. ВКонтакте изучаемые музеи зарегистрированы как открытые группы, которые в среднем регулярно обновляют свои страницы, подписчикам доступно использование различных инструментов виртуального взаимодействия (запись на стене, создание и обсуждение тем и пр.). Фокус исследования был направлен на изучение контента с этнической спецификой. В создании постов использовались разные форматы (текстовый, фотоиллюстративный, видеографический и аудио-звуковой). Этнические праздники, фестивали, мастер-классы, экскурсии — популярные информационные поводы для публикаций. Помимо мероприятий, проводимых в физическом пространстве музея, рассмотрены проекты, созданные специально для виртуальных посетителей — цифровая библиотека, циклы видеороликов, конкурсы и др. Для проведения исследования была подготовлена анкета, состоящая из 12 вопросов, ее заполнили онлайн более 100 подписчиков из 14 музеев. По результатам опроса респонденты ответили группам музеев в социальных сетях роль привлекающего информатора для виртуальной аудитории, главной целью которого является преобразование ее в реальную.*

**Ключевые слова:** Ямал, музеи, интернет, социальная сеть, наследие, этноресурс, этно контент

**Ссылка при цитировании:** Комова Е. А. Презентация этнокультурного наследия Ямала в киберпространстве: опыт музеев в социальной сети *ВКонтакте* // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 129–147.

---

**Комова Елизавета Александровна** — аспирант, младший научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3). Эл. почта: [el\\_fedorova21@mail.ru](mailto:el_fedorova21@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8895-106X>

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



UDC 39+069

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/129-147

Original Article

© Elizaveta Komova

## YAMAL'S ETHNO-CULTURAL HERITAGE IN CYBERSPACE: MUSEUMS IN THE VKONTAKTE SOCIAL NETWORK

*Museum expositions (including virtual ones) are a bright and popular form of presentation of ethnic resources. The Yamalo-Nenets Autonomous Okrug is one of the most museumified regions of the Russian Arctic and has vast experience in implementing various ethnic projects. Many local initiatives have their origin in cyberspace, which not only helps in the museum's daily activities, but also contributes to the popularisation of museum collections. Therefore, the aim of the research was to study the trends of digitalisation of culture through the museum space: in the groups of museums in the YNAO in the social network VKontakte. The focus of the study was on the content with ethnic specificity. Different formats (text, photo-illustrative, videographic and audio-sound) were used in the creation of posts. Ethnic holidays, festivals, master classes, excursions are popular information occasions for publication. In addition to the events held in the physical space of the museum, the projects created specifically for virtual visitors — digital library, cycles of videos, contests, etc. — were considered. A questionnaire consisting of 12 questions was prepared for the study. More than 100 subscribers from 14 museums took the cyber survey. Thus, in the social network VKontakte the studied museums are registered as open groups, the subscribers have access to the use of various tools of virtual interaction (writing on the wall, creating and discussing topics, etc.), on average they regularly update their pages. In addition, the respondents assigned museum groups the role of an enticing informer for the virtual audience, the main goal of which is to convert it into a real one.*

**Keywords:** *Yamal, museums, Internet, social network, heritage, ethno-resource, ethno-content*

**Author Info:** Komova, Elizaveta A. — Postgraduate student, Junior researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: [el\\_fedorova21@mail.ru](mailto:el_fedorova21@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8895-106X>

**For citation:** Komova, E. A. 2025. Yamal's Ethno-Cultural Heritage in Cyberspace: Museums in the VKontakte Social Network. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 129–147.

**Funding:** The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 23-78-10079, <https://rscf.ru/project/23-78-10079/>

Музей является хранилищем этнокультурного наследия страны, представленного предметами материальной и духовной культуры. Помимо важнейшей сберегательной функции, важную роль в его деятельности играет экспонирование этнографических коллекций. Как сказал Дж. Б. Гуд, «...музей должен быть не просто домом, полным образцов в стеклянных витринах. Он должен быть домом, полным идей» (Goode 1891/1991: 306). Чтобы быть «домом, полным идей» необходимо представлять свою

аудиторию. Перед музеями стоит задача трансформации из «... «быть о чем-то» в «быть для кого-то»» (Weil 1999: 229). В современной музейной деятельности эту задачу можно разделить на две составляющие: реальную и виртуальную. Целью исследования стало изучение тенденций цифровизации культуры через музейное пространство путем создания и ведения интернет-сообществ в социальной сети *ВКонтакте*.

В статье объединяются методы, предоставляемые программированием, киберэтнографией и традиционной этнографией. Для сбора данных по группам и сообществам сети *ВКонтакте*, которая на сегодняшний день является одной из самых популярных в России, и, согласно нашему исследованию, наиболее востребованной среди изучаемых музейных сообществ, был применен метод парсинга<sup>1</sup> (код, написанный на языке программирования Python). Кроме того, данное исследование было подготовлено в сочетании физического и виртуального наблюдений. В статье используются полевые материалы, собранные автором во время совместной экспедиции с Ю. С. Коньковой (научный сотрудник Лаборатории музейных технологий МАЭ РАН) в г. Салехард, Приуральский и Шурышкарские районы ЯНАО летом 2023 г. Полученные в ходе экспедиции документы и интервью позволяют рассмотреть роль музеев в культурной жизни региона и их значение в сохранении, популяризации и трансляции этнокультурного наследия Российской Арктики. Кроме того, был проведен опрос подписчиков музейных сообществ в сети *ВКонтакте* методом анкетирования в электронном виде на базе открытого сервиса «Yandex Forms».

Данная статья состоит из трех частей: «Теория», «Этноконтент в киберпространстве музея», «Киберисследование подписчиков музеев ЯНАО». В первом разделе описываются особенности теоретических подходов в киберисследовании этнографических музеев. Во втором разделе представлен этноконтент, составленный по данным, собранным в группах музейных сообществ Ямала. В заключительном разделе анализируются группы музеев в социальной сети *ВКонтакте*, приводятся результаты киберанкетирования подписчиков.

## Теория

Музеи как «дома» коллекций активно включаются в пространство кибермира путем реализации трех направлений музейных технологий: оцифровка, цифровизация и цифровая трансформация (Сизова, Гордин 2022: 35–36). Не вполне четко определяются содержание и объем этих направлений: пока одни ученые оцифровывают коллекции, другие фокусируются на новых медиа и цифровых коммуникациях, таких как социальные сети и приложения для смартфонов (Головнев и др. 2021: 23). Кроме современных технологий и новых киберплощадок для презентации деятельности и коллекций, меняется и форма, так, разрабатываются музейные онлайн-продукты, а также возможности их монетизации. С одной стороны, музеи стараются привлечь аудиторию к потреблению онлайн-контента, но, с другой стороны, им также важно привлечь посетителей в реальные залы для взаимодействия с музейными предметами (Сизова 2022: 141).

Этнографические музеи и музеи с этнографическими коллекциями оказываются в центре цифровой антропологии, которую называют «методом репрезентации ре-

<sup>1</sup> Парсинг — автоматизированный сбор и систематизация информации из открытых источников с помощью скриптов. Другое название этого процесса — веб-скрейпинг.

альных культур посредством сочетания характерных особенностей цифровых медиа с элементами истории». При этом, для перехода аудитории из положения стандартных потребителей фактов о другой культуре в положение субмерсии, включенного наблюдения опыта этой культуры, необходимо создавать новые интерактивные продукты для пользователей (*Underberg, Zorn* 2013: 10). Формы музеефикации, как и кибермузеефикации, традиционной культуры многообразны. Культура как система символов сама превращается в символ, происходит абсолютная символизация этнокультурного пространства (*Рындина* 2018: 43). Во время цифровой коммуникации использование символов превращает культуру в код, который может быть прочитан как бренд, визитная карточка, особенность региона. С одной стороны, это создание массового туристического продукта, с другой — проверка социальной ответственности музеев, в том числе проблемы стереотипов (*Johnson, Sink* 2013: 369).

Новые медиа стимулируют музейную коммуникацию. Так, этнографические музеи актуализируют данные о культуре и традициях местных сообществ с учетом тенденции их трансформаций. Социальные сети используются не только для установления контактов с общественностью или демонстрации артефактов, но и для расширения музейного пространства, поскольку физических площадей зачастую недостаточно (*Johnson, Sink* 2013: 368).

Помимо включения новых технологий в деятельность музея, необходимо отразить внедрение цифровых технологий в презентуемую им культуру. О. М. Рындина приводит два варианта такого взаимодействия: модернизация механизма трансляции культурной информации и существенное преобразование самих традиционных элементов культуры (*Рындина* 2019: 265–266). Несмотря на эти процессы, культурные компоненты по-прежнему окрашены в этнические тона и в настоящее время осваивают новые социальные уровни, приобретают новые формы трансляции, но не теряют своей актуальности в плане поддержания этнической идентичности.

Примером объединяющей роли онлайн-музеев может выступить опыт российских немцев. Все попытки основать единый музей в России завершались дискуссиями и неопределенностью, оставаясь общей идеей. Региональные сообщества использовали музейную практику самопрезентации в сети. Так, в социальной сети «Одноклассники» Александр Келблер из Германии создал группу «Государственный музей немцев». Таким образом, наиболее удобным способом сохранения своего этнокультурного наследия стал виртуальный музей, который позволяет представить не только весь пласт культуры в одном месте, но и объединить российских немцев, которые проживают по всему миру (*Киссер* 2019: 87).

Таким образом, интровертированные элементы культуры преобразуются в экстравертированные. Например, традиционный обряд очищения (в измененном виде) используется как часть интерактивной экскурсии: при вхождении на территорию парка-музея «Живун» необходимо «очистить» лицо, руки и ноги дымом, тем самым открыть себе путь (ПМА 2023). Что в свою очередь переводит обряд из элемента культуры отдельного сообщества (семьи, группы, народа) в этнически окрашенный символ, встроенный в измененной форме в экскурсионную программу для туристов.

Необходимо отметить плюсы и минусы включения музея в цифровую коммуникацию. Во-первых, современные медиа позволяют музеям участвовать в проектах, которые делают музейный опыт более персонализированным и подверженным множеству интерпретаций, вместо того чтобы представлять только одну авторитетную интерпретацию куратора о значении артефакта (*Johnson, Sink* 2013: 359). Во-вторых, цифровые

технологии способствует расширению возможностей в сфере сохранения и изучения музейных предметов, преобразуют экспозиционно-выставочную работу и взаимодействие с посетителями (Сизова 2022: 141; Kelly 2013: 88). В-третьих, навигация музейного онлайн-продукта может предусматривать несколько путей, а не только один линейный, как в физическом музее, когда вы переходите из галереи А в галерею В. Это обеспечивает более персонализированную встречу с посетителем (Johnson, Sink 2013: 370). Кроме того, это и уже озвученные выше расширение музейного пространства и выстраивание отношений как с потенциальной публикой, так и за пределами местных сообществ. Синк и Джонсон считают, что музеи регионального уровня могут обслуживать виртуальную международную аудиторию (Johnson, Sink 2013: 369). Более того, включение информационных технологий в целом и социальных медиа в частности в работу даёт новый толчок в позиционировании музея как объекта культуры на муниципальном, региональном и федеральном уровнях, что увеличивает трансляцию предметов историко-культурного и природного наследия (Куринских 2021: 25).

Среди распространённых причин, отталкивающих современные коллективы музеев от активного введения онлайн-продуктов, называют: дефицит времени, опасения негативных комментариев или спама, административные проблемы и отсутствие интереса к диалогу у виртуального посетителя. Помимо организационных задач важным является вопрос содержания публикуемого контента. Специалистам этнических музеев приходится балансировать между изображением конкретных групп (например, пуэрториканцев или американцев кубинского происхождения) и обслуживанием более широкой панэтнической или панрасовой группы, что повышает уровень социальной ответственности, обусловленной формированием предубеждений, стереотипов и дискриминации в обществе (Johnson, Sink 2013: 369).

Российские исследователи дополняют список причин аспектами современной действительности музейной работы. А. В. Головнёв одной из проблем на пути широкой презентации этноресурса в музеях называет «музейное мышление», когда деятельность хранителей (сохранителей культуры) и работа популяризаторов (интерпретаторов и экспозиционеров) сталкиваются, образуя если не конфликт, то контрапункт. В плане коммуникации они расходятся к полюсам предпочтения установившихся приемов (закрытости) и тяги к новшествам, включая цифровизацию, медиа-презентацию, интерактивность (открытость). Сегодня происходит своего рода вскрытие музеев, возвращение многих из них к первоначальной (античной) миссии театров и форумов. Неслучайно теория коммуникации стала ведущей в музеологии, обеспечив сдвиг внимания от музейного предмета к человеку-в-музее и референтному для музея сообществу. В этом выражается переход от взгляда на предмет как капсулу смысла к его вовлечению в актуальный обмен смыслами (Головнев 2019).

И. А. Сизова указывает на бессистемный, неактивный характер публикаций, а иногда и публикации без определённых цели, и задач; однотипность и редкое обновление информации; дефицит ресурсов (финансовых и людских: количество людей, отвечающих за контент (обычно, это всего один человек) (Сизова 2016: 59–60).

### Этноконтент в киберпространстве музея

Сотрудники музеев ЯНАО активно используют виртуальное пространство для привлечения посетителей, расширения возможностей экспозиций, внедрения новых форм деятельности и др. Каждый из исследуемых музеев (14) представлен как

минимум в одной социальной сети. Музейно-выставочный комплекс им. И. С. Шемановского (МВК) — один из наиболее активных исследователей музейного киберпространства в округе — использует 7 интернет-площадок: официальный сайт (МВК 2023), You-Tube канал «МВК имени И. С. Шемановского» (МВК ЯМАЛ 2023), страница в социальной сети «TikTok» “mvk.yanao” (mvk.yanao 2024), группы в социальных сетях *Одноклассники* (МВК 2024) и *ВКонтакте* (МВК ЯНАО 2024), Telegram-канал «МВК им. И. С. Шемановского» (МВК ЯНАО 2023). Кроме того, сотрудниками музея реализован проект «Предметный разговор» — это сайт-фонд, где можно ознакомиться с виртуальными турами масштабных выставок, фото- и видеопроектами, узнать новости культурной сферы, пройти образовательные курсы, а также прочитать научные статьи, лонгриды. Пользователям предоставлен открытый доступ к коллекции редких книг (Предметный разговор 2023).

Платформа *ВКонтакте* оказалась одной из наиболее удобных и популярных для создания виртуального двойника среди исследуемых музеев (исключение составляет филиал Шурышкарского районного музейного комплекса им. Г. С. Пузырева — Природно-этнографического парка-музея «Живун», он не имеет собственной группы, а использует группу основного музея).

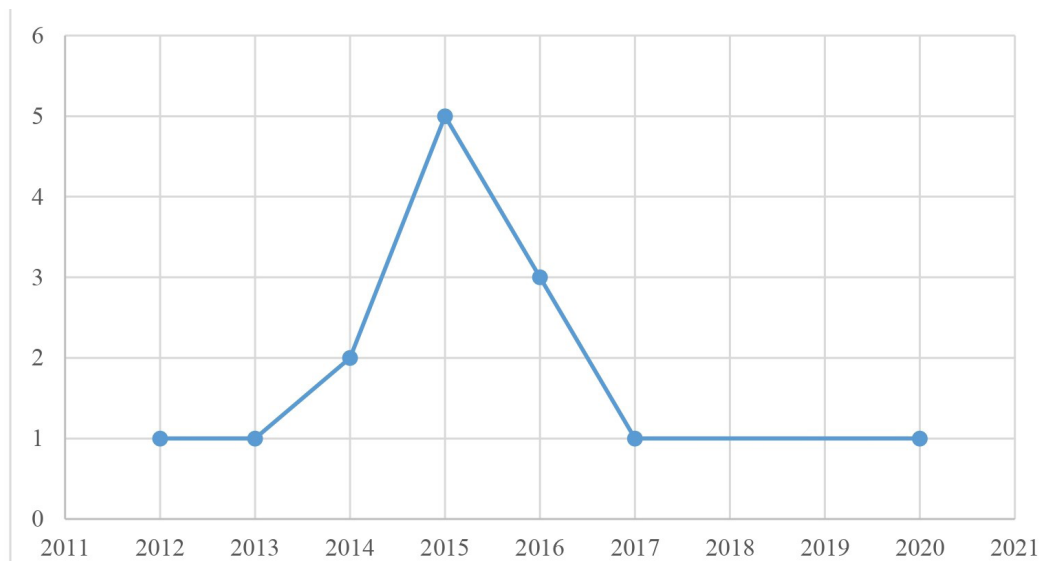


Рис. 1. График регистрации музейных групп в сети *ВКонтакте*

Регистрация групп проходила с 2012 по 2020 гг. По меркам сетевого пространства большинство групп создано достаточно давно — около 10 лет назад. Причем все из них остаются функциональными и не переходят в статус «мертвых».

В 2015 г. случился бум музейной киберактивности в виде создания новых виртуальных сообществ (было создано 5 групп музеев ЯНАО); на сегодняшний день существует 14 групп, со средней численностью 1000 участников. Сообщество Губкинского музея освоения севера — одно из наиболее многочисленных (8201 подписчиков)<sup>1</sup>. Наименьшее число подписчиков у Овгортского краеведческого музея им. Е. И. Тыликовой — 244, что обусловлено в первую очередь местонахождением

<sup>1</sup> Представлены данные на момент проведения киберанкетирования: осень 2023 г.

музеев (промышленный город / село), разной степенью доступности в физическое пространство музеев, а также общим числом местных жителей (34 355 / 1 319 человек (Население Губкинский 2023; Население 2024).

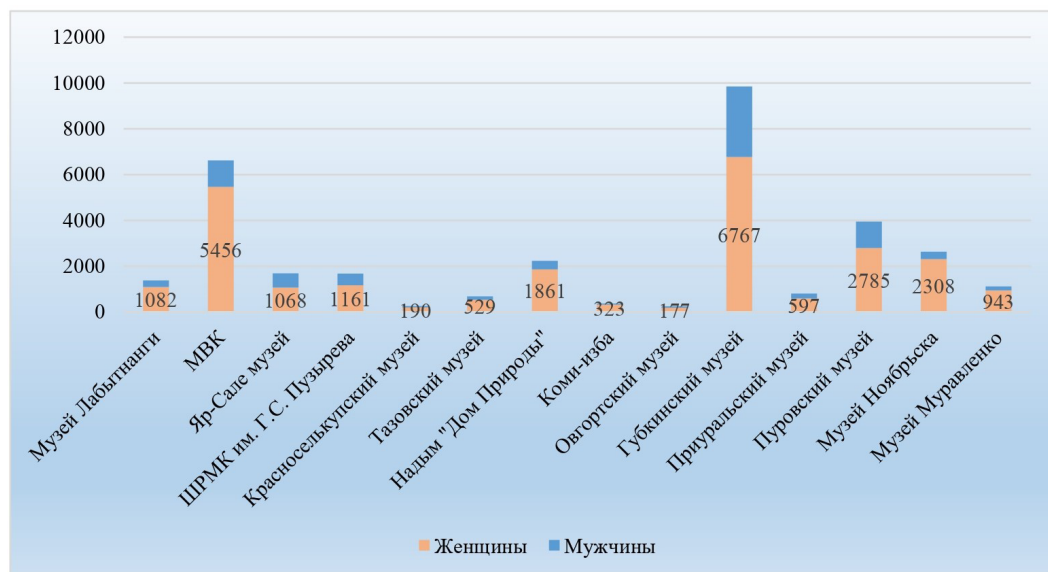


Рис. 2. Общее количество подписчиков групп музеев ЯНАО в ВКонтakte

Фокус исследования был направлен на анализ этноконента, публикуемого в группах музеев. Его можно классифицировать по формату, регулярности и тематике публикаций. Посты содержат текстовый, фотоиллюстративный, реже аудио- и видео- форматы. Востребованность в этноконенте возрастает накануне таких праздников, как День оленевода, Международный день коренных народов мира, а также перед проведением национальных мероприятий. Стоит отметить, ряд музеев публикует посты с этнической спецификой вне зависимости от памятных дат (некоторые из них: «Коми изба», ПЭПМ «Живун», Овгортский краеведческий музей, городской краеведческий музей Лабытнанги, Тазовский краеведческий музей и др.).

Тематически публикации можно разделить на освещение проводимых музеем реальных мероприятий и презентацию виртуальных проектов. Превалирующая часть публикаций посвящена организации музейных событий (анонсы, фото- и видеоотчеты). Среди них выделяются следующие форматы: экскурсии, лекции, мастер-классы, музейные занятия, этнические праздники, театральные постановки (в том числе кукольные), культурно-массовые мероприятия, квесты, экспедиции, фестивали и др.

Экскурсия остается самой распространенной и популярной формой взаимодействия с аудиторией. В современной деятельности музеев классические экскурсии приобретают новые качества, включая в себя дополнительные элементы — игры, лекции, театр. Как пример, в доме-музее «Коми изба» проводятся тематические экскурсии в формате субмерсии — погружения в культуру коми путем костюмированного представления (посетители могут облачиться в специально сшитые стилизованные костюмы) (Комова 2023: 591–592). В эколого-краеведческом музее города Муравленко, чтобы закрепить знания, к экскурсии для школьников добавляется этно-квест «Чумовое путешествие» (Эколого-краеведческий музей города Муравлен-

ко 2023). Городской краеведческий музей Лабытнанги разработал иммерсивную экскурсию «Земля отцов, земля детей» (Земля отцов, земля детей 2023), посвященную истории колхоза коми «Герд Кодью» (с коми означает «Красная звезда»). Пуровский районный музей придумал квест для старшеклассников «Леденящие истории» (Леденящие истории 2023) на основе легенды о Хад-хаде (Головнев 2004: 325)<sup>1</sup>.

Второй по популярности формой взаимодействия выступают разнообразные музейные занятия. Среди них выделяются исторические, географические, этнографические и языковые. Так, в 2023 г. Тазовский музей провел тематический музейный урок истории, посвященный Ваули Пиеттомину (Ваули Пиеттомин 2024)<sup>2</sup>. Пуровский музей провел цикл музейных занятий для детей «Сокровища березовой колыбели» о культуре и традициях ненцев (Музейное занятие 2024). Дом-музей «Коми изба» ежегодно проводит музейные уроки «Сёрнитам чужан кылён» («Говорим на родном языке») по изучению литературного варианта коми языка для детей и взрослых. Обучение проводит серебряный волонтер Н. Д. Рочева<sup>3</sup> (Камова 2023: 592).

Третьей востребованной формой музейной коммуникации являются мастер-классы. Условно они делятся на образовательные и сувенирные. Так, к первым можно отнести мастер-класс по плетению аркана, который проводит Приуральский районный краеведческий музей (ПМА 2023), кулинарные мастер-классы «Ненецкая лепешка на ухе» в Тазовском музее (Мастер-класс 2024), по изготовлению коми-кулебяки в городском музее Лабытнанги (С Днём России! 2024), мастер-классы по кузнечному ремеслу в парке-музее «Живун» и др. Дети активно посещают мастер-классы по изготовлению сувениров. Красноселькупский музей проводит мастер-класс по изготовлению тематической открытки с изображением чума, оленей (Веселый олень 2024), Музейный ресурсный центр г. Ноябрьска организовал цикл мастер-классов по изготовлению кукол, оберегов, ритуальной маски, щепного оленя, музыки Севера (Северный колорит 2024). В МВК проходят мастер-классы по изготовлению современных изделий (кардхолдер, визитница и т. д.) из традиционных для коренных народов материалов, в том числе из рыбьей кожи (Камова 2023: 589).

Стоит отметить, что музеи не ограничиваются экспозиционными площадями. Популярными формами «выездной работы» выступают передвижные выставки и проекты, а также создаются дополнительные музейные площадки с этнической спецификой. Так, Пуровский районный музей участвует в проекте арт-променад «Музейный арбат», в 2023 году организовав выставку звуко-визуальной композиции художественных работ Анны Геннадьевны Краснобородкиной, которые отражают мировоззрение и культуру КМНС (Арт-променад 2024). В «Коми избе» с 1999 г. существует проект «Каслающий музей», сотрудники отправляются в путешествие по труднодоступным населенным пунктам района и знакомят жителей с новыми выставками и культурными ценностями, хранящиеся в музейных фондах (Камова 2023: 592).

<sup>1</sup> Хад Хада — "Пурга Старуха", дух холода и смерти в облике крадущей людей старухи с длинными седыми волосами. По легенде, Хад Хада унесла заблудившуюся девушку на небо и превратила ее в чайку-халов.

<sup>2</sup> А. В. Головнев со ссылками на других авторов приводит следующую информацию: Ваули Пиеттомин — «бунтовщик» (Абрамов 1857: 356), он же — «руководитель народного восстания, борец с угнетателями», борец «против царизма и местных князей» (Бударин 1968: 72). О Ваули (в ненецкой огласовке Вав-лэ) сложены легенды, ему посвящены литературные произведения, чаще он выступает олицетворением «боевого духа» ненцев (Головнев 1995: 150–165).

<sup>3</sup> Рочева Н. Д. — автор букваря и учебников на коми-ижемском диалекте.



У нескольких музеев есть свои дополнительные площади, которые представляют собой чумы, в них проводятся не только этнические, но и культурно-массовые мероприятия. Например, у Тазовского музея есть экспозиция под открытым небом «Чум», в 2023 году провели культурно-массовое мероприятие «Нам года не беда — коль душа молода», приуроченное ко Дню пожилого человека. Гости облачились в традиционную одежду, приняли участие в ненецком обряде очищения огнем и в игровой программе, которая включала в себя национальные виды спорта. Разгадывали ненецкие деревянные головоломки «Хобцокодва хохова» («Давайте найдем головоломку»), угощались блюдами национальной кухни: олениной и ненецкими лепешками (Мероприятие 2024)

В «Дом природы» г. Надым работает гостевой чум «Мядонти мя»; в музейном ресурсном центре г. Ноябрьска действует природно-этнографический комплекс «НУМ». Городской краеведческий музей Лабытнанги недавно обрел этно-комплекс «Коми-деревня», представляющий собой реконструкцию исторического поселения (за ходом работы можно было следить в группе музея и на сайте проекта).

Природно-этнографический парк-музей «Живун» обладает одним из уникальных опытов по созданию и реализации этнопроектов. На его территории ежегодно проводятся детский этнографический лагерь «Кедровый остров», фестиваль национальных ремесел «Земля мастеровая», мастер-классы кузнечного ремесла в реконструированной средневековой кузнице. Особую ценность проекту придает использование в отливке 3-D моделей подлинников, хранящихся в фондах музея (Комова 2023: 593).

Кроме этого, сотрудники музеев создают виртуальные этнопроекты. Так, в группах запускаются конкурсы, специальные этно-рубрики, видео экскурсии, циклы видеороликов по культуре и традициям, тематические посты об этнографических предметах и национальных праздниках, создаются виртуальные базы данных (мультимедийная фольклорная библиотека) и пошивочная мастерская.

Губкинский музей освоения Севера публикует цикл постов, посвященных описанию традиционных игр лесных ненцев. Кроме того, реализован проект, состоящий из цикла видеороликов «Лайфхаки из тундры», посвященный лесным ненцам (Лайфхаки 2024). Силами сотрудников музея создан электронный сборник «Мультимедийная фольклорная библиотека электронный сборник «Сказки народов Севера»», предназначенный для изучения фольклорного наследия и культуры коренных малочисленных народов Севера. Для него разработан собственный красочный сайт, каждая сказка проиллюстрирована и озвучена. Представлены сказки 5 коренных народов: ханты, селькупы, коми-зыряне, тундровые и лесные ненцы (Сказки Севера 2023).

«Дом природы» г. Надыма публикует видеоролики, где хранитель музея рассказывает о предметах, в том числе о предметах этнографической коллекции (Экспонат 2024). Овгортский краеведческий музей выпускает текстовые посты о праздниках («Лун кутап хатл», «Ворнахатл»), видео и фотоиллюстративные посты с подробным описанием экспонатов (Праздник 2024; Выставка 2024). Сотрудники дома-музея «Коми изба» публикуют виртуальные экскурсии по этнографической экспозиции и временным выставкам. Кроме того, из цикла мастер-классов выросла пошивочная мастерская (пока она проходит в виртуальном формате на базе «Коми избы») (ПМА 2023; Мастерская 2024).

Благодаря группам *ВКонтакте* музеи расширяют возможности работы с аудиторией через различные алгоритмы, в том числе, проводя виртуальные конкурсы. В

2022 г. Приуральский музей выступил организатором конкурса блюд народов России «Чем дальше в будущее входим, тем больше прошлым дорожим...», в котором были представлены угощения русских, ненцев, ханты и коми (победителем признана рыбная строганина юных мастеров из хантыйского рода Тайшиных) (Комова 2023: 591). К Международному дню семьи Тазовский музей стал организатором районного конкурса семейных реликвий «История моей семьи», в котором приняли участие 3 семьи района из числа коренных народов ЯНАО (Конкурс 2024).

Городской краеведческий музей города Лабытнанги имеет один из уникальных опытов виртуальной музейной коммуникации. Подписчики активно оценивают и комментируют публикации, участвуют в организованных сотрудниками музея субботниках (например, участвуют в субботниках на территории старого коми-зырянского кладбища). Публикация о начале строительства нового этнографического парка «Коми-деревня» на месте исторического поселения собрала 40 «лайков», 7 комментариев и 5 репостов. Комментаторы пишут *«Новодел это уже не то...», «Не сохранить оригинал, а восторженно писать о подобии?»*, *«Втихую снесли то, что было дорого и нарушили договоренность о сохранности Коми-деревни»* (Коми-деревня 2024).

Отдельно хочется отметить использование языков коренных народов в музейном контенте. Так, публикации начинаются с приветствий на родных языках («Коми изба», ПЭПМ «Живун»), в названиях мероприятий также используются местные наречия, музей Муравленко назвал экологическую экспозицию по-ненецки: «Я пуна хаёда», которая переводится так «Земля после нас остается» (Возможности 2024). Примечательно, что подписчики комментируют записи на русском языке, и на языке коренных народов. Например, в Ямальском районном музее традиционна рубрика «Угадай, что за экспонат», в которой часто используются предметы из коллекции быта. Подписчики в комментариях оставляют свои варианты наименования на разных языках (Рубрика 2024). В доме-музее «Коми изба» под постом-поздравлением с Новым годом и Рождеством подписчики написали свои пожелания на коми языке (Рождество 2024).

Помимо своих виртуальных проектов, музеи присоединяются к общероссийским. Так, часть музеев стали участниками акции «Культурная суббота. Игры народов России», для участия в которой необходимо было создать собственный видеоролик с традиционными играми своего региона, опубликовать его на своей странице в социальной сети *ВКонтакте* и поставить хештег [#игрыкдш](#), указав регион, имя/фамилию, название коллектива или учреждения. Так, Тазовский музей организовал мероприятие «Голос тундры», которое познакомило детей с традиционными национальными играми: «Тынзя моёпава» (игра в аркан), «Медикова» (сборка и разборка чума), «Перетягивание палки». Кроме того, провели мастер-класс по знакомству с ненецкими узорами «Изготовление ненецкого узора». Дети могли примерить традиционную одежду. По итогу опубликовали видео-пост (Игры 2024). В Красноселькупском музее подготовили тематическую лекцию «История игр и игрушек» и мастер-класс по изготовлению куклы-самокрутки Берегиня (История 2024). Музейный ресурсный центр г. Ноябрьска провел игровую программу «День оленевода» с национальными подвижными играми и головоломками (День 2024).

Таким образом, контент виртуальных сообществ музеев ЯНАО насыщен этнической спецификой. Представляется возможным его классификация по формату публикации, времени и тематике. Текстовый формат с фотоиллюстративными дополнениями является общим и самым распространенным среди исследуемых музеев. В

большинстве случаев, этно контент публикуется в преддверье праздников, однако, ряд музеев не ограничивается ими. Актуальными темами для постов выбирают информирование о проводимых мероприятиях в музее (экскурсии, лекции, мастер-классы, квесты, театральные постановки и т. д.), презентацию виртуальных проектов (цифровая библиотека, видеографические подборки, конкурсы и др.). Публикации не только презентуют музейные собрания, но и позволяют обсудить волнующие вопросы (например, реконструкция коми деревни в Лабытнанги). Чтобы не потеряться в многообразии постов многие музеи используют хэштеги. Их можно разбить на несколько групп: общероссийские, хэштеги с названием музеев, хэштеги тематических рубрик.

### Киберисследование подписчиков музеев ЯНАО

На следующем этапе исследования был проведен опрос подписчиков музеев методом анкетирования в электронном виде на базе открытого сервиса «Yandex Forms». Вопросы затрагивали следующие аспекты: мотивацию быть подписчиками группы, определить информированность о деятельности музея и степень активности подписчиков. Целевую аудиторию опроса составили подписчики групп музеев в социальной сети *ВКонтакте*. В опросе приняли участие 120 человек, по принципу «опрос всех согласных». Анкета распространялась несколькими путями: публикация в группах музеев (с разрешения администраторов), через сообщения участникам групп, через личные знакомства. Всего в исследовании было задействовано 14 музеев ЯНАО, в которых представлено этнографическое собрание:

1. Городской краеведческий музей (Лабытнанги)
2. Губкинский музей освоения севера (Губкинский)
3. Дом природы (филиал музея истории и археологии города Надыма)
4. Дом-музей «Коми-изба» (Мужи, филиал Шурышкарского районного музейного комплекса им. Г. С. Пузырёва)
5. Красноселькупский районный краеведческий музей (Красноселькуп)
6. МВК им. И. С. Шемановского (Салехард)
7. Музейный ресурсный центр МО г. Ноябрьск
8. Овгортский краеведческий музей им. Е. И. Тыликовой (Овгорт)
9. Природно-этнографический парк-музей «Живун» (филиал ШРМК)
10. Приуральский районный краеведческий музей (Аксарка)
11. Пуровский районный историко-краеведческий музей (Тарко-сале)
12. Тазовский районный краеведческий музей (Тазовский)
13. Эколого-краеведческий музей города Муравленко
14. Ямальский районный музей (Яр-Сале).

В социальной сети *ВКонтакте* исследуемые музеи зарегистрированы как открытые группы, в среднем они регулярно обновляют свои страницы, для подписчиков открыт доступ к использованию различных инструментов виртуального взаимодействия (запись на стене, создание и обсуждение тем и пр.). По гендерному составу среди анкетированных преобладают женщины (78,3% ответов). Возрастная структура включает участников от 12 до 70 лет. Шурышкарский районный музейный комплекс им. Г. С. Пузырёва был выбран наибольшим количеством анкетированных (32); Пуровский районный историко-краеведческий музей — наименьшим (2).

В задачи исследования входило определение мотивации быть подписчиком музейной группы. 93,1% участников опроса подписались на группу, после посещения музея. Большинство называют причинами *интерес, желание быть в курсе предстоящих музейных событий*. Кроме того, пользователей привлекает этно контент, публикуемый в группах — «*Это наследие моей национальности*»; «*Мне это интересно, так как я представительница коми культуры*».

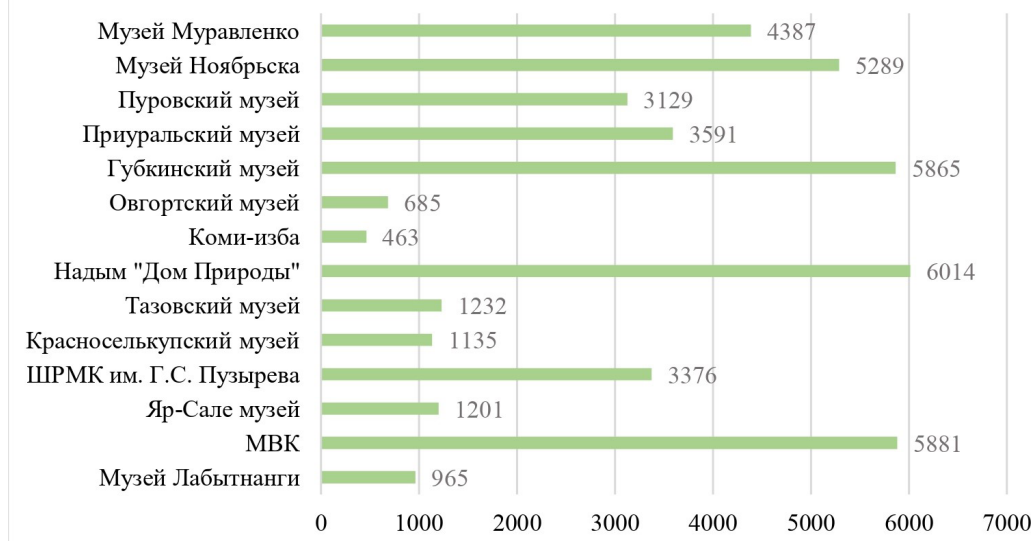


Рис. 3. Общее количество постов в группах музеев ЯНАО

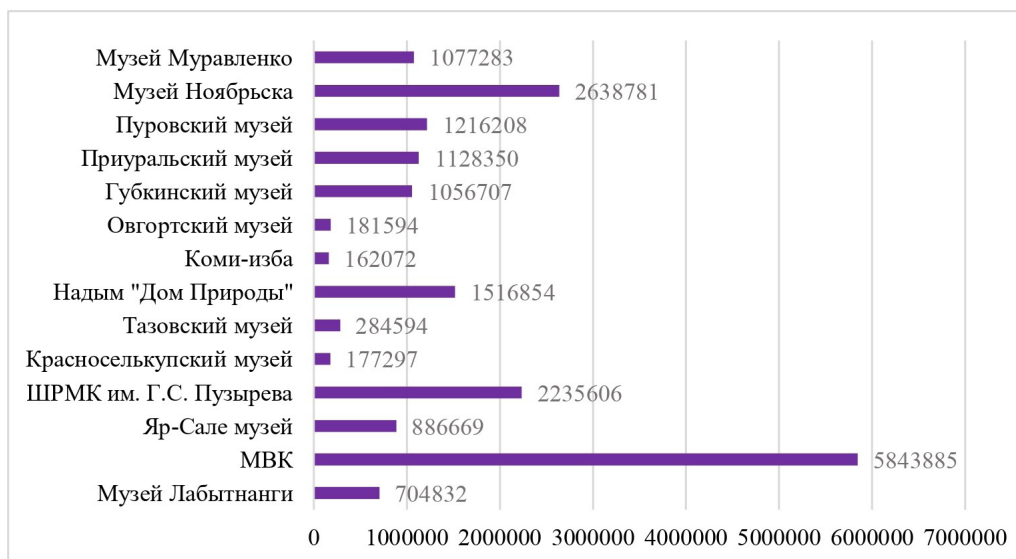


Рис. 4. Общее количество просмотров постов в группах музеев ЯНАО

«Дом природы» г. Надыма с момента регистрации группы (23.04.2012) по настоящее время опубликовал 6 014 постов, что составляет в среднем 501 публикацию в

год. Наименьшее число записей у дома-музея «Коми изба» — 463, что составляет в среднем 57 постов в год (со времени регистрации группы 27.02.2016).

Функция обратной связи является одним из преимуществ ведения группы в социальных сетях. К ней можно отнести участие виртуальных посетителей в деятельности музея. Так, на вопрос «Как вы участвуете в деятельности группы?» большинство респондентов ответили — «Слежу за новостями», «Просматриваю посты», «Ставлю лайки, комментирую записи, делаю репосты».

Из данных Рис. 4. следует, что у «Дома природы» 1 516 854 просмотра, т. е. в среднем один пост просматривают 252 из 2 236 подписчиков (11,3%). Для сравнения у «Коми избы» общее число просмотров составляет 162 072, т. е. в среднем один пост просматривают 350 из 373 подписчиков (93,8%). Эти данные позволяют сделать вывод о том, что, несмотря на явное преимущество в количестве публикаций и просмотров, в качественном отношении подписчики «Коми избы» активнее участвуют в деятельности группы, чем подписчики «Дома природы».

Вопрос анкеты «Оценивали ли вы записи? Почему?» собрал полярные мнения: «Да. Оцениваю то, что считаю полезным для нашего единства», «Чтобы дать обратную связь по мероприятиям музея», «Да. Чтобы учреждения знали плюсы и минусы своей деятельности», «Иногда. По настроению», «Нет, полагаю, что этого делать не за чем».

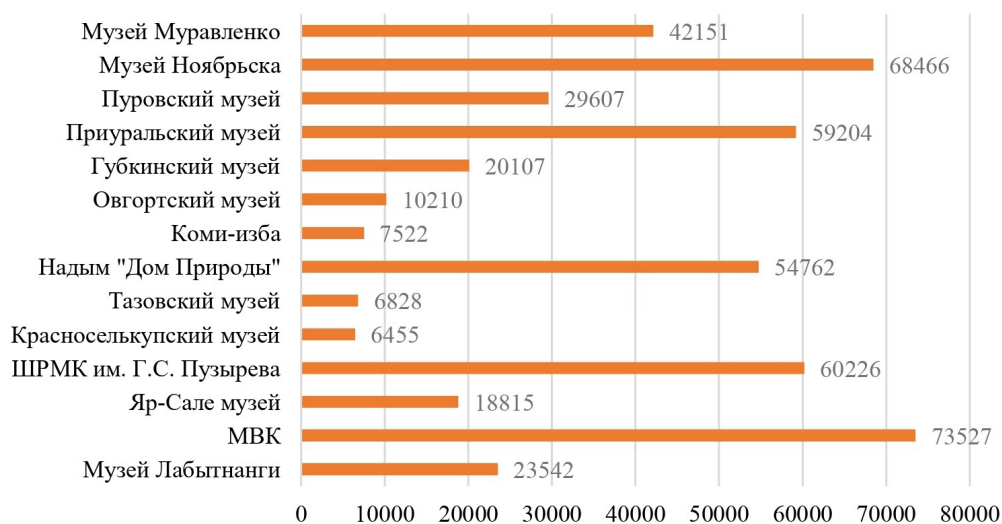


Рис. 5. Общее количество оценок «лайк» — «мне нравится» в группах музеев ЯНАО

Музейно-выставочный комплекс им. И. С. Шемановского набрал наибольшее число «лайков» — 73 527; Красноселькупский районный краеведческий музей наименьшее — 6 455. По данным из Рис. 3. общее количество постов у MBK — 5 881, что означает: среднее количество оценок равно 12,5. У Красноселькупского музея общее количество постов — 1 135, из чего следует: среднее количество оценок — 5,6. По данным Рис. 2. количество подписчиков у MBK — 6 624, т. е. оценивает записи каждый 530 участник группы (8%). У Красноселькупского музея 250 подписчиков, а оценивает записи каждый 26 участник группы (10,4%). Та-

ким образом, несмотря на значительную разницу в числе подписчиков, количеству оценок, качественное различие во внимании аудитории к публикуемому контенту не является весомым.

Современная деятельность музея включает в себя создание комфортной мобильной площадки для коммуникаций. Последнее находит свое применение в виртуальной сфере за счет возможности перейти в раздел «Обсуждения», «Комментарии» в группах музеев. Учитывая этот факт, в исследование был включен вопрос «Участвуете ли в обсуждениях в группе?». Мнения анкетированных оказались полярными: одна половина ответила утвердительно, а другая — отрицательно.

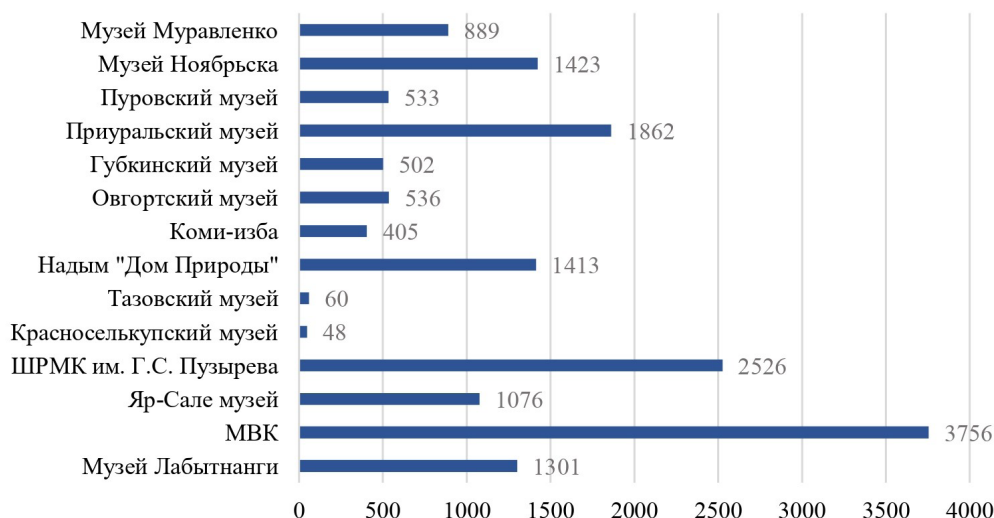


Рис. 6. Общее количество комментариев в группах музеев ЯНАО

Группа MBK с момента регистрации (26.01.2013) до времени проведения исследования набрала наибольшее число комментариев — 3 756. Для сравнения, наименьшее — у Красноселькупского музея — 48. По данным Рис. 3. общее количество постов у MBK — 5 881, что означает: в среднем комментируется каждый второй пост. У Красноселькупского музея общее количество постов — 1 135, из чего следует: в среднем комментируется каждый 24 пост. Таким образом, аудитория MBK комментирует записи чаще, чем аудитория музея в Красноселькупе.

Среди подходящих и привлекательных для обсуждения тем были названы: «Мероприятия музея, культурно-досуговых организаций», «Новости музея» и «История одного экспоната».

Завершающий вопрос анкеты был посвящен значению группы музея в социальной сети для его аудитории: «Согласны ли Вы с утверждением, что достаточно посмотреть группу музея в социальных сетях и не посещать музей?». Большинство участников опроса выразили свое несогласие: «Нет, группа музея стоит на службе у его коллекций, цель этой группы в том, чтобы привлекать посетителей. Если эта цель не выполняется, то группа ведётся неправильно», «Нет. Пока что нет такой возможности, которая могла бы заменить физическое посещение музея», «Не согласна! Когда смотришь информацию в группе, то ноги сами ведут в музей!».

Были и противоположные мнения: «Да, я как будто побывала на экскурсии увидела воочию и услышала то, что еще не знала о своих традициях и о своей национальности...», «Да, но музей посещать нужно обязательно». Таким образом, группа музея в социальной сети, по мнению виртуальной аудитории, в большей степени является формой привлечения, ознакомления, информирования, нежели цифровым двойником музея. Однако, респонденты отмечают и самодостаточность интернет-ресурсов в презентации культурного наследия, что говорит о значительной роли музейного киберпространства в процессе цифровизации культуры.

\* \* \*

Во время киберисследования групп музеев ЯНАО в социальной сети *ВКонтакте* было проведено интернет-анкетирование более 100 подписчиков из 14 музеев. Результаты опроса позволили выявить основные стимулы, степень информированности о деятельности музеев, уровень активности подписчиков. Стоит отметить, далеко не всегда работа сотрудников музеев на виртуальную аудиторию оценивается и поддерживается ею соразмерно: несмотря на значительное количество и регулярность публикаций, число просмотров, лайков, комментариев может быть существенно ниже числа участников группы. Кроме того, опрошенные ответили группам музеев в социальных сетях роль привлекающего информатора для виртуальной аудитории, главной целью которого является преобразование ее в реальную.

Музеи Ямала стали «домом» для уникальных собраний предметов этнокультурного наследия, которые активно используются для презентации этноресурса региона, в том числе, в киберпространстве. Социальная сеть *ВКонтакте* оказалась одной из самых удобных и популярных платформ для исследуемых музеев. Многослойная информация и варианты форматов (аудио-, видео-, изображения и текст) — типичные способы расширить музейный опыт в кибермире. Этноконтент, публикуемый в группах музеев, тематически разделен на информационный блок (анонсы, ход, отчет мероприятий) и на презентацию виртуальных проектов (курсы видеороликов, цифровая библиотека, конкурсы и пр.). В большинстве, группы становятся не копией реального музея, а инструментом для расширения возможностей, переосмысления отношений со своей аудиторией (стать «музеем для кого-то»), обеспечения более глубоких, насыщенных и интересных способов диалога посетителей с коллекциями как на территории музея, так и за его пределами.

Автор статьи выражает благодарность исполнителям проекта РНФ № 23-78-10079 «Коренные малочисленные народы: виртуальная этничность и сетевые опыты» за помощь в сборе материалов, а также благодарит всех, кто участвовал в исследовании.

### Источники и материалы

ПМА 2023 — Материалы полевых исследований автора, собранных во время этнографической экспедиции в г. Салехард, Приуральский и Шурышкарские районы Ямало-Ненецкого автономного округа.

mvk.yanao 2024 — Главный музей Ямала: [Электронный ресурс]. [https://www.tiktok.com/@mvk.yanao?is\\_from\\_webapp=1&sender\\_device=pc](https://www.tiktok.com/@mvk.yanao?is_from_webapp=1&sender_device=pc) (дата обращения: 19.01.2024).

Арт-променад 2024 — Арт-променад «Музейный Арбат» // Пуровский Районный Музей



- г. Тарко-Сале. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-65926303\\_3040](https://vk.com/wall-65926303_3040) (дата обращения: 17.04.2024).
- Ваули Пиеттомин 2024 — Музейный урок «Ваули Пиеттомин — ненецкий герой» // МБУ «Тазовский районный краеведческий музей». ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-138900934\\_1367](https://vk.com/wall-138900934_1367) (дата обращения: 17.04.2024).
- Веселый олень 2024 — Музейное занятие «Олень — символ жизни» // Красноселькупский районный краеведческий музей. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-85070972\\_927](https://vk.com/wall-85070972_927) (дата обращения: 17.04.2024).
- Возможности 2024 — Возможности выставки «Я пуна хаёда» удивляют! // Эколого-краеведческий музей города Муравленко. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-79696835\\_6020](https://vk.com/wall-79696835_6020) (дата обращения: 17.04.2024).
- Выставка 2024 — ВИРТУАЛЬНАЯ ВЫСТАВКА // Овгортский краеведческий музей имени Е. И. Тыликовой. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-199842154\\_1292](https://vk.com/wall-199842154_1292) (дата обращения: 17.04.2024).
- День 2024 — Игровая программа «День оленевода» // Музей Ноябрьска. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-97224630\\_8659](https://vk.com/wall-97224630_8659) (дата обращения: 17.04.2024).
- Земля отцов, земля детей 2023 — Новая иммерсивная экскурсия «Земля отцов, земля детей» // Музей Лабытнанги. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-91680675\\_2141](https://vk.com/wall-91680675_2141) (дата обращения: 17.12.2023).
- Игры 2024 — «Культурная суббота. Игры народов России» // МБУ «Тазовский районный краеведческий музей». ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-138900934\\_1329](https://vk.com/wall-138900934_1329) (дата обращения: 17.04.2024).
- История 2024 — История игр и игрушек // Красноселькупский районный краеведческий музей. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-85070972\\_1011](https://vk.com/wall-85070972_1011) (дата обращения: 17.04.2024).
- Коми-деревня 2024 — Территория Коми-деревни считается началом поселения // Музей Лабытнанги. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-91680675\\_2060](https://vk.com/wall-91680675_2060) (дата обращения: 17.04.2024).
- Конкурс 2024 — Итоги районного конкурса семейных реликвий «История моей семьи» // МБУ «Тазовский районный краеведческий музей». ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-138900934\\_1298](https://vk.com/wall-138900934_1298) (дата обращения: 17.04.2024).
- Лайфхаки 2024 — Лайфхаки из тундры // МБУ «Губкинский музей освоения Севера». ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-105168847\\_7375](https://vk.com/wall-105168847_7375) (дата обращения: 17.04.2024).
- Леденящие истории 2023 — Игра-квест «Леденящие истории» // Пуровский Районный Музей г. Тарко-Сале. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-65926303\\_3350](https://vk.com/wall-65926303_3350) (дата обращения: 17.12.2023).
- Мастер-класс 2024 — мастер-класс «Ненецкая лепешка на ухе» // МБУ «Тазовский районный краеведческий музей». ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-138900934\\_1335](https://vk.com/wall-138900934_1335) (дата обращения: 17.04.2024).
- Мастерская 2024 — Мастерская по пошиву коми сарафана // Дом-музей «Коми изба». ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-115800335\\_526](https://vk.com/wall-115800335_526) (дата обращения: 17.04.2024).
- МВК 2023 — МВК имени И. С. Шемановского. Сайт: [Электронный ресурс]. <https://www.mvk.yanao.ru/> (дата обращения: 17.10.2023).
- МВК 2024 — МВК имени И. С. Шемановского. Одноклассники: [Электронный ресурс]. <https://ok.ru/group/55785502801942> (дата обращения: 19.01.2024).
- МВК ЯНАО 2023 — МВК имени И. С. Шемановского. Телеграм-канал: [Электронный ресурс]. [https://t.me/mvk\\_yanao](https://t.me/mvk_yanao) (дата обращения: 17.10.2023).
- МВК ЯМАЛ 2023 — МВК имени И. С. Шемановского. YouTube-канал: [Электронный ресурс]. <https://www.youtube.com/user/mvkyamal> (дата обращения: 17.10.2023).
- МВК ЯНАО 2024 — МВК имени И. С. Шемановского. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. <https://vk.com/mvk.yanao?w=club48852757> (дата обращения: 19.01.2024).

- Мероприятие 2024 — И вновь новый лист календаря! // МБУ «Тазовский районный краеведческий музей». ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-138900934\\_1388](https://vk.com/wall-138900934_1388) (дата обращения: 17.04.2024).
- Музейное занятие 2024 — Музейное занятие «Сокровища березовой колыбели» // Пуровский Районный Музей г. Тарко-Сале. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-65926303\\_3286](https://vk.com/wall-65926303_3286) (дата обращения: 17.04.2024).
- Население 2024 — Население села Овгорт // BDEX: [Электронный ресурс]. <https://bdex.ru/naselenie/yamalo-neneckiy-avtonomnyy-okrug/n/shuryshkarskiy/ovgort/> (дата обращения: 07.05.2024).
- Население Губкинский 2023 — Население Губкинского за полгода выросло на 813 человек // Ямал 1: [Электронный ресурс]. <https://yamal1.ru/novosti/2023/09/28/naselenie-gubkinskogo-za-polgodu-vyroslo-na-chelovek/> (дата обращения: 07.05.2024).
- Праздник 2024 — праздник Ильин день или Лун кутап хатл // Овгортский краеведческий музей имени Е. И. Тыликовой. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-199842154\\_1434](https://vk.com/wall-199842154_1434) (дата обращения: 17.04.2024).
- Предметный разговор 2023 — Культурно-просветительский портал «Предметный разговор». [Электронный ресурс]. <https://portmvpk.yanao.ru/> (дата обращения: 17.10.2023).
- Пупкова 2016 — Пупкова Н. "Долина сказок" // Газета "Крымская правда". 14.03.2016 [электронная версия]. <https://c-pravda.ru/news/2016-03-14/dolina-skazok>.
- Рождество 2024 — С наступившим Новым годом и Рождеством! // Дом-музей «Коми изба». ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-115800335\\_818](https://vk.com/wall-115800335_818) (дата обращения: 17.04.2024).
- Рубрика 2024 — УГАДАЙ, ЧТО ЗА ЭКСПОНАТ // Ямальский районный музей | Яр-Сале. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-128477833\\_2051](https://vk.com/wall-128477833_2051) (дата обращения: 17.04.2024).
- С Днём России! 2024 — Фаина Алексеевна готовит кулебяку по традиции народа коми // Музей Лабытнанги. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-91680675\\_851](https://vk.com/wall-91680675_851) (дата обращения: 17.04.2024).
- Северный колорит 2024 — Почувствуй северный колорит в музее! // Музей Ноябрьска. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-97224630\\_8235](https://vk.com/wall-97224630_8235) (дата обращения: 17.04.2024).
- Сказки Севера 2023 — Мультимедийная фольклорная библиотека «Сказки народов Севера». [Электронный ресурс]. <https://skazki-severa.muzeyos.ru/> (дата обращения: 17.10.2023).
- Эколого-краеведческий музей города Муравленко 2023 — О Ямале — с любовью // Эколого-краеведческий музей города Муравленко. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-79696835\\_6180](https://vk.com/wall-79696835_6180) (дата обращения: 17.12.2023).
- Экспонат 2024 — Детская люлька // «Дом природы» г. Надым. ВКонтакте: [Электронный ресурс]. [https://vk.com/wall-38157038\\_7981](https://vk.com/wall-38157038_7981) (дата обращения: 17.04.2024).

## Научная литература

- Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 600 с.
- Головнев А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Виртуальная этничность и киберэтнография. СПб: МАЭ РАН, 2021. 280 с.
- Головнев А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. 343 с.
- Головнев А. В. Музейное мышление: соблазн открытия и инстинкт хранения // Кунсткамера. 2019. № 3 (5). С. 9–18. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-3\(5\)-9-18](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-3(5)-9-18)
- Киссер Т. С. Музей реальный и виртуальный (опыт российских немцев) // Уральский исторический вестник. 2019. № 4(65). С. 82–89. [https://doi.org/10.30759/1728-9718-2019-4\(65\)-82-89](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2019-4(65)-82-89)
- Комова Е. А. Этнокультурное наследие в музеях Ямала: концепции и экспозиции // Ежегодник финно-угорских исследований. 2023. № 4. С. 587–596. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2023-17-4-587-596>
- Куринских П. А. Перспективы развития социальных сетей в деятельности музеев РАН // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2021. № 54. С. 24–32.

- Рындина О. М. Этническая культура, цифровизация и неотрадиционализм // Вестник Томского гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. 2019. № 35. С. 264–274. <https://doi.org/10.17223/22220836/35/24>
- Рындина О. М. Коды традиционной культуры и этническая идентичность в современности // Культура в евразийском пространстве: традиции и новации. 2018. № 1 (2). С. 40–44.
- Сизова И. А., Гордин В. Э. Цифровизация музеев: трудности, успехи, перспективы (по материалам социологического исследования) // Информационное общество. 2022. № 4. С. 35–44. [https://doi.org/10.52605/16059921\\_2022\\_04\\_35](https://doi.org/10.52605/16059921_2022_04_35)
- Сизова И. А. Монетизация музейных онлайн-продуктов: механизмы, стратегии, примеры. Вопросы музеологии 2022. 13 (1). С. 140–148. <https://doi.org/10.21638/spbu27.2022.110>
- Сизова И. А. Музей и социальные сети: направления работы // Труды Томского областного краеведческого музея им. М. Б. Шатилова: Материалы межрегиональной научно-практической конференции «Шатиловские чтения — 2014». Сб. статей / ОГАУК «ТОКМ им. М. Б. Шатилова». Томск: Издательство «Ветер», 2016. С. 57–61.
- Goode G. B. The origins of natural science in America. S. G. Kohlstedt (Ed.). Washington: Smithsonian Institution Press. (1891) 1991. 411 p.
- Johnson M. A., Sink W. (eds.). Ethnic Museum Public Relations: Cultural Diplomacy and Cultural Intermediaries in the Digital Age // Public Relations Inquiry. 2013. Vol. 2 (3). P. 355–376. <https://doi.org/10.1177/2046147X13491762>
- Kelly L. The Connected Museum in the World of Social Media // Museum Communication and Social Media / ed. by Kirsten Drotner & Kim Christian Schrøder. New York: Routledge, 2013. P. 88–109.
- Weil S. From being about something to being for somebody: The ongoing transformation of the American museum // Daedalus. 1999. Vol. 128 (3). P. 229–258.
- Underberg N. M., Zorn E. (eds.). Digital ethnography: anthropology, narrative, and new media. Austin: University of Texas Press. 2013. 127 p.

## References

- Golovnev, A. V. 1995. *Govoriashchie kul'tury: traditsii samodiitsev i ugrov* [Speaking Cultures: Samoyed and Ugrian Traditions]. Ekaterinburg: UrO RAN. 600 p.
- Golovnev, A. V. 2004. *Kochevniki tundry: nentsy i ikh fol'klor* [Tundra Nomads: Nenets and Their Folklore]. Ekaterinburg: UrO RAN. 343 p.
- Golovnev, A. V. 2019. Muzeinoe myshlenie: soblazn otkrytiia i instinkt khraneniia [Museum Thinking: The Temptation of Discovery and Storage Instinct]. *Kunstkamera* 3(5): 9–18. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-3\(5\)-9-18](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2019-3(5)-9-18)
- Golovnev, A. V., S. Yu. Belorussova, and T. S. Kisser. 2021. *Virtual'naia etnichnost' i kiberetnografiia* [Virtual Ethnicity and Cyberethnography]. Saint Petersburg: MAE RAN. 280 p.
- Goode, G. B. (1891) 1991. *The Origins of Natural Science in America*. Washington: Smithsonian Institution Press. 411 p.
- Johnson, M. A., and W. Sink. 2013. Ethnic Museum Public Relations: Cultural Diplomacy and Cultural Intermediaries in the Digital Age. *Public Relations Inquiry* 2(3): 355–376. <https://doi.org/10.1177/2046147X13491762>
- Kelly, L. 2013. The Connected Museum in the World of Social Media. In *Museum Communication and Social Media*, ed. by K. Drotner and K. C. Schrøder. New York: Routledge. 88–109.
- Kisser, T. S. 2019. Muzei real'nyi i virtual'nyi (opyt rossiiskikh nemtsev) [Museum Real and Virtual (The Experience of Russian Germans)]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 4(65): 82–89. [https://doi.org/10.30759/1728-9718-2019-4\(65\)-82-89](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2019-4(65)-82-89)
- Komova, E. A. 2023. Etnokul'turnoye nasledie v muzeyakh Yamala: kontseptsii i ekspozitsii [Ethnocultural Heritage in Yamal Museums: Concepts and Displays]. *Yezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy* 4: 587–596. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2023-17-4-587-596>

- Kurinskikh, P. A. 2021. Perspektivy razvitiia sotsial'nykh setei v deiatel'nosti muzeev RAN [The Perspective of Using Social Networks in Local Museums of Russian Academy of Sciences]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* 54: 24–32.
- Ryndina, O. M. 2018. Kody traditsionnoi kul'tury i etnicheskaiia identichnost' v sovremennosti [Codes of a Traditional Culture and an Ethnic Identity in the Modern Era]. *Kul'tura v evraziiskom prostranstve: traditsii i novatsii* 1(2): 40–44.
- Ryndina, O. M. 2019. Etnicheskaiia kul'tura, tsifrovizatsiia i neotraditsionalizm [Ethnic Culture, Digitalization and Neo-Traditionalism]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 35: 264–274. <https://doi.org/10.17223/22220836/35/24>
- Sizova, I. A. 2016. Muzei i sotsial'nye seti: napravleniia raboty [Museums and Social Networks: Areas of Work]. In *Trudy Tomskogo oblastnogo kraevedcheskogo muzeia im. M. B. Shatilova: Materialy mezhregional'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii "Shatilovskie chteniia — 2014"* [Proceedings of the Tomsk Regional Museum of Local Lore Named After M. B. Shatilov. M. B. Shatilov: Materials of the Interregional Scientific-Practical Conference 'Shatilov Readings — 2014'], ed. by K. N. Shirko. Tomsk: Izdatel'stvo 'Veter'. 57–61.
- Sizova, I. A. 2022. Monetizatsiia muzeinykh onlain-produktov: mekhanizmy, strategii, primery [Monetizing Online Museum Products: Mechanisms, Strategies, and Examples]. *Voprosy muzeologii* 13 (1): 140–148. <https://doi.org/10.21638/spbu27.2022.110>
- Sizova, I. A., and V. E. Gordin. 2022. Tsifrovizatsiia muzeev: trudnosti, uspekhi, perspektivy (po materialam sotsiologicheskogo issledovaniia) [The Digitalization of Museums: Challenges, Successes, and Prospects (On the Materials of Sociological Research)]. *Informatsionnoe obshchestvo* 4: 35–44. [https://doi.org/10.52605/16059921\\_2022\\_04\\_35](https://doi.org/10.52605/16059921_2022_04_35)
- Underberg, N. M., and E. Zorn (eds.). 2013. *Digital Ethnography: Anthropology, Narrative, and New Media*. Austin: University of Texas Press. 127 p.
- Weil, S. 1999. From Being About Something to Being for Somebody: The Ongoing Transformation of the American Museum. *Daedalus* 128(3): 229–258.

© К. М. Королев

**«А ВОТ ЗДЕСЬ У НАС МАТЕРЬ СВА»:  
ОСОБЕННОСТИ ТРАНСЛЯЦИИ (КВАЗИ)  
ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННЫХ МУЗЕЯХ  
«РУССКИХ СУЕВЕРИЙ»**

*В статье рассматривается современное состояние научного этнографического знания и его искажения в деятельности старых и новых отечественных краеведческих и этнографических музеев разных форм собственности — от государственных до частных. Обсуждается текущее развитие понятия «музей» и его смыслового наполнения, благодаря которому легитимацию в форме условно-музейной деятельности получают коммерческие ремесленные и иные практики. Анализируются самопрезентации особой категории новых русских этномузеев — музеев русских суеверий, которые ставят себе задачей предъявить посетителю духовную жизнь наших предков и в реализации этой задачи демонстрируют не критическое отношение к источникам информации, доступным в современной культуре, подверженной очевидному воздействию неопределенности. На примере музея-мастерской в селе Владимирское Нижегородской области показывается, как транслируется и получает распространение квази-этнографическое знание, и обсуждается текущее положение этнографии как науки в ее общественном восприятии.*

**Ключевые слова:** этнография, научное знание, этномузей, народная культура, новое язычество, массовая культура

**Ссылка при цитировании:** Королев К. М. «А вот здесь у нас Матерь Сва»: особенности трансляции (квази)этнографического знания в современных музеях «русских суеверий» // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 148–162.

---

**Королев Кирилл Михайлович** — к. ф. н., директор, Историко-культурный центр «Патрия» (Российская Федерация, 190020 Санкт-Петербург, Набережная Обводного канала, 150), приглашенный сотрудник, ИЭА РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32А). Эл. почта: [cyril.korolev@gmail.com](mailto:cyril.korolev@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8831-2970>

\*Статья подготовлена в рамках проекта «Неоязычество в Российской Федерации» Программы фундаментальных и прикладных исследований «Этнокультурное многообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности».

UDC 39+069

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/148-162

Original Article

© Cyril Korolev

**“AND HERE WE HAVE THE MOTHER SWA”:  
THE TRANSMISSION OF (QUASI-) ETHNOGRAPHIC  
KNOWLEDGE IN MODERN MUSEUMS  
OF “RUSSIAN SUPERSTITIONS”**

*The paper examines the current ethnographic knowledge and its distortions around old and new local history and ethnographic museums, both public and private. The current development of the concept of “museum” is discussed together with its semantic content, thanks to which commercial craft and other practices receive legitimation in the form of conventional museum activities. The paper analyzes the self-presentations of a special category of new Russian ethnic museums — museums of Russian superstitions, which aim to present the spiritual life of our ancestors, sometimes demonstrating an uncritical attitude towards the sources of information available in modern culture, subject to the obvious influence of uncertainty. Using the example of a museum-workshop in the village of Vladimirskoye, Nizhny Novgorod region, the author shows the ways by which quasi-ethnographic knowledge is transmitted and disseminated, and discusses the current position of ethnographic knowledge as perceived by the wide audience.*

**Keywords:** *ethnography, scientific knowledge, ethnic museums, folk culture, new paganism, popular culture*

**Author Info:** Korolev, Cyril M. — Ph.D., Director, The Patria Center for History and Culture (Saint Petersburg, Russian Federation), Visiting Fellow, IEA RAS, (Moscow, Russian Federation). E-mail: [cyril.korolev@gmail.com](mailto:cyril.korolev@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8831-2970>

**For citation:** Korolev, C. M. 2025. “And Here We Have the Mother Swa”: The Transmission of (Quasi-)Ethnographic Knowledge in Modern Museums of “Russian Superstitions”. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 148–162.

**Funding:** The article was carried out as the framework of the research project: within the framework of the Scientific Research Program related to the study of the ethnocultural diversity of Russian society and aimed at strengthening Russian identity, 2023–2025.

Приблизительно с 2000-х годов отечественный музейный ландшафт начал стремительно изменяться: если ранее монополия на сохранение и воспроизводство прошлого в России принадлежала исключительно государству, то в указанные годы наметился перелом — стали появляться и тиражироваться многочисленные низовые, общественные и частные музейные инициативы (подробнее см.: Королев 2021). Как представляется, эта трансформация музейного ландшафта была во многом обусловлена новой государственной символической политикой, которая декларировала «преемственность истории страны с древнейших времен» (Малинова 2013) и фактически стимулировала развитие гражданских инициатив по сохранению исторической памяти, в том числе согласно федеральному закону 1996 г. «О Музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации», который допускал



существование негосударственных музеев; кроме того, в обществе ощущалась очевидная неудовлетворенность теми привычными — позднесоветскими или даже восходящими к XIX столетию — объектами, формами и способами мемориализации и коммеморации, которые преобладали в государственных музеях (*Байбурин* 2004; *Мастеница* 2020; *Форум* 2007). В совокупности эти факторы привели к формированию особого поля современной музейной деятельности — поля общественных интересов, побудили «классические» музеи задуматься над принципами и практиками работы в условиях конкурентной среды — и продолжают оказывать значительное воздействие на свод коллективных знаний о прошлом, бытующих в нынешней культуре.

Следуя социальной топологии П. Бурдьё (*Бурдьё* 2007), этот свод коллективных знаний, опосредуемый музеями, можно и нужно рассматривать как пространство знания, как совокупность отношений между объектами и людьми. Под объектами в данном случае будут пониматься как сами музейные предметы, так и институции, эти предметы объединяющие, сберегающие и фундирующие, а в число «людей», или акторов, войдут музейные работники, посетители музеев, общественники-«ревнители старины» (краеведы и др.), чиновники разных уровней, отвечающие за культуру и просвещение, научное сообщество и иные агенты (группы интересов). Вместе они формируют такую перформативную репрезентацию прошлого (*Law* 2011), которая предполагает набор неких конвенций по поводу традиционной культуры; как показывает практика, среди этих конвенций — метафизических сущностей в терминологии Дж. Ло<sup>1</sup> — по любой отдельной теме почти наверняка найдутся те, которые вызовут недоумение у специалиста, но которые, тем не менее, получают признание в социуме и постепенно утверждаются в качестве общего мнения<sup>2</sup>.

К числу музейных институций, фундирующих прошлое, относятся в первую очередь музеи краеведческие и этнографические. Применительно к негосударственным музеям, количество которых заметно увеличилось в последние два десятилетия (*Каталог* 2024; *Смирнов* 2023), можно утверждать, что музеи этнографической направленности<sup>3</sup> среди них заметно выделяются своей многочисленностью — это в первую очередь музеи краеведческие («У нас есть [государственный] краеведческий музей, только он скучный, вот мы и решили создать свой, чтобы людям интересно было»; ПМА-1), также музеи городского и деревенского быта — сегодня едва ли не в каждой деревне Архангельской области, например,

<sup>1</sup> Любая репрезентация, как считает Ло, состоит из образа (фото, изображение и т. д.), факта, к которому она отсылает, и инаковости (otherness, того, что предполагается неявно); к инаковости Ло относит практические (институты) и метафизические (мыслительные категории) сущности. Подробнее см.: *Law* 2011.

<sup>2</sup> Здесь мы выносим за пределы рассмотрения такие откровенно коммерческие инициативы, как, например, Музей «новой хронологии» в Ярославле, открывшийся в 2019 г.; при всей популярности подобных инициатив — книги А. Т. Фоменко и Г. В. Носовского опубликованы сводным тиражом более 1 000 000 экз. (данные за 2013 г. см.: *Чупров* 2013), а количество публикаций в СМИ по этой теме исчисляется сотнями (поисковый запрос выдает более 20 000 000 результатов) — они все-таки маргинальны, а знания такого рода не принадлежат к «общему мнению».

<sup>3</sup> Объяснить столь пристальное внимание к этнографии в широком понимании термина достаточно просто: среди энтузиастов «сбережения народного прошлого» распространено мнение, что создание экспозиции такого рода не требует ни специализированных знаний, ни чрезмерных усилий — «знай собирай старые вещи в деревнях, только надо потом сообразить, как их правильно разместить и расставить» (ПМА); вдобавок большинство упомянутых энтузиастов на местах составляют краеведы-любители (*Козлов, Смирнова* 2018), которые уже по роду своего увлечения склонны именно к этнографическим репрезентациям исторического нарратива.



найдется такой музей (Иванова 2019), — музеи ремесленные, музеи этнические, музеи традиционной культуры (Куприянов, Савина 2020) и пр.

На взгляд стороннего наблюдателя, который обращает внимание лишь на внешние признаки очевидного роста популярности исторических и этнографических музеев в наши дни (число музеев, статистика посещаемости, интерес публики к истории и культуре страны и отдельных ее регионов и местностей), ситуация выглядит вполне благополучной, однако содержание знаний, транслируемых такими музеями, заставляет — сужу как по личному опыту, так и по недавним исследованиям (см., например: Политика аффекта 2019, особенно статьи С. Гавриловой и П. Куприянова) — задаться вопросами об аутентичности и обоснованности предлагаемых интерпретаций — и о последствиях их усвоения нынешней массовой культурой, в том числе о последствиях для самих музеев и для культуры в целом.

Не следует забывать о том, что для широкой публики музей был и в значительной степени остается по сей день своего рода «храмом знаний» (Cameron 1971), воплощением системы ценностей общества; в этом качестве он, как считается, претендует на владение имплицитно объективными сведениями, воспринимается как источник таких сведений, что особенно важно в период культурной неопределенности, свойственной современному коллективному знанию<sup>1</sup>. Это утверждение справедливо и для этнографических музеев, а потому знание о прошлом, исходящее из музеев подобного рода и распространяющееся в обществе, по необходимости должно подвергаться изучению, если мы рассматриваем текущие репрезентации отечественного прошлого в коллективном знании.

Качество этнографического просвещения, транслируемого музеями в современных условиях, анализируется в настоящей статье на примере особой категории нынешних культурно-просветительских учреждений — так называемых музеев русских суеверий (материалами для анализа послужили новые российские музеи такого рода в Архангельской, Вологодской, Калининградской, Костромской, Нижегородской и Ярославской областях — все они возникли после 2000 г. и были осмотрены автором статьи в 2017–2024 гг.).

### Типология новых русских этномузеев

Прежде чем перейти к обсуждению указанной категории музеев, следует коротко остановиться на самом понятии «музей». Дело в том, что современная практика словоупотребления наделяет это слово множеством значений, которые вводят в заблуждение неискушенного посетителя (Мастеница 2020). Споры вокруг дефиниции «музей» в профессиональной среде ведутся не первый год (Гринько 2023), но на сегодняшний день теория противоречит практике — музеями, особенно в негосударственном и корпоративном секторах, называют фактически любые собрания каких-либо предметов<sup>2</sup>, доступные для публичного осмотра<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Здесь можно и нужно говорить о типологии культурных изменений Г. Хофстеде и неопределенности как одном из ключевых параметров культуры; см.: Hofstede 2001; Hofstede 2011.

<sup>2</sup> Или даже «коллекции нематериального наследия», как указано в описании на сайте ярославского Музея «новой хронологии» (<https://yarmnh.ru/>); либо же наследие может быть вполне материальным, но виртуализированным, как в многочисленных нынешних виртуальных музеях, представляющих собою зачастую скромную по контенту веб-страничку на сетевом хостинге. О проблемах российских виртуальных музеев см., например: Полякова 2021.

<sup>3</sup> Подробнее о критериях «правильного» музея см.: Королев 2021: 202–203.

Соответственно, при анализе деятельности этнографических музеев «новой волны» и тех интерпретаций прошлого, которые они предлагают, следует учитывать это обстоятельство, то есть допускать, что под вывеской «музей» вполне может скрываться учреждение, к которому неприменимы требования, обыкновенно предъявляемые к полноценным музеям, — следовательно, не считающее нужным соблюдать «музейный кодекс», подразумевающий в том числе научную обоснованность транслируемой информации. С другой стороны, посетитель приходит в музей (или в «музей») именно как в музей, руководствуясь существующими в культуре — пусть и сколь угодно смутными — представлениями об аутентичности музейных экспонатов и достоверности излагаемых в стенах музея сведений, а потому воспринимает увиденное и услышанное некритически. В результате такого взаимодействия этих разнообразных институций и предметов, ими выставляемых и легендируемых, с посетителями порой возникают причудливые «понятийные коллажи», пополняющие копилку коллективных знаний о прошлом крайне своеобразными репрезентациями.

При столь широком толковании понятия «музей» к новым русским этнографическим музеям следует причислять как собственно музеи — самоназванные, если угодно, — так и разнообразные парки развлечений, построенные вокруг русских фольклорных образов: формально они музеями не считаются, но посетители все же обретают в них некое знание, которым потом делятся, а, следовательно, эти парки выполняют наряду с развлекательной и просветительную функцию, из-за чего их можно сопоставлять с музеями. Самый, пожалуй, известный сегодня среди таких парков — это резиденция Деда Мороза в Великом Устюге; кроме того, имеется резиденция того же персонажа в Москве, да и поезд Деда Мороза, который путешествует по стране перед Новым годом, выступает своего рода «музеем на колесах». Еще можно вспомнить московский Измайловский кремль, как бы воспроизводящий наяву пушкинское «царство славного Салтана», парк Кудыкина гора под Липецком с гигантской фигурой Змея Горыныча, а также «поляны (русских) сказок», которые устраивают сегодня во многих российских городах — возрождая, кстати, позднесоветскую практику обустройства дворовых детских площадок. На этих полянах фигуры, изображающие персонажей славянского / русского фольклора, нередко соседствуют с персонажами популярных мультфильмов и книг. В качестве примера приведем ялтинскую поляну сказок, основанную еще в советские годы (*Пупкова* 2016; возможно, это «прототип» современных полей такого рода), поляну сказок в «Русском парке» под Переславлем-Залесским и парк «Медвежий угол» в Каргополе (Архангельская область), но количество таких полей увеличивается буквально с каждым днем в рамках проектов по благоустройству малых городов России<sup>1</sup>.

Что касается условно-этнографических экспозиций в помещениях, обозначаемых как «музейные», тут наблюдается столь же пестрая картина. Разнообразные кукольные музеи и музеи («кабинеты») восковых фигур предлагают своим посетителям зримые воплощения исторических, фольклорных и постфольклорных образов, комбинируя эпохи и национальные традиции. «Бытовые» музеи в деревнях охотно прибегают к осовремениванию старинного уклада («Это барабашка, домовый дух»; ПМА); даже в государственных краеведческих и исторических музеях, которые не только стремят-

<sup>1</sup> Поляны в Переславле и Каргополе, а также в Козельске (Калужская область), Кимовске (Тульская область), в ряде других малых городов центральной России и в московском районе Ясенево автор статьи осматривал в 2017–2022 гг.

ся «оживить» свои собрания всевозможными интерактивными программами, но и не чужаются заимствовать топику современной популярной культуры, нередко можно услышать на экскурсиях упоминания о поклонении древних «кабинетным» божествам условной славянской мифологии (Купала, Белобог и Чернобог, Триглав и т. д.) как о достоверно известных культах (услышано сразу в нескольких музеях средней полосы<sup>1</sup>). Да и в музеях русских суеверий — эти музеи-мастерские расположены в основном в центральной полосе и на Русском Севере, один же действует под Калининградом — «русская старина» предьявляется посетителю в синкретическом облике — в сочетании с мифологическими и фольклорными образами иных народов и заодно с героями массовой культуры, хотя, казалось бы, само название обязывает такие музеи сосредотачивать усилия на представлении именно русской «потусторонней» образности.

Если попытаться выстроить типологию новых русских этномузеев, отталкиваясь от этнографической аутентичности транслируемого знания, то, полагаю, она могла бы выглядеть так:

- музеи русского / деревенского быта и краеведческие (государственные, общественные и частные) в малых городах и сельских поселениях, сюда же относятся музеи деревянного зодчества под открытым небом;
- музеи русского народа и русской старины (преимущественно частные и коммерческие, экспозиции призваны показать «целый мир традиций, обычаев и культуры русского народа») в составе парков развлечений;
- музеи русской сказки и отдельных фольклорных персонажей — Снегурочки, Бабы Яги и др. (преимущественно частные и коммерческие, но при поддержке местных властей, заинтересованных в дополнительном брендинге территории как способа привлечения турпотока);
- музеи-мастерские, в том числе музеи русских суеверий (частные, возникают обычно из домашнего хобби, которое мастер считает нужным вынести в публичное пространство и таким способом инструментализирует).

Чем масштабнее цель, которую декларирует этномузей — скажем, не просто изложить историю конкретной местности и людей, ее населявших, а представить вниманию посетителя «русскую духовность» или «русскую старину», — тем больше вероятность, что знание, исходящее из такого музея, будет квази-этнографическим с точки зрения науки. Особенно показательны в этом смысле музеи русских суеверий.

### **Что скрывается за определением «русские суеверия»**

В ряду новых этнографических учреждений музейного типа музеи русских суеверий стоят особняком — во-первых, к ним менее прочих, пожалуй, применимо определение «музей» (функционально это прежде всего коллекции ремесленных поделок и выставки-продажи<sup>2</sup>), а во-вторых, за броским названием скрывается попыт-

<sup>1</sup> Не исключено, что это сознательная установка. По признанию музейного работника, аутентичность / достоверность в современном музее — «не набор строгих правил, а предмет постоянного компромисса и конвенции... под воздействием нескольких факторов... в том числе стремления сформировать убедительный образ реконструируемой действительности» (Куприянов 2016: 17). Этот образ предлагается посетителю не как исторический, а как социальный факт, что, в общем-то, выводит аутентичность за пределы рассмотрения.

<sup>2</sup> Все музеи, перечисленные ниже, автор посетил в 2017–2022 гг.

ка коммодифицировать нематериальное наследие, причем сразу в двух его воплощениях — как национальной традиции, при всей условности этой характеристики, и как свойственной постсоветскому человеку тяги к сверхъестественному, потустороннему<sup>1</sup>. Будет преувеличением утверждать, что эта коммодификация обуславливается исключительно коммерческими соображениями и мотивами; скорее, налицо стремление — проявляющее себя, в частности, в самопрезентации таких музеев на интернет-ресурсах<sup>2</sup> — «опубликовать», брендировать собственное ремесленное хобби за счет метафизической сущности по Дж. Ло (в данном случае — за счет условной русской и, шире, славянской «суеверности», как ее воображают и конструируют владельцы и сотрудники этих музеев).

Что подразумевается под суевериями в музеях русских суеверий? Ответить на этот вопрос помогут самопрезентации на музейных сайтах. Так, вологодский музей веры и суеверий обещает «погружение в тайны суеверий, заговоров и духовной мистики... языческий культ древних славян, историю христианства и народные суеверия»; в музее русских суеверий Котласа (Архангельская область) «можно увидеть персонажей славянской мифологии, населявших, согласно верованиям предков, окружающий мир, а также предметы, которые связаны с той или иной приметой»; музей русский суеверий на Куршской косе под Калининградом предлагает «связать экологические знания и представления наших предков, основанные на многовековой мудрости и острой наблюдательности, с их мифотворчеством и богатейшей поэтической культурой»; музей «Мифы и суеверия русского народа» в Угличе (Ярославская область) зовет посетителей познакомиться с «героями страшных и увлекательных сказок... а также мифологическими существами... выполненными в натуральную величину» (sic! — К. К.).

Если проанализировать их экспозиции даже в самых общих чертах, станет очевидным, что типологически эти музеи — отметим, что обыкновенно они невелики по размерам, имеют от одного до трех залов и содержат несколько десятков деревянных, керамических или пластмассовых (манекены в соответствующих нарядах) поделок — относятся к тому же разряду музейных учреждений, что и музеи русской или марийской, например, сказки (в Москве и Йошкар-Оле, соответственно<sup>3</sup>): это фольклорные музеи, назначение которых — репрезентировать жизненный уклад наших предков через фольклорные образы и сюжеты. То есть русские суеверия — это мифология и фольклор русского народа, представленные в виде галереи конкретных эпических и сказочных персонажей, о которых посетителям рассказывают — пересказывая первоисточники — те или иные истории.

Набор таких персонажей сравнительно невелик (в нем обязательно присутствуют леший, баба-яга и домовый, кикимора и бес, далее начинаются расхождения), да и круг сюжетов, с ними связанных, тоже ограничен, так что логично было бы предполагать, что музеи русских суеверий похожи друг на друга в той же степени, что и «типовые» краеведческие музеи провинциальных городов, распланированные по единой схеме (см.: *Бокарева* 2023), однако они существенно различаются между собой — не в последнюю очередь по тем этнографическим, в широком понимании, сведениям и

<sup>1</sup> См., например: *Лесива* 2022.

<sup>2</sup> Вологда: <https://vk.com/verimvmuzey>; Калининград: <https://visit-kaliningrad.ru/entertainment/culture/museums/muzej-russkih-sueverij/>; Котлас: <https://pravdasevera.ru/2015/05/19/60b0a0f4b43ef52e7c6819cc.html>; Углич: <https://vk.com/httpswwww.instagram.comdiana>

<sup>3</sup> Москва: <https://domskazok.su/domskazok>; Йошкар-Ола: <https://mariskazka.ru/>

концепциям, на которые опираются в своей деятельности. Скажем, калининградский музей суеверий в целом старается придерживаться — с оговорками — научной этнографии<sup>1</sup>, тогда как в Угличе и Вологде (и не только там) больше склонны к «обобществлению» фольклорных представлений, к пополнению «бестиария», известного по русским сказкам, персонажами постфольклора (современных городских легенд), новоязыческими реконструкциями и даже литературными героями<sup>2</sup>.

Более того, каждый из музеев транслирует через посетителей собственную версию «мифологического прошлого» — можно сказать, чуть забегаая вперед, свою версию фолк-истории, — способствуя развитию того коллективного знания об этом прошлом (его репрезентации), которое бытует в сегодняшней отечественной массовой культуре.

Это знание представляет собой чрезвычайно пеструю картину, в которой сливаются воедино разрозненные представления о мифологии, причем как русской, так и мифологии других народов, фрагменты фольклора, «русская деревенская магия, европейское ведьмовство с его молениями, обрядами и заклинаниями, переосмысленные практики нового язычества и многих других традиций, а в основании всего лежит осознание способности пробудить в себе восприятие духа мироздания» (Агафонова 2017). Людей науки должно, казалось бы, настораживать, что для научных обоснований в этом смешении всего и вся место находится крайне редко (почему — вопрос для отдельного обстоятельного исследования). Впрочем, некоторые из них ничуть не оспаривают такую репрезентацию мифологического прошлого — и даже содействуют ее дальнейшей трансляции, чему автор настоящей статьи неоднократно бывал свидетелем (ПИМА).

### Мифологическое прошлое как гремучая смесь

Выше уже отмечалось, что почти все нынешние музеи русских суеверий — это в первую очередь мастерские, где изготавливаются из того или иного материала (дерево, кожа, гипс и пр.) разнообразные поделки «мифологического» и «фольклорного» толка, которые затем помещаются в экспозицию. Не является здесь исключением и музей народной керамики в селе Владимирское Нижегородской области, расположенном поблизости от знаменитого озера Светлояр<sup>3</sup>.

Вообще музей в селе Владимирское носит официальное название МКУК (муниципальное казенное учреждение культуры) Музей-заповедник «Град Китеж», то есть является государственным, но на практике этот музей как бы разделен на две части — официальную и неофициальную. В официальной части имеется «типовая» краеведческая инсталляция с условной реконструкцией деревенского быта, а отдельный зал посвящен музеефикации китежской легенды; в неофициальной же части располагается музей (точнее, галерея или выставка) народной керамики, куда

<sup>1</sup> Из интервью создателя музея: «Заинтересовался... стал копаться в библиотеках» (см. ссылку выше о калининградском музее).

<sup>2</sup> В этом отношении нельзя не вспомнить проект «Сказочная карта России» с «фольклорным» брендингом российских городов и деревень; в данном проекте герои фольклора — Кощей, Баба-яга и др. — тоже соседствуют с литературными персонажами (Буратино, Левша, Снегурочка и пр.). Подробнее о проекте: Петрова 2013.

<sup>3</sup> О самом озере и легендах, его окружающих, см.: Матлин 2023; Позаненко, Позаненко 2021, в том числе списки литературы.

посетителей основной части музея тоже непременно отводят. Причем экскурсионное сопровождение в обеих частях обеспечивают одни и те же сотрудники, увлеченно рассказывающие о граде Китеже, об устройстве крестьянской избы — и о мифологическом прошлом славян в неофициальной части музея. При такой музейной политике — трудно сказать, насколько она одобряется профильными государственными инстанциями — у посетителя неизбежно складывается впечатление, что сведения, которые он получает на экскурсии в музее, гомогенны с научной точки зрения — одинаково достоверны и подкреплены авторитетом учреждения культуры как «храма знаний», пусть и сельского.

Между тем в первом из двух помещений неофициальной части музея находится постоянная экспозиция (керамика, изображения, вырезки-цитаты из книг и СМИ), перед которой экскурсовод начинает рассказ о верованиях предков. В этом рассказе, как довелось услышать лично в мае 2024 года, фигурируют и различные божества (причем рядом с Дажьбогом помещаются Лада и Лель), и «славянское древо жизни» с сидящими на его ветвях птицами Сирин и Гамаюн (а еще на керамическом «древе жизни», которое показывают гостям, изображен пушкинский ученый кот<sup>1</sup>), и славянские руны<sup>2</sup>, и разнообразные орнаменты, и птица Сва («А вот здесь у нас Матерь Сва») из «Велесовой книги»<sup>3</sup>. Уже из одного этого перечня элементов экспозиции напрашивается вывод о качестве этнографического знания, предлагаемого посетителям музея.

Примечательно, что музейные сотрудники, похоже, вполне осознают, насколько ненаучно такое знание — на мой прямой вопрос о том, уместны ли в музее, по ее мнению, все эти произвольные реконструкции и фантазии, экскурсовод, человек с высшим гуманитарным образованием, заметно смутилась<sup>4</sup>, — однако данное обстоятельство, по всей видимости, ничуть не мешает им это знание транслировать.

Массовый же посетитель — в туристический сезон, по словам сотрудников музея, в село и на озеро Светлояр приезжают «десятки» полноразмерных автобусов — настроен, о чем говорилось ранее, не критически и не может, не обладая специальными познаниями, отличить транслируемый вымысел от сколько-нибудь достоверных сведений. В итоге он уходит из этой галереи авторской керамики, которая, напомним, является частью казенного учреждения культуры, будучи полностью уверен, что погрузился в «сокровенные верования» (цитата из экскурсии) наших предков; допуская, что хотя бы один из каждой группы туристов, побывавших в селе Владимирское и посетивших такую экскурсию, сочтет нужным поделиться своим опытом (и почерпнутыми сведениями) с близкими людьми, можно приблизительно оценить масштабы распространения подобного псевдо-этнографического знания в современной отечественной культуре. Мифологическое прошлое как метафизическая сущность этой репрезентации подвергается дополнительной мифологизации (отчасти преднамеренной, как отклик на существующий в социуме запрос на поиск

<sup>1</sup> Об этом образе у Пушкина и в русском лубке, а также о коте-бауне как квази-фольклорном персонаже см.: *Королев 2018*.

<sup>2</sup> О рунах см.: *Бесков 2020; Свистунов 2018*.

<sup>3</sup> В разных «переводах» — птица Сва, Матерь Сва, птица Слава и др., праматерь всех славян.

<sup>4</sup> Как удалось установить, этот случай — не «эксцесс исполнителя», а стандартная программа экскурсии по второй половине музея; более того, туда регулярно приводят школьников, которые узнают от экскурсовода все те же сведения о славянской «мифологии» (ПМА-1). О фольклоризме и «аффективных» музейных реконструкциях традиционной культуры как элементах конструирования идентичности см. *Куприянов 2016: 21–23*.

«родовых корней» и «родных богов»; см.: *Королев 2019*) и в таком виде универсализируется, подтверждением чему могут служить многочисленные сетевые публикации по славянской мифологии (несомненный срез общественного мнения), тиражирующие аналогичные любительские синкретические воззрения.

В некоторой степени соблазнительно попытаться объяснить эту «неразборчивую» мифологизацию древнерусского прошлого якобы провинциальностью конкретного музея: расположенный довольно далеко от центров образования и просвещения (до Нижнего Новгорода более 100 км), музей, как можно предположить, просто не имеет возможности привлекать к работе сотрудников соответствующего профиля и поэтому вынужден полагаться на некий свод популярных любительских суждений ради презентации своей экспозиции как формы воплощения нематериального наследия. Но такое предположение опровергается наличием официальной части музея, где господствует научный, профессиональный способ представления экспонируемых материалов, в том числе в экскурсионном сопровождении.

Возможно, причина именно в статусе второй половины музея — поскольку формально это уже не совсем музей, а выставка при музее, сотрудники, не исключено, считают себя вправе отступать от требований научной достоверности и не столько просвещать посетителя с опорой на науку, сколько предлагать ему гремучую смесь недобросовестных — и давно развенчанных — любительских измышлений под предлогом описания экспонатов.

Однако, повторю, для посетителя различие в статусах двух половин музея не очевидно; посетив первую половину, он идет на вторую в уверенности, что и там его ожидает не менее обоснованное, не менее достоверное изложение, — и сталкивается с фантастическими интерпретациями, которые впоследствии, быть может, сам станет повторять и транслировать (реализуя культурную программу, по К. Гирцу<sup>1</sup>). Следовательно, даже если признать — что вовсе не доказано — за сотрудниками музея такую двойственность в трактовке официальной и неофициальной частей экспозиции, это вряд ли может считаться убедительным объяснением ситуации.

Вдобавок вторая половина музея явно выстраивалась с самого начала вокруг потенциальных экспонатов, для «производства впечатления» (Политика аффекта 2019: 351), как часто бывает с музеями-мастерскими (ср., например, историю возникновения калининградского музея суеверий — «Михаила... заинтересовали персонажи русского фольклора. Позже одна за другой начали появляться резные скульптуры. Желание возродить интерес к национальным традициям привело к рождению самобытного музея»<sup>2</sup>); до того будущие экспонаты создавались «в стол» творческим трудом человека, увлеченного славянской псевдо-этнографией, то есть уже находящегося под влиянием альтернативных науке воззрений. То есть сами экспонаты побуждают сотрудников музея конструировать в рассказах для посетителей вымышленный легендарный<sup>3</sup>, который, в свою очередь, служит укреплению квази-этнографической репрезентации древнерусского прошлого в массовой культуре.

<sup>1</sup> См., к примеру: *Гирц 2004*.

<sup>2</sup> Из телерепортажа о музее; см. расшифровку на сайте телекомпании: <https://vesti-kaliningrad.ru/muzeyu-russkix-sueverij-na-kurshskoj-kose-ispolnilos-15-let/>, дата обращения 14.06.2024.

<sup>3</sup> Нужно отметить, что сотрудники, по их словам, заинтересованы в собственной профессионализации и готовы учиться научной этнографии, но не могут определить для себя, какой литературе по теме можно доверять (нет общедоступных авторитетных рекомендаций такого рода, отсюда интерес к любой доступной литературе) (ПМА-1).



Как представляется, в данном отношении музей народной керамики в селе Владимирское ничуть не уникален — наоборот, он стоит в одном ряду с прочими современными фольклорными музеями, как бы те ни назывались, и производит не то этнографическое знание, которое признается наукой, а то условное знание, которое востребовано в обществе. Почему востребовано именно последнее — это на самом деле вопрос, краеугольный для оценки текущего состояния отечественной этнографии в ее публичном восприятии.

### Русская этнография как проблема

Анализ деятельности негосударственных музеев русских суеверий дает повод задуматься о положении этнографии как таковой в современном российском обществе. Как представляется, дело не только в признаваемом научным сообществом кризисе «музейной этнографии или этнографического музееведения» (Форум 2007: 13), а в общем кризисе этнографической науки с точки зрения отечественного потребителя культуры<sup>1</sup>, если воспользоваться определением Ж. Бодрийяра (*Baudrillard* 1981). «Народоведение» с его научными интерпретациями древнего прошлого утратило в массовой культуре статус авторитетного источника информации, заместилось паранаучными реконструкциями и сенсационными «открытиями» дилетантов (вроде тех самых славянских рун). В результате круг массовых этнографических представлений сегодня формируется преимущественно квази-этнографическими воззрениями, что находит свое выражение в коллективных репрезентациях «славянской / русской древности».

Популярная культура предлагает объяснительные модели и репрезентации, более убедительные и привлекательные (по разным причинам), нежели наука, — во всяком случае, применительно к народному прошлому, тем более далекому; отсюда — обилие «альтернативных» трактовок прошлого в нынешней художественной литературе, сетературе и кинематографе<sup>2</sup>, а многочисленные эзотерические, оккультные и «мифологические» сочинения, присутствующие на рынке и в сети, лекции, видеокурсы и пр. теснят научные работы уже одним только числом, подменяя этнографию ее квази-разновидностью.

При такой недифференцированности современного этнографического знания, проецируемой официальными просветительскими организациями, и с учетом общей некритичности человеческого мышления ничуть не удивительно, что негосударственные структуры подобного рода еще охотнее транслируют квази-этнографический нарратив: это способ привлечения и развлечения посетителей, а вопросы научной достоверности и научного знания нередко отступают при этом на задний план<sup>3</sup>.

Пожалуй, тут уместно будет напомнить о фактическом отсутствии на современном культурном рынке фильтрационных механизмов, которые позволяли бы отделять достоверное — или хотя бы признаваемое таковым в сегодняшней науке — коллективное знание от недостоверного. Эти механизмы известны и действенны, пусть,

<sup>1</sup> Но, разумеется, не самой науки — см. об этом, например: *Головнев* 2021; Форум 2020 (о научном знании и его текущей оценке).

<sup>2</sup> См. об этом, в частности: *Fritze* 2009; *Poïffe* 2007.

<sup>3</sup> По справедливому замечанию Л. Олсон, сценическое исполнение фольклора диктуется эстетикой сцены, а не соображениями аутентичности материала: «Для определенной аудитории... самая аутентичная музыка — не та, что самая “традиционная”, а та, в которой исполнители творчески выражают собственную идентичность, а аудитория находит отражение своей» (*Olson* 2004: 228).

без сомнения, идеологизированы; в постсоветской России они исчезли с отменой цензуры, вследствие чего нынешняя массовая культура демонстрирует ультраплюралистическое разнообразие мнений о фактах действительности.

Разумеется, не нужно усматривать в словах выше призыв к восстановлению идеологической цензуры, но какие-то меры по восстановлению престижа науки и филътрации культурного рынка, безусловно, требуются, если мы не хотим окончательно заместить науку как таковую и этнографию в частности псевдонаучными конструктами.

### Источники и материалы

- Агафонова 2017 — Агафонова И. Денежная магия: Как сделать бизнес на товарах для ведьм и экстрасенсов // Секрет фирмы, электронная версия, опубликовано 15 ноября 2017. <https://secretmag.ru/trends/players/denezhnaya-magiya-kak-sdelat-biznes-na-tovarakh-dlya-vedm-i-ekstrasensov.htm>
- Law 2011 — Law, J. 2011. Knowledge Places. Plenary Paper Prepared for the Workshop ‘Linking STS and the Social Sciences: Transforming “the Social”?’ October 28–29 at Kookmin University, Seoul, Korea. <http://heterogeneities.net/publications/Law2011KnowledgePlaces.pdf>
- Каталог 2024 — Каталог Музейного фонда. Ассоциация частных и народных музеев России. Выпуск 4. М.: АЧНМР, 2024.
- ПМА — Полевые материалы автора, собранные в поездках на Русский Север (Архангельск, Котлас, Пинега, Мезень, Каргополье) в 2019–2021 гг.
- ПМА-1 — Полевые материалы автора, собранные в поездке в окрестности Нижнего Новгорода в 2024 г.
- Пупкова 2016 — Пупкова Н. "Долина сказок" // Газета "Крымская правда". 14.03.2016. [Электронная версия]. <https://c-pravda.ru/news/2016-03-14/dolina-skazok>

### Научная литература

- Байбурин А. К. Этнографический музей: семиотика и идеология // Неприкосновенный запас. 2004. № 33 (1). С. 81–86.
- Бесков А. А. Символы раздора: руническая письменность в зеркале российской и западной прессы // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2020. № 1. С. 77–92.
- Бокарева М. М. Проект «Зименки»: большая семья музеев народной истории и культуры // Ноосферные исследования. 2023. № 1. С. 25–33.
- Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. 251 с.
- Гириц К. Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 470 с.
- Головнев А. В. Новая этнография Севера // Этнография. 2021. № 1 (11). С. 6–24.
- Гринько И. А. Новое музейное мышление: антропологический подход // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 5: История. 2023. № 3. С. 247–265. <https://doi.org/10.31249/hist/2023.03.13>
- Иванова А. А. «Узелковое письмо» локальной идентичности. К вопросу о современных формах сохранения и презентации местным сообществом исторической и этнокультурной информации // Кенозерские чтения — 2019. Гражданские инициативы в заповедном укладе: сборник материалов IX Всерос. науч.-практич. конф. с межд. участием / сост. М. Н. Мелютина, С. И. Дровнина, С. Н. Марич; отв. ред. Е. Ф. Шатковская; ФГБУ «Национальный парк «Кенозерский», 2019. С. 161–171.
- Козлов В. Ф., Смирнова А. Г. Из истории Союза краеведов России и современного краеведческого движения. 1990–2018 гг. М.: Краеведение, 2018. 122 с.
- Королев К. М. Кот Баюн и квазифольклорная составляющая современной массовой культуры // Антропологический форум. 2018. № 39. С. 52–87.

- Королев К. М.* Поиски национальной идентичности в советской и постсоветской массовой культуре. СПб.: Нестор-история, 2019. 374 с.
- Королев К. М.* «Возвращение истории»: общественные музейные инициативы сквозь призму символической политики // Символические аспекты политики памяти в современной России и Восточной Европе. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021. С. 199–212.
- Куприянов П. С.* Образ традиционной культуры в историческом музее: производство, особенности и функции // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 11–26.
- Куприянов П. С., Савина Н. А.* Современный музей русской деревни: производство сельскости бывшими горожанами // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 12–30.
- Лесива А. С.* Предпосылки и природа феномена позднесоветского spirituality // Ветер перестройки. 2021–2022. С. 89–94.
- Малинова О. Ю.* Конструирование смыслов: исследование символической политики в современной России. М.: ИНИОН РАН, 2013.
- Мастеница Е. Н.* Музей в начале третьего тысячелетия: ведущие тенденции развития // Общество. Среда. Развитие. 2020. № 3. С. 46–54.
- Матлин М. Г.* Своеобразие ретрансляции легенды о граде Китеже в видеотекстах блогеров YouTube // Научный диалог. 2023. Т. 12. № 5. С. 173–191. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-5-173-191>
- Петрова Н. С.* Кикимора Вятская и Кощей Тверской, или Фейклорная карта России // Фольклор XXI века: Герои нашего времени. М.: ГРЦРФ, 2013. С. 30–38.
- Позаненко Н. Н., Позаненко А. А.* «Два учения, два уклада: анастасийские и рериховские переселенцы в сельской местности // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2021. № 64. С. 163–171.
- Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Склез, К. Суверинои. М.: НЛЮ, 2019. 400 с.
- Полякова О. Р.* Горизонт развития виртуальных музеев в XXI веке // The Scientific Heritage. 2021. № 80–4. С. 23–25. <https://doi.org/10.24412/9215-0365-2021-80-4-23-25>
- Ройфе А. Б.* Маргинальные формы историографической фантазии XX века // Вопросы культурологии. 2007. № 5. С. 33–37.
- Свиштунов А. В.* Формы существования традиции в современном российском обществе // Социально-гуманитарные знания. 2018. № 11. С. 203–211.
- Смирнов Г. С.* Оптимистический постскрипtum: приглашение к дискуссии о Палехском краеведческом музее // Ноосферные исследования. 2023. № 1. С. 41–44.
- Форум: Этнографические музеи сегодня // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 6–132.
- Форум: Тенденции изменения научного ландшафта // Антропологический форум. 2020. № 46. С. 11–124.
- Чупров А. С.* Еще раз о так называемой новой хронологии // Социум и власть. 2013. № 3 (41). С. 95–99.
- Baudrillard J.* Simulacres et Simulation. Galilée, Paris, 1981. 158 p.
- Cameron D. F.* The Museum, a Temple or the Forum? // Curator. 1971. Vol. 14. No. 1. P. 11–24. <https://doi.org/10.1111/j.2151-6952.1971.tb00416.x>
- Fritze R. H.* Invented Knowledge: False History, Fake Science and Pseudo-Religions. London: Reaktion Books, 2009. 304 p.
- Hofstede G.* Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage, 2001. P. 79–123. [https://doi.org/10.1016/S0005-7967\(02\)00184-5](https://doi.org/10.1016/S0005-7967(02)00184-5)
- Hofstede G.* Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context // Online Readings in Psychology and Culture. 2011. Vol. 2. Issue 1. P. 1–26. <https://scholarworks.gvsu.edu/orpc/vol2/iss1/8/> <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1014>
- Olson L.* Performing Russia — Folk Revival and Russian Identity. London and New York: Routledge, 2004. 296 p.

## References

- Baiburin, A. 2004. Etnograficheskii muzei: semiotika i ideologiya [The Ethnographic Museum: Semiotics and Ideology]. *Neprikosnennyi zapas* 33(1): 81–86.
- Baudrillard, J. 1981. *Simulacres et Simulation* [Simulacra and Simulation]. Paris: Galilée. 158 p.
- Beskov, A. 2020. Simvol'y razdora: runicheskaya pis'mennost' v zerkale rossiiskoi i zapadnoi pressy [Symbols of Discord: Runic Writing as Seen by Russian and Foreign Media]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* 1: 77–92.
- Bokareva, M. 2023. Proekt "Zimenki": bol'shaia sem'ia muzeev narodnoi istorii i kul'tury [The Zimenki Project: A Big Family of Folk Culture Museums]. *Noosfernye issledovaniia* 16: 25–33.
- Bourdieu, P. 2007. *Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva* [The Sociology of the Social Space]. Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii; Saint Petersburg: Aleteia. 251 p.
- Cameron, D. F. 1971. The Museum, a Temple or the Forum? *Curator* 14(1): 11–24. <https://doi.org/10.1111/j.2151-6952.1971.tb00416.x>
- Chuprov, A. 2013. Eshche raz o tak nazyvaemoi novoi khronologii [Once More About the So-called New Chronology]. *Sotsium i vlast'* 3(41): 95–99.
- Forum. 2007. Etnograficheskie muzei segodnia [Ethnographic Museums Today]. *Antropologicheskii forum* 6: 6–132.
- Forum. 2020. Tendentsii izmeneniia nauchnogo landshafta [Trends of Scientific Landscape Changing]. *Antropologicheskii forum* 46: 11–124.
- Fritze, R. H. 2009. *Invented Knowledge: False History, Fake Science and Pseudo-Religions*. London: Reaktion Books. 304 p.
- Geertz, C. 2004. *Interpretatsiia kul'tur* [The Interpretation of Cultures]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaya entsiklopediia. 470 p.
- Golovnev, A. V. 2021. Novaya etnografiya Severa [The New Anthography of the North]. *Etnografiia* 1(11): 6–24.
- Grin'ko, I. 2023. Novoe muzeinoe myshlenie: antropologicheskii podkhod [New Museum Thinking: an Anthropological View]. *Sotsial'nye i humanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 5: Istorii* 3: 247–265. <https://doi.org/10.31249/hist/2023.03.13>
- Hofstede, G. 2001. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*. (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage. 596 p.
- Hofstede, G. 2011. Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context. *Online Readings in Psychology and Culture* 2(1): 1–26. <https://scholarworks.gvsu.edu/orpc/vol2/iss1/8/> <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1014>
- Ivanova, A. 2019. "Uzelkovoe pis'mo" lokal'noi identichnosti. K voprosu o sovremennykh formakh sokhraneniia i prezentatsii mestnym soobshchestvom istoricheskoi i etnokul'turnoi informatsii [A Knot Writing of Local Identity. To the Modern Forms of Preserving Historical and Ethno-/Cultural Information by a Local Community]. *Kenozerskie chteniia — 2019. Grazhdanskie initsiativy v zapovednom uklade: sbornik materialov IX Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnim uchastiem* [Kenozerskie Readings — 2019. Civic Initiatives in the Reserved Way of Life: Collection of Materials of 9<sup>th</sup> All-Russian Scientific-Practical Conference with International Participation], ed. by M. N. Meliutina, S. I. Drovnina, S. N. Marich; E. F. Shatkovskaya. P. 161–171.
- Korolev, C. 2018. Kot Baiun i kvazifol'klornaia sostavliaiushchaia sovremennoi massovoi kul'tury [The Bayun Cat and the Quasi-Folklore Element of Modern Popular Culture]. *Antropologicheskii forum* 39: 52–87. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2018-14-39-52-87>
- Korolev, C. 2019. *Poiski natsional'noi identichnosti v sovetskoj i postsovetskoj massovoi kul'ture* [The Quest for National Identity in the Soviet and Post-Soviet Popular Culture]. Saint Petersburg: Nestor-istoriia. 374 p.
- Korolev, C. 2021. "Vozvrashchenie istorii": obshchestvennye muzeinye initsiativy skvoz' prizmu simvolicheskoi politiki [History Returns: Public Museum Initiatives Through the Mirror of

- Symbolic Politics]. In *Simvolicheskie aspekty politiki pamiati v sovremennoi Rossii i Vostochnoi Evrope* [Symbolic Aspects of Memory Politics in Contemporary Russia and Eastern Europe], ed. by A. I. Miller, V. V. Lapin. Saint Petersburg: EU publishing. 199–212.
- Kozlov, V., and A. Smirnova. 2018. *Iz istorii Soiuza kraevedov Rossii i sovremennogo kraevedcheskogo dvizheniia. 1990–2018 gg.* [From the History of Public Ethnography Movement, 1990–2018]. Moscow: Kraevedenie. 122 p.
- Kupriianov, P. 2016. Obraz traditsionnoi kul'tury v istoricheskom muzee: proizvodstvo, osobennosti i funktsii [The Image of Traditional Culture at a Historical Museum: Its Production, Specificities, and Functions]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 11–26.
- Kupriianov, P., and N. Savina. 2020. Sovremennyi muzei russkoi derevni: proizvodstvo sel'skosti byvshimi gorozhanami [Modern Museums of the Russian Village: Production of Rurality by Ex-Urban Residents]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 12–30.
- Lesiva, A. 2021–2022. Predposylki i priroda fenomena pozdnesovetskogo spirituality [Initial Search for and the Nature of the Late Soviet Spirituality]. *Veter perestroiki* 89–94.
- Malinova, O. 2013. *Konstruirovaniye smyslov: issledovaniye simvolicheskoi politiki v sovremennoi Rossii* [Constructing of Meanings; a Study of Symbolic Politics in the Modern Russia]. Moscow: INION RAN. 380 p.
- Mastenitsa, E. 2020. Muzei v nachale tret'ego tysiacheletiia: vedushchie tendentsii razvitiia [A Museum at the Gate of the Third Millennium: Leading Currents of Development]. *Obshchestvo. Sreda. Razvitiye* 3: 46–54.
- Matlin, M. 2023. Svoeobrazie retransliatsii legendy o grade Kitezh v videotekstakh blogerov YouTube [Specifics of the Kitezh Legend Re-Translation in the YouTube Blogging]. *Nauchnyi dialog* 12(5): 173–191. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-5-173-191>
- Olson, L. 2004. *Performing Russia — Folk Revival and Russian Identity*. London and New York: Routledge. 296 p.
- Petrova, N. 2013. Kikimora Viatskaia i Koshchei Tverskoi, ili Feiklornaia karta Rossii [Kikimora of Vyatka and Koschei of Tver, or The fake-lore map of Russia]. In *Fol'klor XXI veka: Geroi nashego vremeni* [XXI Century Folklore: Heroic of our Time], ed. by M. D. Alekseevskii. Moscow: GRTsRF. 30–38.
- Poliakova, O. 2021. Gorizont razvitiia virtual'nykh muzeev v XXI veke [The Limits of Virtual Museums' Development in the 20<sup>th</sup> Century]. *The Scientific Heritage* 80(4): 23–25. <https://doi.org/10.24412/9215-0365-2021-80-4-23-25>
- Pozanenko, N., and A. Pozanenko. 2021. “Dva ucheniia, dva uklada: anastasiiskie i rerikhovskie perezelenitsy v sel'skoi mestnosti [Two Credos, Two Lives: The Anastasian and Rerikh Redidents in the Country]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofii. Sotsiologii. Politologii* 64: 163–171.
- Roife, A. 2007. Marginal'nye formy istoriograficheskoi fantazii XX veka [Marginal Forms of Historiographic Fantasy in the 20<sup>th</sup> Century]. *Voprosy kul'turologii* 5: 33–37.
- Smirnov, G. 2023. Opti-misticheskii postskriptum: priglashenie k diskussii o Palekhskom kraevedchskom muzee [An Optimystic P. S.: An Invite to Discuss the Palekh Museum of Local History]. *Noosfernye issledovaniia* 1: 41–44.
- Svistunov, A. 2018. Formy sushchestvovaniia traditsii v sovremennom rossiiskom obshchestve [Forms of Tradition in the Modern Russia]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniia* 11: 203–211.
- Zavadskii, A., V. Sklez, and K. Suverina (eds). 2019. *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [The Politics of Affect: Museums as a Space of Public History]. Moscow: NLO. 400 p.

## АНТРОПОЛОГИЯ ГЕНДЕРА

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/163-174

Научная статья

© Г. А. Снедков

**МАСКУЛИННЫЕ МОДЕЛИ  
В СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАНДИИ В КОНТЕКСТЕ  
РЕФОРМИРОВАНИЯ ГЕНДЕРНОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА  
И ЭКОНОМИЧЕСКОГО КРИЗИСА 2008–2011 гг.**

*В статье рассматриваются наиболее популярные в сознании современных исландцев маскулинные паттерны и образы. Автор показывает, как реформы начала 2000-х гг. в области гендерного законодательства и экономический кризис 2008–2011 гг. способствовали появлению в Исландии новых маскулинных моделей, таких как «заботливый отец», и привели к пересмотру роли более конвенциональных, доминантных гендерных образов, апеллирующих к эпохе викингов. Кризис и новое гендерное законодательство сформировали более инклюзивную среду, на почве которой возникла не одна новая, доминирующая маскулинная модель, а множество не взаимоисключающих маскулинных идентичностей — перекрещивающихся и сосуществующих друг с другом. В работе также рассмотрены основные точки зрения, существующие в антропологической литературе, на проблемы пересечения маскулинного и национального дискурсов в Исландии. Описаны модели, с помощью которых исследователи объясняют возникновение и бытование тех или иных маскулинных образов в исландском обществе. Показано, как эти образы используются в конструировании исландских национальных мифов и современной исландской нации.*

**Ключевые слова:** Исландия, маскулинность, гендер, интерсекциональность, кризис, историография

**Ссылка при цитировании:** Снедков Г. А. Маскулинные модели в современной Исландии в контексте реформирования гендерного законодательства и экономического кризиса 2008–2011 гг. // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 163–174.



UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/163-174

Original Article

© Gennady Snedkov

## MASCULINE MODELS IN MODERN ICELAND IN THE CONTEXT OF GENDER POLICY REFORM AND THE ECONOMIC CRISIS OF 2008–2011

*The article examines the masculine patterns and images that are the most popular among modern Icelanders. The author shows how the reforms in gender legislation in the early 2000s and the economic crisis of 2008–2011 have contributed to the emergence of new masculine models in Iceland, such as the “caring father”, and led to a rethinking of the role of more conventional, dominant gender images which appealed to the Viking Age. The crisis and new gender legislation have created a more inclusive environment, that has contributed to the emergence not of the one new, dominant masculine model, but of many non-mutually exclusive masculine identities that intersect and coexist. The work also touches on the main perspectives that exist in the anthropological literature on the problems of the intersection of masculine and national discourses in Iceland. The models which researchers use to explain the emergence and existence of certain masculine images in Icelandic society are described as well. It is also shown how these images are utilized in the construction of Icelandic national myths and the modern Icelandic nation.*

**Keywords:** Iceland, masculinity, gender, intersectionality, crisis, historiography.

**Author Info:** Snedkov, Gennady A. — Postgraduate Student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [jgus@bk.ru](mailto:jgus@bk.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7797-4271>

**For citation:** Snedkov, G. A. 2025. Masculine Models in Modern Iceland in the Context of Gender Policy Reform and the Economic Crisis of 2008–2011. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 163–174.

### Введение

Гендер обладает глобальным измерением и важен в международном контексте, в котором, словами Дэвида Кёстера, «нации часто представляются в качестве антропоморфных, обладающих человеческими характеристиками, и могут являться действующими лицами в повествовании историков или политологов» (Koester 1995: 573). В то же время гендер имеет значение и для внутренней политики государства: например, с точки зрения контроля за нормами сексуальности в том или ином обществе, в формировании у этого общества самих эталонов (моделей) маскулинности.

В современной истории Исландии было несколько ключевых событий, повлиявших на бытование тех или иных маскулинных моделей в обществе. Прежде всего это принятие новых законов об отпуске по уходу за ребенком в начале 2000-х гг. и экономический кризис 2008–2011 гг.

Т. Торвальдсдоухтир предлагает делить историю развития Исландии с 1970-х и до настоящего времени на следующие периоды, отмеченные дрейфом маскулинного



дискурса (*Þorvaldsdóttir* 2011: 405–406): 1970–1999 гг. — эра женщин (women's/feminist era); 2000–2008 гг. — эпоха маскулинностей/эра тестостерона (era of masculinities, age of testosterone); после 2008 г. — интерсекциональная эра (intersectional era).

*Первый* период характеризуется, по мнению исследовательницы, определяющим влиянием феминистических движений 1970-х и последующей эмансипацией женщин.

*Второй* — становлением свободного рынка и интенсивной экономической экспансией, которая осуществлялась банкирами-«бизнес-викингами», использующими в финансовой деятельности агрессивные и рискованные методы, с одной стороны. А с другой стороны — принятием в начале 2000-х гг. ряда новых законов об отпуске по уходу за ребенком и связанным с ними изменением маскулинного дискурса.

*Третий* период заключается в осознании провала экономических начинаний эры тестостерона, которая наглядно продемонстрировала необходимость перемен — в том числе и в гендерной политике. Показательно, что пост премьер-министра в 2009 г. заняла гомосексуальная женщина шестидесятилетнего возраста Йоуханна Сигурдардоухтир (*Þorvaldsdóttir* 2011: 426–427).

В данной статье рассматриваются два последних периода (т. е. начиная с 2000 г.); показано, как реформы гендерного законодательства начала 2000-х гг. и экономический кризис 2008–2011 гг. способствовали появлению новых маскулинных моделей в Исландии и привели к пересмотру более конвенциональных, доминантных гендерных образов, апеллирующих к эпохе викингов.

### Исландское гендерное законодательство начала 2000-х гг.

Исландия является пионером в области правовой защиты материнства и детства (*Gíslason* 2007: 4). Это одно из самых продвинутых в плане гендерного равноправия государств, и уровень трудовой занятости женщин этой страны также очень высок. Вместе с тем высоки для Европы и показатели рождаемости (*Einarsdóttir et al.* 2020: 1).

С 1950-х гг. принимались попытки предоставить женщинам равные возможности на рынке труда, обеспечив их оплачиваемым отпуском после родов сначала на 3 месяца (закон 1954 г.), а затем на 6 месяцев и 12 месяцев (1987 г. и 1989 г. соответственно). В это же время впервые появилась идея «отпуска по отцовству», чтобы мужчины (с согласия женщины) могли взять на себя часть отпускного времени (*Gíslason* 2007: 6–7). Тем не менее до 2000 г. отцы фактически не имели права на собственный родительский отпуск (*Pesonen* 2015: 175). Кроме того, в 1990-е продолжалась критика исландской системы поддержки семей за недостаточное финансирование и краткосрочность отпуска по уходу за ребенком<sup>1</sup>. Профсоюзы, женские организации и левые партии выступали за новые реформы в этой сфере (*Gíslason* 2017).

В 1997 г. исландский парламент принял резолюцию о социальной поддержке семей с детьми. Это означало пересмотр старого законодательства. В начале 2000-х гг. начали выходить постановления, реформирующие систему отпусков по уходу за ребенком и увеличивающие размер помощи детям, чьи родители работают или не могут их в достаточной мере обеспечить. Эти меры позволили людям совмещать карьеру и заботу о детях и привели к высочайшему в мире уровню занятости людей детородного возраста. Хотя после того, как в 2008 г. начался экономический кризис, многие программы были на время свернуты (*Jónsson* 2018: 562, 568).

<sup>1</sup> В Исландии такие отпуска были самыми короткими в сравнении с другими скандинавскими странами.

В 2000 г. был принят «Закон об отпуске по беременности и родам и уходу за ребенком» (*Lög um fæðingar- og foreldraorlof*), кардинально поменявший схемы отпусков по уходу за детьми. Закон был призван обеспечить детям равное общение с обоими родителями и предоставить возможность как женщинам, так и мужчинам совмещать работу и семейную (домашнюю) жизнь. Было увеличено время подобных отпусков с 6 до 9 месяцев<sup>1</sup>. Оплата составляла 80% от среднего суммарного дохода семьи за месяц (при определенном потолке, который был установлен чуть позднее). Для оплаты был организован фонд, который финансировался из страховых сборов, взимаемых с работодателей (*Gíslason* 2007: 11).

Самым главным новшеством стало предоставление права на такой отпуск не только матери, но и отцу. Время нахождения в отпуске распределялось равномерно (по 3 месяца отцу и 3 месяца матери, а еще 3 месяца — на усмотрение родителей)<sup>2</sup>. Правительство в данном случае ставило целью не только и не столько материально помочь семьям, сколько обеспечить гендерное равенство: показать мужчинам альтернативные гендерные роли и подтолкнуть их к тому, чтобы они тратили больше времени на воспитание детей и домашнее хозяйство (*Jónsson* 2018: 571; *Pesonen* 2015: 174–176). И подобная политика принесла плоды: если в 2000 г. менее 5% отпусков по уходу за ребенком приходилось на долю мужчин, то уже к 2003 г. их число возросло до 30–35% (при этом большинство отцов — около 90% — брали отпуск), что являлось самым высоким в мире показателем (*Jónsson* 2018: 572). К 2008 г. (т. е. за восемь лет существования закона) 37 000 отцов (более 10% от всего населения) воспользовались отпуском по уходу за ребенком. Отказ же мужчины от подобного отпуска стал расцениваться обществом как странность и нечто неправильное (*Þorvaldsdóttir* 2011: 416). Отметим, что закон распространялся как на гетеро-, так и на гомосексуальные пары (*Pesonen* 2015: 177).

Акт 2000 г. сделал семейный отпуск неотчуждаемым правом каждого родителя. Помимо материальной составляющей, он стал поворотной точкой в обеспечении гендерного равенства как внутри отдельной семьи, так и на рынке труда. Теперь и мать, и отец имели право на подобный отпуск с сохранением дохода и рабочего места (*Gíslason* 2007: 30).

Во время кризиса 2008–2011 гг. правительству пришлось сократить расходы на социальные нужды, в том числе на поддержку семьи и гендерного баланса. Однако уже в 2012 г., когда страна оправилась от экономического падения, отпуск был увеличен до 12 месяцев, пять из которых приходились на мать, пять — на отца, а оставшиеся два месяца делились между родителями на усмотрение семьи (*Pesonen* 2015: 175).

Как верно отмечает Т. Торвальдсдоухтир, государственная политика свидетельствует о сдвиге фокуса в 2000-е гг. от женского к мужскому в проблеме гендерного равенства. При этом идеал «хорошей матери» все ещё преобладает в Исландии, и многие семьи лишь на словах делят поровну обязанности в домашнем обиходе. На деле же это не всегда так, а женщины, которые уступают мужчинам совместный период (последние месяцы отпуска) заботы о ребенке или даже делят этот период

<sup>1</sup> В 2012 г., по выходе из кризиса, суммарное время таких отпусков увеличили до 12 месяцев.

<sup>2</sup> Срок отпуска для отца увеличивался постепенно: 1 месяц в 2001 г., 2 — в 2002 г. и 3 — в 2003 г. Девять месяцев отпуска могли быть разбиты на несколько сроков в течение 18 месяцев после рождения ребенка.

поровну с мужьями, подвергаются стигматизации (*Þorvaldsdóttir* 2011: 417). Родственники или подруги (особенно старшего возраста) могут упрекнуть женщину в том, что она «пренебрегает своими материнскими обязанностями» и т. п.

Это явление (*stay-at-home stigma*), когда женщина оказывается привязана к дому и отождествляется прежде всего с заботой о семье и домашнем очаге, всё ещё сохраняется в Исландии. Об этом свидетельствуют и некоторые элементы государственной идеологии: например, образ «Горной женщины» (*Mountain woman*) — выращивающей потомство заботливой матери, которая является защитницей национальной идентичности, морали и культуры. Идеологема также подкреплялась государственной политикой, направленной на увеличение рождаемости и значительную поддержку материнства (*Gurðin* 1996: 132–133). Тем не менее, несмотря на все сложности, идеи гендерного равенства и женской эмансипации приобретают все большую популярность в Исландии и являются весомыми составляющими национальной идентичности (*Jóhannsdóttir, Gíslason* 2018: 5).

### Экономический кризис 2008–2011 гг.

На 2008 год население Исландии составляло примерно 313 000 чел., из них 180 000 работающих, которые были заняты в сфере услуг (70%), промышленности (20%), рыболовстве и сельском хозяйстве (6%). Морские промыслы традиционно давали свыше 30% ВВП, а продукция рыболовства являлась важнейшим предметом экспорта. Если в 1998 г. на финансовый сектор приходилось лишь 17% ВВП, то на 2006 г. уже 26%. Государство тратило более 20% ВВП на социальные нужды (образование, здравоохранение и т. п.) и имело весьма высокий уровень жизни и ожидаемую продолжительность жизни, занимая пятую строчку по уровню ВВП на душу населения среди стран ОЭСР (*Centonze* 2011: 132).

Кризис 2008–2011 гг. был беспрецедентным и нанес колоссальный ущерб экономике страны. К апрелю 2009 г. ВВП упал на 12%; три крупнейших банка признали банкротство; национальная валюта (исландская крона) девальвировала, потеряв более 35% в отношении к евро, что привело к падению покупательной способности населения; уровень безработицы находился на уровне около 10%<sup>1</sup> — самый высокий показатель в современной истории Исландии (*Jónsson* 2018: 567).

Исландское «экономическое чудо» началось с середины 1990-х гг., когда государство начало проводить экономическую политику по либерализации финансового сектора, привлечению инвестиций и глобальной интеграции. В 1994 г. Исландия присоединилась к Европейской экономической зоне, в 2001 г. — к Шенгенской зоне, а с 1997 г. началась приватизация банков (в том числе трех крупнейших в стране). Местные политики нередко заявляли, что Исландия превратилась в важного игрока на международной арене и скоро станет одним из главных финансовых центров. Общество превозносило новых предпринимателей, ответственных за успех (*Loftsdóttir, Jensen* 2014: 161, 165). Политики, бизнесмены, а вслед за ними и простые граждане начали говорить о наличии у этих предпринимателей особых качеств, которые якобы были унаследованы от первопоселенцев, выживших на необитаемой земле, и объясняют успешность экономической деятельности. Так появлялся миф о «бизнес-викингах», которые на несколько лет стали национальным «лейблом». В официальных

<sup>1</sup> Докризисные значения колебались от 1 до 2 %.

докладах правительства и деловых печатных изданиях исландское население часто напрямую или косвенно отождествляли с викингами, и основной массе людей это нравилось (*Loftsdóttir, Jensen 2014: 166*).

Несмотря на растущую дифференциацию уровня доходов и разницу в образе жизни разных слоев населения, исландцы по-прежнему были убеждены в бесклассовости своего общества. За этим стояла тысячелетняя традиция демократического самоуправления в виде Альтинга (народного собрания). Исландское «бесклассовое» общество противопоставлялось остальному миру и в особенности Дании, бывшей метрополии (*Loftsdóttir, Jensen 2014: 166*).

В то же время исландцы хотели продемонстрировать себя в международном пространстве и во многом поэтому одобряли экономическую политику государства и рискованные действия финансистов. Характеристики, приписываемые бизнесменам и отождествляемые с эпохой викингов и первопоселенцев, начали экстраполировать на все исландское общество (*Loftsdóttir, Jensen 2014: 166–167*). Одними из первых политиков, пошедших на подобный шаг, были премьер-министр Исландии (1991–2004 гг.). Давид Оддссон и президент Исландии (1996–2016 гг.) Олавюр Рагнар Гримссон, которые в своих выступлениях любили похвалить предприимчивых бизнесменов, сделать отсылки к историческому прошлому и сравнить современных исландцев с их далекими предками, намекая на то, что исландцы являются самым сильным и волевым народом на земле (*Einarsdóttir, Pétursdóttir 2017: 50–52*).

Коллапс октября 2008 г. привёл к смене идеологической парадигмы. Изменилось позиционирование нации как внутри страны, так и за ее пределами. Нарратив, связанный с сильными и смелыми «бизнес-викингами», оказался более не востребованным. Общество поспешило обвинить (и не без оснований) этих самых «банкиров-викингов» во всех бедах государства и общества (*Loftsdóttir 2015: 4*).

Большинство исследователей считает, что после кризиса эпоха «сильных маскулинностей» стала сходить на нет (*Þorvaldsdóttir 2011; Loftsdóttir 2015; Einarsdóttir, Pétursdóttir 2017: 52–53*). Однако Т. Эйнарсдоухтир и Г. М. Пётурсдоухтир вместе с тем отмечают и рост патриархальных тенденций, и реконструкцию гегемонной маскулинности в политике в середине 2010-х гг. (*Einarsdóttir, Pétursdóttir 2017: 54*).

### Новые маскулинные модели

Новое законодательство в семейной сфере и кризис 2008–2011 гг. трансформировали маскулинные модели, долгое время определявшие информационное пространство в Исландии. Ключевыми из них были «заботливый отец» и рискующий «бизнес-викинг» (*Þorvaldsdóttir 2011: 405*). Первая своим возникновением обязана «эре феминизма» 1970–1990-х гг., когда на острие общественной дискуссии была проблема гендерного равенства, во многом спровоцировавшая законодательные новшества в этой сфере. Вторая явилась детищем свободной экономики и неолиберальных экономических реформ и стала в основном сходить на нет после кризиса.

### «Бизнес-викинг»

«Характер викинга» в обозримом прошлом всегда был одним из ориентиров в создании маскулинного идеала в Исландии. Независимость, сила, трудолюбие, сме-

лость — вот главные составляющие «настоящего мужчины» в этой парадигме. С началом неолиберальных экономических реформ 1990-х гг. эти качества приобрели новое значение: они стали ассоциироваться с предпринимательством и предпринимателями, которые в начале 2000-х гг. добились значительных успехов на экономической ниве и заставили международное сообщество говорить о себе и своей стране. Так появилась в публичном пространстве фигура «бизнес-викинга».

Её становление во многом обязано медийным фигурам политиков и бизнесменов. Они объясняли в своих выступлениях экономический успех Исландии, отдельных её компаний и деятелей особым «духом викингов», который якобы связан с наследием давних времен, когда первопоселенцы постоянно противостояли природе и внешним опасностям (*Loftsdóttir* 2015: 12). Примерами таких выступлений служат речь президента О. Р. Гримссона 2006 г., который отмечал влияние исторического прошлого на современные успехи, или выступление бывшего генерального директора компании FL Group Х. Смарасона 2007 г., записавшего бурное развитие экономики на счет особой «духовной энергетики викингов». Показательны и слова исландского министра торговли Б. Г. Сигурдсона, который также соотносил успех Исландии на международной арене с успехом «бизнес-викингов» (*Loftsdóttir* 2015: 9–10).

Эту моду на образы и мифы из прошлого К. Кьяртансдоухтир метко назвала «новой волной викингов» (*new Viking wave*). Проанализировав материалы СМИ, устройство культурно-туристического пространства Исландии и выступления отдельных публичных личностей, исследовательница приходит к выводу, что исландское общество очень тематизировано «викингами» и что это используется в формировании маскулинных образов как внутри государства, так и за его пределами. Не без иронии Кьяртансдоухтир отмечает, что такой «социально исключаящий» (в плане гендера или расы) тренд как «рискующие-викинги» (*venture-Vikings*) находит дальнейшее развитие в исландском «обществе равенства». Причины этого исследовательница видит в тех способах конструирования («воображения») исландской нации, которые использовались на протяжении десятилетий и всё ещё продолжают использоваться (*Kjartansdóttir* 2011: 475–477).

Подобным же конструктивистским подходом в изводе Б. Андерсона (*Anderson* 1983) пользуется А.-С. Н. Гремауд, которая усматривает в «экспансии викингов» ещё и колониальный подтекст, а именно — борьбу за политическую и культурную независимость от бывшей метрополии, Дании (*Gremaud* 2010).

К. Лофтсдоухтир тоже связывает возникновение маскулинного образа «викингов» с позиционированием исландской нации в международном и внутригосударственном пространстве (*Loftsdóttir* 2010). Однако в первую очередь она видит предпосылки в докризисном (2000-е гг.) расцвете предпринимательской и финансовой деятельности в Исландии, который Лофтсдоухтир окрестила «обществом риска» (*'risk' society*). Неолиберальная повестка, по её мнению, способствовала распространению этого маскулинного имиджа в исландском обществе. Как и Кьяртансдоухтир, Лофтсдоухтир описывает сложившийся дискурс с помощью понятия «бизнес-викинг» (*Loftsdóttir, Jensen* 2014: 174–175)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Отмечу, что слово викинг (*víkingur*) в исландском языке имеет мужской род — как грамматически, так и в культурном плане, будучи отнесенным к бизнесменам-финансистам (мужчинам). То есть и здесь мы наблюдаем картину исключения по гендерному признаку и притязания на гегемонию.

С другого ракурса смотрят на проблему Эйнарсдоухтир и Пьетурсдоухтир. Используя концепцию «гегемонной маскулинности» Р. В. Коннелл, они показывают, как маскулинность ассоциируется с теми, кто контролирует основные общественные институты — политиками, медийными фигурами, предпринимателями. В этом ключе исследователи рассматривают и кризис 2008–2011 гг. По их мнению, фиаско «бизнес-викингов» ознаменовало конец «эпохи сильных маскулинностей», которую исследователи описывают через понятия «средневековые викинги», «молодые викинги-предприниматели», «дух викингов», взятые из первоисточников<sup>1</sup> (*Einarsdóttir, Pétursdóttir* 2017: 48–50).

Такого же мнения придерживается и Т. Торвальдсдоухтир, чья периодизация «гендерных эпох» дана в начале статьи. Исследовательница апеллирует к понятиям «бизнес-викинги» и «капитализм викингов» и называет 2000-е «эрой маскулинностей» или «эпохой тестостерона», противопоставляя гегемонные мужские образы докризисному феминизму и посткризисной гендерной неопределенности. Торвальдсдоухтир считает, что после экономического краха образ «нации викингов» (*Viking nation*) стал утрачивать свою силу. Хотя говорить об окончательном уходе фигуры викинга было бы неверным (*Þorvaldsdóttir* 2011: 422).

Надо отметить, что агрессивные, гегемонные образы сосуществовали на протяжении 2000 гг. с более инклюзивными, которые не стали подчиняться одной главенствующей модели «бизнес-викинга», а после кризиса и краха последней заняли лидирующую позицию в исландском общественном сознании. Ключевым образом стал «заботливый отец», который и по сей день остается универсальной скрепой всевозможных маскулинных моделей и прекрасно встраивается в скандинавскую парадигму гендерного равенства.

### «Заботливый отец»

Важнейшим элементом современной исландской маскулинности является представление о «заботливом отце», который всесторонне вовлечен в семейную жизнь. Этот конструкт базируется на имидже «порядочного, скромного» (*decent*) скандинавского мужчины (*Þorvaldsdóttir* 2011: 415), который проник в публичное пространство и набрал популярность в Исландии и за её пределами в эпоху преобразований 2000-х гг. в сфере гендерного равенства. Решающее значение имел закон 2000 г.: он не только предоставил мужчинам и женщинам более равные возможности на рынке рабочей силы, но также способствовал дальнейшему разделению труда между супругами (*Arnalds et al.* 2013: 323). За десять лет (с 2001 по 2011 гг.) резко возросло число отцов, использующих право на отпуск. Пользоваться им и уделять больше времени детям стало нормой для мужского населения, а домашние обязанности и, что самое главное, уход за детьми перестали быть прерогативой женщины (матери)<sup>2</sup>. Отец стал органичной частью семьи, основанной на идеалах гендерного равенства (*Arnalds et al.* 2013: 328).

И. В. Гисласон предполагает, что отцы мало участвовали в жизни своих детей и традиционно «женских» занятиях не потому, что у них отсутствовали желание или

<sup>1</sup> СМИ, речи политиков и бизнесменов, о которых я упоминал выше.

<sup>2</sup> Это подтверждают и данные количественной социологии, собранные Арнальдсом, Йидал и Гисласоном. Сравнив продолжительность временных промежутков, когда отец и мать ухаживают за ребенком совместно или раздельно для рожденных в 1997 г., 2003 г. и 2009 г. детей, они увидели положительную динамику от исключительно материнского ухода к увеличению роли отца и к равному распределению обязанностей по уходу в большинстве семей. Исландские отцы теперь обладают правом на самый длительный в мире отпуск по уходу за ребенком.

интерес, а потому, что у них не было для этого социальных возможностей (*Gíslason* 2017). После того, как эти возможности были предоставлены законом 2000 г. и другими государственными мерами, ситуация стала меняться. На основании социологических опросов и интервью с десятью исландскими отцами, Гисласон показал, что реакция общества на реформы семейного законодательства и их последствия по большей части положительна (*Gíslason* 2017: 150, 155). Исследователь пришел к выводу, что мужчины поддерживают инициативы по дальнейшему расширению гендерного проекта в Исландии и охотно выполняют возложенные на них обязанности. И что самое главное — подобную деятельность никто не считает чем-то зазорным для мужчины, а, напротив, вполне нормальным и маскулинным (*Gíslason* 2017: 160).

Тем не менее тот же Гисласон в более раннем своем исследовании отмечал, что несмотря на положительную динамику уровня гендерного равенства и позитивное восприятие перемен в обществе, исландцы по-прежнему очень крепко держались за традиционные представления о гендерных ролях в семье, а именно о мужчине как «добытчике» и женщине как «хранительнице очага» (*Gíslason* 2007: 30). Это подтверждает и совместное исследование Гисласона и С. Симонардоухтир, в котором исследователи демонстрируют зависимость исландского общественного мнения от дискурса так называемого интенсивного материнства, который отводит именно женщине (матери) центральное место в воспитании детей и исключает мужчину (отца), превознося материнство над отцовством (*Gíslason, Simonardóttir* 2018: 457, 463–464).

Этот дискурс, по их мнению, напрямую противоречит политике государства в области гендерного равенства (*Gíslason, Simonardóttir* 2018: 457, 463–464). То есть можно говорить о достаточно поверхностном восприятии модели «заботливого отца» или скорее о ее наложении на конвенциональные шаблоны. Получается, что эта идентичность перекрещивается с более традиционными вариантами как в сознании отдельных индивидов, так и в публичном дискурсе.

В то же время стоит отметить, что модель «заботливого отца» в силу своей инклюзивности и толерантности, которые позволяют ей накладываться на другие модели, имеет большую витальность и более широкое распространение среди простых исландцев. И эта инклюзивная толерантность легко вписывается в маскулинный контекст современной Исландии.

### Множественность маскулинных идентичностей

Маскулинность в 2000-е гг. ассоциировалась с властью и доминирующим положением в обществе — с топ-менеджерами, политиками, медийными личностями — то есть теми, кто обладает в глазах людей качествами, приписываемыми викингам. Тем не менее образ «заботливого отца» и «примерного мужчины», который в последнее время становится все более популярным в Исландии, дополнял образ «бизнес-викинга», а отчасти и конкурировал с ним. Этому не в последнюю очередь способствовали реформы семейного законодательства и последствия кризиса в информационной сфере: утрата доминирующего положения «бизнес-викингami» освободила место для других маскулинных моделей.

Моделям, которые пришли (приходят) на смену ушедшим, посвящено крайне мало работ. Исключением является исследование (*Jóhannsdóttir, Gíslason* 2018) Йоухансдоухтир и Гисласона, которые, опросив молодых студентов-мужчин в Рейкьявике, опи-



сали их представления о маскулинности и попытались выявить некий общественный идеал, распространённый в представлениях исландцев во второй половине 2010-х гг.

Исследователи отмечают, что молодые люди сегодня сталкиваются с совершенно иной реальностью, нежели их родители, и находятся в поиске иных способов идентификации самих себя как мужчин. Опрошенные находились под мощным влиянием феминистического дискурса и в основном одобряли изменения в законодательстве, касающиеся гендерного равенства и прав сексуальных меньшинств. Они одобряли стремление женщин трудиться во всех сферах наравне с мужчинами, хотя в то же время выражали неуверенность насчёт пошатнувшегося положения мужчин в современном мире (*Jóhannsdóttir, Gíslason* 2018: 15).

Все информанты разделяли чувство двойственности в отношении собственной маскулинности: с одной стороны, они ощущали груз ответственности, возлагаемый традиционными представлениями о том, каким должен быть мужчина; с другой, молодые люди радовались тому, что теперь могут свободнее выражать собственные эмоции, быть более раскованными в отношениях с друзьями и семьёй (*Jóhannsdóttir, Gíslason* 2018: 15).

Подобная двойственность, по мнению Йоуханнсдоухтир и Гисласона, наблюдается и в отношении гомосексуалов. Как отметил один из опрошенных, никто из его знакомых не высказывает гомофобских убеждений, однако в повседневном опыте — в межличностных отношениях, мужских сообществах — бытовая (латентная) гомофобия все ещё очень сильна. Об этом свидетельствует, например, набор ругательств, предполагающих стигматизацию гомосексуальных личностей. Кроме того, информанты отмечали, что одним из сильнейших комплексов в подобных мужских группах является боязнь быть отождествленным с гомосексуальностью. Иными словами, гомофобия по-прежнему используется в качестве «шкалы» и меры в оценке маскулинности индивида или целой группы. В то же время стоит отметить, что молодые люди стараются дистанцироваться от этого и называют подобные явления чем-то вроде шутки. Они хотят отдалиться от ценностей традиционной (гегемонной) маскулинности и описывают себя как «современных мужчин» (*Jóhannsdóttir, Gíslason* 2018: 16). Это вполне соответствует моделям «заботливого отца» и «порядочного, скромного мужчины», о которых говорилось ранее. Вместе с тем новое поколение избегает ассоциации и с моделью маскулинности «викинга», так как традиционные ценности в этой сфере многим теперь кажутся чем-то чужеродным.

Тем не менее, если взглянуть на гендерную проблему с другого ракурса — допустим, со стороны бизнес-элит, как это сделали в своем исследовании Т. Эйнарсдоухтир, Г. Л. Рапнсдоухтир, М. С. Сигурдардоухтир и М. Т. Торфасон, мы обнаружим, что Исландия едва ли может назвать себя обществом абсолютного равенства. Дело в том, что в среде топ-менеджеров и директоров компаний весьма значительны отношения патронажа и дружеской взаимовыручки. Подобные отношения почти всегда исключают женщин<sup>1</sup> (то есть предполагают связь мужчина-мужчина). Дискриминация по половому признаку в купе с общим предвзятым отношением к женщинам (особенно на руководящих постах) делают продвижение последних по карьерной лестнице, когда речь заходит о высшей иерархии компании, практически невозможным — даже несмотря на попытки государственного вмешательства (*Einarsdóttir T. et al.* 2020: 2, 10–11).

<sup>1</sup> Причины такого «исключения» исследователи видят в отсутствии у женщин «внутригрупповой идентичности» (in-group identity) топ-менеджеров, которая предполагает готовность пойти на все ради достижения своей цели, ценит силу и её демонстрацию.

Таким образом, мы имеем дело с гегемонной моделью, которая спаяна с властью и доминированием в конкретной группе и отнюдь не изжила себя после кризиса. Впрочем, это характерно лишь для очень узкой группы бизнес-элит, в то время как для большинства населения актуален куда более эгалитарный дискурс.

В первые два десятилетия XXI века в Исландии сложилось общественное мнение, настроенное позитивно в отношении идей равенства полов и сексуальных меньшинств. Результатами кризиса, с одной стороны, и политики государства, с другой, стало постепенное вытеснение из публичной сферы гегемонной маскулинности «бизнес-викингов», последовавшее за неудачной попыткой её симбиоза с другими моделями в 2000-е гг. Образ «заботливого отца», напротив, продолжил набирать вес в общественном сознании. При этом назвать какую-либо одну преобладающую в современной Исландии маскулинную модель вряд ли возможно. Представляется более верным говорить о сформировавшейся в стране толерантной маскулинной среде, которая способствует множественности идентичностей и эклектизму моделей как на личностном, так и на государственном уровне.

### Научная литература

- Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1983. 240 p.
- Arnalds A. A., Eydal G. B., Gíslason I. V.* Equal Rights to Paid Parental Leave and Caring Fathers — the Case of Iceland // *Icelandic Review of Politics and Administration*. 2013. Vol. 9. № 2. P. 323–344. <http://dx.doi.org/10.13177/irpa.a.2013.9.2.4>
- Centonze A. L.* Iceland's Financial Meltdown // *Journal of Financial Education*. 2011. Vol. 37. № 1/2. P. 131–166. <https://www.jstor.org/stable/41948662>
- Einarsdóttir T., Pétursdóttir G. M.* Well-earned Respectability or Legitimation of Masculinities? Powerful and Publicly Celebrated Men in Pre- and Post-Collapse Iceland // *Women's Studies International Forum*. 2017. № 61. P. 48–57. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2017.02.001>
- Einarsdóttir T., Rafnsdóttir G. L., Sigurdardóttir M. S., Torfason M. T.* Networks, Homogeneity and Gender in Icelandic Business Elites // *Scandinavian Journal of Management*. 2020. № 36. P. 17–60. <https://doi.org/10.1016/j.scaman.2019.101091>
- Gíslason I. V.* Fathers on Leave Alone in Iceland: Normal Paternal Behavior? // *Comparative Perspectives on Work-Life Balance and Gender Equality. Fathers on Leave Alone*, O'Brien, M. and K. Wall (eds.). Springer Open, 2017. P. 147–162. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-42970-0\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-319-42970-0_9)
- Gíslason I. V.* Parental Leave in Iceland: Bringing the Fathers in. Developments in the Wake of New Legislation in 2000. Akureyri: Jafnréttisstofa, 2007. 35 p.
- Gíslason I. V., Simonardóttir S.* Mothering and Gender Equality in Iceland: Irreconcilable Opposites? // *Social Policy & Society*. 2018. Vol. 17, № 3. P. 1–10. <https://doi.org/10.1017/S1474746417000525>
- Gremaud A.-S. N.* The Vikings are Coming! A Modern Icelandic Self-image in the Light of the Economic Crisis // *Nordeuropa forum* 20. 2010. Vol. 1. № 2. P. 87–106. <https://doi.org/10.18452/8040>
- Jóhannsdóttir A., Gíslason I. V.* Young Icelandic Men's Perception of Masculinities // *Journal of Men's Studies*. 2018. Vol. 26. № 1. P. 3–19. <https://doi.org/10.1177/1060826517711161>
- Jónsson A. K.* Family Policies, Childbearing, and Economic Crisis: The Case of Iceland // *Demographic Research*. 2018. Vol. 39. P. 561–592. <https://www.jstor.org/stable/26585340>
- Koester D.* Gender Ideology and Nationalism in the Culture and Politics of Iceland // *American Ethnologist*. 1995. Vol. 22. № 3. P. 55–63. <https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.3.02a00060>
- Loftsdóttir K., Jensen L.* Crisis in the Nordic Nations and Beyond. London: Ashgate, 2014. 188 p.
- Loftsdóttir K.* Loss of Innocence: The Icelandic Financial Crisis and Colonial Past // *Anthropology Today*. 2010. Vol. 26. № 6. P. 9–13. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2010.00769.x>
- Loftsdóttir K.* Vikings Invade Present-Day Iceland // *Gambling Debt: Iceland's Rise and Fall in*

the Global Economy / ed. by E. P. Durrenberger and G. Palsson. Denver: University Press of Colorado, 2014. P. 3–14.

Pesonen A. Encouraging Work-Family Balance to Correct Gender Imbalance: A Comparison of the Family and Medical Leave Act and The Iceland Act on Maternity/Paternity and Parental Leave // *Houston Journal of International Law*. 2015. Vol. 37, № 1. P. 157–196.

Þorvaldsdóttir T. The Gender-Equal North: Icelandic Images of Femininity and Masculinity // *Iceland and Images of the North* / ed. by S. R. Ísleifsson, D. Chartier. Québec: Presses de l'Université du Québec, "Droit au Pôle" series, and Reykjavík: Reykjavíkur Akadémían. 2011. P. 405–434.

## References

Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. 240 p.

Arnalds, A. A., G. B. Eydal, and I. V. Gíslason. 2013. Equal Rights to Paid Parental Leave and Caring Fathers — the Case of Iceland. *Icelandic Review of Politics and Administration* 9(2): 323–344. <http://dx.doi.org/10.13177/irpa.a.2013.9.2.4>

Centonze, A. L. 2011. Iceland's Financial Meltdown. *Journal of Financial Education* 37(1/2): 131–166. <https://www.jstor.org/stable/41948662>

Einarsdóttir, T., and G. M. Pétursdóttir. 2017. Well-earned Respectability or Legitimation of Masculinities? Powerful and Publicly Celebrated Men in Pre- and Post-Collapse Iceland. *Women's Studies International Forum* 61: 48–57. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2017.02.001>

Einarsdóttir, T., G. L. Rafnsdóttir, M. S. Sigurdardóttir, and M. T. Torfason. 2020. Networks, Homogeneity and Gender in Icelandic Business Elites. *Scandinavian Journal of Management* 36: 17–60. <https://doi.org/10.1016/j.scaman.2019.101091>

Gíslason, I. V. 2017. Fathers on Leave Alone in Iceland: Normal Paternal Behavior? In *Comparative Perspectives on Work-Life Balance and Gender Equality. Fathers on Leave Alone*, ed. by O'Brien, M. and K. Wall. Springer Open. 147–162. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-42970-0\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-319-42970-0_9)

Gíslason, I. V. 2007. *Parental Leave in Iceland: Bringing the Fathers in. Developments in the Wake of New Legislation in 2000*. Akureyri: Jafnréttisstofa. 35 p.

Gíslason, I. V., and S. Simonardóttir. 2018. Mothering and Gender Equality in Iceland: Irreconcilable Opposites? *Social Policy & Society* 17(3): 1–10. <https://doi.org/10.1017/S1474746417000525>

Gremaud, A.-S. N. 2010. The Vikings are Coming! A Modern Icelandic Self-image in the Light of the Economic Crisis. *Nordeuropa forum* 20 1(2): 87–106. <https://doi.org/10.18452/8040>

Jóhannsdóttir, A., and I. V. Gíslason. 2018. Young Icelandic Men's Perception of Masculinities. *Journal of Men's Studies* 26(1): 3–19. <https://doi.org/10.1177/1060826517711161>

Jónsson, A. K. 2018. Family Policies, Childbearing, and Economic Crisis: The Case of Iceland. *Demographic Research* 39: 561–592. <https://www.jstor.org/stable/26585340>

Koester, D. 1995. Gender Ideology and Nationalism in the Culture and Politics of Iceland. *American Ethnologist* 22(3): 55–63.

Loftsdóttir, K., and L. Jensen. 2014. *Crisis in the Nordic Nations and Beyond*. London: Ashgate. 188 p.

Loftsdóttir, K. 2010. Loss of Innocence: The Icelandic Financial Crisis and Colonial Past. *Anthropology Today* 26(6): 9–13. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2010.00769.x>

Loftsdóttir, K. 2014. Vikings Invade Present-Day Iceland. In *Gambling Debt: Iceland's Rise and Fall in the Global Economy*, ed. by E. P. Durrenberger and G. Palsson. Denver: University Press of Colorado. 3–14.

Pesonen, A. 2015. Encouraging Work-Family Balance to Correct Gender Imbalance: A Comparison of the Family and Medical Leave Act and The Iceland Act on Maternity/Paternity and Parental Leave. *Houston Journal of International Law* 37(1): 157–196.

Þorvaldsdóttir, T. 2011. The Gender-Equal North: Icelandic Images of Femininity and Masculinity. In *Iceland and Images of the North*, ed. by S. R. Ísleifsson, D. Chartier. Québec: Presses de l'Université du Québec, "Droit au Pôle" series, and Reykjavík: Reykjavíkur Akadémían. P. 405–434.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/175-188

Научная статья

© А. В. Головина, М. Н. Архипова

## ГЕНДЕРНЫЙ ПОРЯДОК В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ: ГЕНДЕРНЫЕ КОНТРАКТЫ И ВКЛАДЫВАЕМЫЕ В НИХ РЕСУРСЫ В РОССИИ В 1991–1999 гг.

*В статье обобщены результаты исследования изменения гендерного порядка в России в период кардинальной трансформации социальных устоев после падения Советского Союза и на протяжении формирования демократического и рыночного государства в 1990-е годы. В ходе полевой работы было собрано и проанализировано с помощью феноменологического анализа 52 нарратива, позволяющих получить представление о том, как трансформировались гендерные контракты и какие стратегии выбирали мужчины и женщины, чтобы адаптироваться к изменениям. В результате было установлено, что главенствующими женскими гендерными контрактами оставались контракты «домохозяйки» и «работающей матери». Однако транзитный период накладывал на них дополнительную нагрузку для обеспечения быта семьи, которая проявлялась в «инвестировании» значительного временного ресурса в поиск и приготовление продуктов, создание одежды, поддержание комфорта в месте проживания. В условиях кризиса ранее патерналистского государства существенная часть домашней работы оказалась переложена на женщин, вынужденных тратить на нее много сил и времени в ущерб качеству адаптации к рыночной экономике. В то же самое время мужчины в 1990-е годы получили доступ к гендерному контракту «предпринимателя», однако часто оказывались вынуждены жертвовать ради этого своей безопасностью и стабильностью. В тех случаях, когда мужчина не мог по разным причинам успешно встроиться в новые экономические реальности, он оказывался подвержен возможному кризису маскулинности.*

**Ключевые слова:** гендерные контракты, гендерный порядок, «девяностые», транзитный период, кризис маскулинности

**Ссылка при цитировании:** Головина А. В., Архипова М. Н. Гендерный порядок в условиях трансформации: гендерные контракты и вкладываемые в них ресурсы в России в 1991–1999 гг. // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 175–188.

**Головина Анна Владимировна** — стажер-исследователь Центра прикладной истории, ИОН РАНХиГС (Российская Федерация, 119602 Москва, пр. Вернадского, 82 стр. 3). Эл. почта: [golovina-av@ranepa.ru](mailto:golovina-av@ranepa.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1594-0244>

**Архипова Марьяна Николаевна** — к. и. н., старший преподаватель кафедры этнологии исторического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский пр., д. 27, к. 4); старший научный сотрудник Центра прикладной истории, ИОН РАНХиГС (Российская Федерация, 119602 Москва, пр. Вернадского, 82 строение 3). [arkhipova-mn@ranepa.ru](mailto:arkhipova-mn@ranepa.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3332-1292>

\*Статья подготовлена в рамках реализации научно-исследовательской работы Центра прикладной истории ИОН РАНХиГС «Социально-экономические реформы в контексте эволюции социальной структуры российского общества на рубеже веков».

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/175-188

Original Article

© Anna Golovina and Maryana Arkhipova

## GENDER ORDER IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATION: GENDER CONTRACTS AND RESOURCES INVESTED IN THEM IN RUSSIA IN 1991–1999

*The article summarizes the results of a study of changes in the gender order in Russia during the period of radical transformation of social foundations after the fall of the Soviet Union and during the formation of a democratic and market state in the 1990s. During the fieldwork, 52 narratives were collected and analyzed using phenomenological analysis, which allowed us to get an idea of how gender contracts were transformed and what strategies men and women chose to adapt to the changes. As a result, it was found that the contracts of a “housewife” and a “working mother” remained the dominant female gender contracts. However, the transition period imposed an additional burden on them forcing them to “invest” a significant time resource in finding and preparing food, making clothes, maintaining comfort at home. In the context of the crisis of the previously paternalistic state, part of the care work was shifted to women, who were forced to spend a significant amount of time on it to the detriment of the quality of adaptation to the market economy. At the same time, men in the 1990s gained access to the gender contract of the “entrepreneur,” but often found themselves forced to sacrifice their security and stability. If, for various reasons, a man could not successfully integrate into the new economic realities, he found himself subject to a possible crisis of masculinity.*

**Keywords:** gender contracts, gender order, the nineties, transition period, crisis of masculinity

**Authors Info:** Golovina, Anna V. — Research Intern at the Center for Applied History, Institute of Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russian Federation). E-mail: [golovina-av@ranepa.ru](mailto:golovina-av@ranepa.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1594-0244>

Arkhipova, Maryana N. — Ph.D. in History, Senior Lecturer, Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, Center for Applied History, Institute of Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russian Federation). E-mail: [arkhipova-mn@ranepa.ru](mailto:arkhipova-mn@ranepa.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3332-1292>

**For citation:** Golovina, A. V., and M. N. Arkhipova. 2025. Gender Order in the Context of Transformation: Gender Contracts and Resources Invested in Them in Russia in 1991–1999. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 175–188.

**Funding:** The article was prepared as part of the research work of the Center for Applied History of the Institute of Social Sciences of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) “Socio-economic Reforms in the Context of the Evolution of the Social Structure of Russian Society at the Turn of the Century”.

## Введение

Девяностые годы обычно рассматриваются в научной литературе как время трансформаций советского порядка, часто называемый транзитом — переходным периодом, наступившим после завершения существования недемократического политического режима (*Карл, Шмиттер* 2004: 10). Именно в эти годы в стране начался процесс многообразных реформ, призванных изменить как политические, так и экономические основы ее существования. В 1993 г. в России была принята новая Конституция, декларирующая установление правого демократического социального порядка.

Параллельно с этим происходили изменения и в повседневной жизни людей, их быте, а также в социальных взаимоотношениях. Частью этого процесса стал отказ от прошлых образцов поведения, транслирующих представление об идеале мужественности и женственности. Как отмечается в исследовании А. А. Темкиной и А. Роткирх, советские гендерные контракты в 1990-е годы потеряли свою актуальность (*Темкина, Роткирх* 2007: 11–12). В таком контексте ожидаемым была бы и постепенная демократизация этой части социальных норм, которая могла бы последовать за политическими и экономическими трансформациями, ведь это в полной мере соответствовало бы идее «переноса демократии» и прохождения общественно-го транзита (*Растой* 1996: 5).

Тем не менее с течением времени становилось очевидно, что изменения происходят не так однонаправленно. Уже в 2003 г. политолог Т. Карозерс заключил, что «<...> большинство стран третьей волны, так и не пришли к хорошо функционирующей демократии или, очевидно, не развивают и не углубляют прогресса, пусть даже незначительного, достигнутого на начальном этапе» (*Карозерс* 2003: 48). Аналогичным образом и гендерный порядок не прошел кардинальной трансформации за это десятилетие, а некоторые исследователи даже обращают внимание на развитие в девяностые так называемого «нового традиционализма», который только декларировал идеи о равенстве полов, но на самом деле распространял эссенциалистские установки (*Здравомыслова, Темкина* 2007: 205–207). Критику концепции транзита высказывали и антропологи, призывающие к более внимательному качественному изучению опыта людей, переживших время трансформаций. В таком контексте и в русле появившихся из этой идеи посттранзитарных исследований, 1990-е годы могут рассматриваться не как время тотального отказа от советского опыта, но как период переосмысления коммунистического наследия и сохранения устоявшихся практик (*Buyandelgeriyn* 2008: 235–250), в том числе внутри гендерного режима. В связи с этим, особый интерес представляет анализ того, как сами жители страны описывали собственный опыт и какие изменения в гендерных контрактах они фиксировали. А также и то, за счет каких ресурсов эти изменения оказывались возможными и что их обеспечивало.

Последняя тема оказывается мало освящена в историографии по истории гендерного режима в этот период, при этом в отечественной историографии появляются работы о гендерных контрактах в российском обществе 2000-х гг. (*Нартова* 2008). Представленная статья призвана восполнить исследовательскую лауну, поскольку эта проблема во многом является ключевой для понимания изменений общества в 1990-е гг. Каждое из них приводило, с одной стороны, к предоставлению мужчинам и женщинам возможностей в поведении, которые могли быть закрыты для них ранее. Но, с другой стороны, новые возможности требовали отказа от некоторых устоявшихся практик или инвестиций ресурса для их реализации. При этом, ресурсы,

так же, как и возможности, мужчин и женщин могли существенно отличаться, что вносит значимое дополнение в понимание функционирования гендерных контрактов этого периода.

Таким образом, основная цель исследования состояла в выявлении различий между затрачиваемыми ресурсами мужчин и женщин в 1990-е годы на реализацию предписываемых гендерных контрактов. Основным методом исследования стала «обоснованная теория», которая применялась в отношении собранных полуструктурированных интервью. Для исследования в 2022–2023 гг. было проведено 52 полуструктурированных глубинных интервью, длительностью от 40 минут до полутора часов. В интервью принимали участие мужчины и женщины 1950–1970 г. р., проживавшие в 1990-е годы в Москве или Московской области. Каждый респондент предоставил информированное согласие на запись, расшифровку и использование интервью в научных целях.

### Концептуальная рамка и методология исследования

Для того, чтобы подробно охарактеризовать ресурсы на реализацию гендерных контрактов, господствовавших в переходный период 1990-х годов, необходимо концептуализировать ключевые понятия и описать, какие феминные и маскулинные предписания исследователи считают характерными для этого времени. Сам термин «гендерный контракт» был предложен в рамках структурно-конструктивистского похода к гендеру Р. Коннел, который обращал отдельное внимание на то, как исторически создаются паттерны властных отношений между мужчинами и женщинами (Коннел 2015: 137). Подход Р. Коннел обращает внимание не только на социокультурный контекст закрепления гендерных ожиданий, но и на то, как они связаны с процессом производства, а также с реализацией сексуальности (Коннел 2015: 137). Именно в рамках этого направления и были осуществлены ключевые исследования гендерного режима как в советское, так и в раннее постсоветское время.

Социологи Е. А. Здравомыслова и А. А. Темкина выделили несколько этапов развития гендерного порядка в СССР. С их точки зрения 1950–1980-е годы стали временем частичной либерализации (Здравомыслова, Темкина 2003: 299–302), которое подготовило почву для изменений и 1990-х годов. Тем не менее, доминирующим гендерным контрактом оставался контракт «работающей матери», который предполагал наличие у женщины и семьи с ребенком, и постоянной занятости (Темкина, Роткирх 2007: 9). Мужские же контракты, как сообщает исследователь И. Кон, складывались под влиянием «гипермаскулинного милитаризованного государства» (Кон 2009: 137). Самым престижным в таких условиях становился контракт «фронтовика», однако он был недостижим для большей части мужчин, которые не попадали в места боевых действий. Так возникали факультативные маскулинности: контракты «спортсмена» или «романтика» (Кон 2009: 138), которые были доступны большей части советских мужчин.

В 1990-е годы эти устоявшиеся гендерные контракты столкнулись, с одной стороны, с теми вариантами феминных и маскулинных ожиданий, которые стали проникать в Россию из стран Европы и США (Темкина, Роткирх 2007: 11–12), а, с другой стороны, с тенденцией к индивидуализации личной жизни и формирования приватной от государства интимной сферы (Здравомыслова, Темкина 2009: 10). Появились



гендерные контракты, описываемые исследователями как контракты «карьерно-ориентированной женщины» и «домохозяйки», однако и контракт «работающей матери» сохранял свое влияние. Тем не менее, несмотря на то что общие тренды гендерного режима описаны исследователями (*Здравомыслова, Темкина 2007: 205*), в существующей по этому вопросу литературе не детализированы появляющиеся новые гендерные контракты для мужчин. Более того, серьезным ограничением можно считать дефицит информации о том, как именно реализовывались гендерные контракты в повседневной жизни и какие требования они предъявляли к людям, которые должны были прикладывать определенные усилия для соответствия общественным ожиданиям. Этот пробел в историографии во многом связан с недостаточной опорой на личные нарративы тех, кто переживал переходное время, и может на своем опыте показать воздействие гендерного режима на их жизнь.

Для восполнения этого дефицита было проведено исследование, обращающее ключевое внимание не только на содержание феминных и маскулинных ожиданий, но и на то, за счет каких ресурсов было возможно их удовлетворение. Источником для анализа стали материалы глубинных интервью, собранные в 2022–2023 гг. Всего было собрано и проанализировано 52 интервью (30 женщин и 22 мужчины, 1947–1981 г. р.), длительностью от 40 минут до полутора часов. Необходимо отметить, что интервью были направлены на получение информации о характере повседневной жизни респондентов в 1990-е годы и содержали в себе как вопросы общего характера (о быте, достатке, карьерных траекториях), так и более узкой направленности, в том числе о распределении ролей в семье, уходе за детьми и т. д. Все респонденты в 1990-е годы проживали в Москве и Подмосковье, что позволяет собрать достаточный достоверный объем материала о работе гендерных контрактов в двух регионах страны. Более того, респонденты находились в близости к переломным событиям 1990-х годов и могли острее, а также быстрее жителей более отдаленных частей России ощутить на себе воздействие транзитного периода и проводимых реформ. Также все респонденты обладают высшим или неоконченным высшим образованием, что могло стать фактором, как показывают исследования, влияющим на остроту переживания трансформации девяностых годов, так как для подобных людей этот период был связан со снижением их привычного уровня жизни (*Маслов 2022*).

Собранные данные глубинных интервью имеют и некоторые ограничения, которые важно учитывать (*Мартьянова 2018*). Во-первых, респонденты отражают опыт конкретной части страны, в то время как трансформации 1990-х в других регионах могли проходить с иными темпами, а в некоторых республиках могли также быть тесно связаны с изменениями в национальной политике или этническим самосознанием. Во-вторых, представители других социальных страт, например, люди со средним специальным образованием или те, кто в основном занимался сельскохозяйственной деятельностью, могли переживать иную трансформацию гендерных ожиданий. Важно помнить, что зафиксированный и проанализированный опыт показывает восприятие изменений гендерного режима образованными жителями урбанизированной среды и выводы о них не могут быть без ограничений распространены на другие социальные группы. В-третьих, полученные воспоминания в любом случае носят субъективный характер, хотя они могут восприниматься их носителями как в полной мере достоверные (*Magnussen et al. 2006: 595–613*). На некоторые из них значительное влияние может оказывать феномен ностальгии (*Абрамов 2012*:

5–23), способный придать более положительную окраску происходящему. Тем не менее, выбранный метод анализа результатов интервью позволяет получить представление о ключевых распространенных нарративах и выделить генерализованный опыт выбранной социальной группы.

Таблица 1

## Категории и подкатегории, выделенные во время анализа

| Тема         | Категория             | Подкатегория                                                                                    | Смыслы                                   |
|--------------|-----------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------|
| Женщины      | Бытовые задачи        | Добыча продуктов                                                                                | «ездили в Москву»,<br>«бегала в очереди» |
|              |                       | Бюджет                                                                                          | «больше управляли»,<br>«спросил жену»    |
|              | Предпринимательство   | «продавали хлеб и продукты»                                                                     |                                          |
|              | Домохозяйка           | «домохозяйка», «занимается детьми»                                                              |                                          |
|              | Высокий заработок     | «хорошо зарабатывала», «зарабатывать больше отца», «старались работали»                         |                                          |
| Дети         | Денежные сложности    | «было слишком дорого», «стало ни о чем», «доплата превратилась в 0»                             |                                          |
|              | Помощь в работе       | «могли помочь», «ездили с мамой», «подрабатывал»                                                |                                          |
|              | Не утруждали детей    | «не утруждала»                                                                                  |                                          |
| Мужчины      | Предпринимательство   | «начал ездить», «ездил муж», «муж работал»                                                      |                                          |
|              | Заработок             | «единственный кормилец», «зарабатываю деньги»                                                   |                                          |
| Безопасность | Меры предосторожности | «детей встречали», «обходите стороной», «выходить поздно», «опасно выходить», «дверь укрепляли» |                                          |
|              | Небезопасность детей  | «детей встречали», «детская наркомания», «не отлавливали», «детей много на улице»               |                                          |

Все собранные интервью были проанализированы с применением метода феноменологического анализа и последующей «конденсации смыслов». Как утверждает А. А. Пузырей, такой метод дает возможность информанту не только передать исследователю некоторую информацию, но буквально заговорить самостоятельно, со-

хранив значимые для него смыслы (*Пузырей* 1997: 148–165). После расшифровки первоначальных данных было проведено первичное кодирование, которое привело к выделению ключевых категорий — утверждений респондента, содержащих основную идею высказывания (*Бусыгина* 2009: 52–76), которые отражали представление о гендерном режиме 1990-х гг. Далее эти категории были унифицированы и детализированы. Содержание категорий описано в *Табл. 1*.

### Основные результаты и наблюдения.

#### Гендерные контракты: новые, старые и измененные

Как было уже ранее описано в теоретических работах, 1990-е годы стали временем трансформации гендерных контрактов как для мужчин, так и для женщин. В советское время господствующим женским гендерным контрактом можно было считать контракт «работающей матери», предполагающий наличие у женщины, с одной стороны, семьи и ребенка, а с другой стороны — трудоустройства (*Темкина, Роткирх* 2007: 9). Однако полноценная его реализация была особенно затруднительна, так как женщины могли не успевать и качественно заниматься воспитанием, и построением своей карьеры. В результате чаще всего в реальности имел распространение так называемый «повседневный» гендерный контракт, допускавший обращение за помощью к дружеским и семейным связям, использования «блата», социальных сетей коммуникаций (*Темкина, Роткирх* 2007: 9), государственным учреждениям заботы (например, яслям или детским садам).

Результаты исследования показали, что контракт «работающей матери» оставался распространенным и в 1990-е годы. Так, респонденты неоднократно описывали то, как именно было устроено распределение ролей в семье, делая акцент на необходимости женщин не только заниматься воспитанием детей, но и зарабатыванием денег. Эта ситуация отягчалась тем обстоятельством, что этатократический гендерный советский порядок, предполагавший переход части функций заботы к государственным институтам, был фактически деформирован экономическим упадком конца 1980-х — началом 1990-х годов и окончанием существования Советского Союза. Если ранее женщина, совмещавшая материнство с работой, могла положиться на поддержку власти, выражаемую в существовании системы яслей, детских садов, путевок в санатории и лагеря, то теперь она не была столь уверена в надежности и качестве предоставляемой государственной поддержки. Так, одна из респонденток отмечает:

«В 90-е годы та доплата потихонечку, та доплата, которая давалась мне на третьего ребёнка, превратилась в 0. Те 70 рублей, которые мне давали, когда у нас родился ребёнок... Мы прямо вот хлопали в ладоши, это было много. А потом постепенно за 2–3 года она сошла на нет полностью» (ПМА, Женщина, 1961 г. р., Москва).

Определенную распространенность получил гендерный контракт и женщины-домохозяйки, менее популярный в советское время. Так, некоторые респонденты отмечали, что в их семье в 1990-е годы задача зарабатывания денег стояла перед мужчиной, в то время как женщина брала на себя основную роль заботы о детях. При этом, как сообщают респонденты, не все мужчины могли адаптироваться к экономическим изменениям и найти занятие, которое бы помогло обеспечивать семью в «турбулентное» время. Так, некоторые карьеры, считавшиеся достаточно доходными и

престижными в советское время, в 1990-е перестали гарантировать безопасность. Например, работа в научно-исследовательских институтах, высшем образовании в целом, государственной службе. В нарративах подобное изменение положения мужчины в семье описывается как нетипичное и непривычное:

«Женщины старались, работали, а мужчины: “Я не могу, у меня не получается”» (ПМА, Женщина, 1957 г. р., Москва).

«В начале 90-х мама стала впервые в жизни зарабатывать больше отца. А потом начала зарабатывать и я» (ПМА, Женщина 1968 г. р., Москва).

Это могло приводить к негативным психологическим переживаниям, а также к тому, что может быть названо «кризисом маскулинности» или «срывом сценария мужественности» (*Тартаковская* 2002: 112–125). Исследователи гендера Е. Здравомыслова и А. Темкина отмечают, что еще в позднесоветском дискурсе кризис маскулинности стал метафорой для описания социальной болезни общества. Его началом можно считать появление в «Литературной газете» в 1968 г. статьи советского демографа Б. Ц. Урланиса «Берегите мужчин» (*Здравомыслова, Темкина* 2002: 432–451). В начале 1990-х годов ситуация невозможности полноценной реализации предписываемых мужчинам гендерных контрактов усугубилась экономическими и политическими изменениями. Отцам семей становилось сложнее оставаться успешными в мире, где они не могли в полной мере стать такими же, например, героями войны, какими были их отцы, или успешными бизнесменами, которыми успели к их возрасту стать мужчины из Европы или Америки, образ которых теперь был широко доступен на телевидении и в других медиа, а также перестал идеологически осуждаться (*Здравомыслова, Темкина* 2002: 432–451).

Некоторым выходом из ситуации кризиса маскулинности можно считать появление новых гендерных контрактов для мужчин, построенных на предпринимательстве и на участии в торговле и челночестве. Респонденты-мужчины неоднократно сообщали о том, как они пытались организовать бизнес, с той или иной успешностью. При этом предпринимательство оставалось доступным и для женщин, однако, как показывает анализ интервью, они чаще становились помощниками мужчин в этом, но не самостоятельными участниками рыночных отношений:

«А если возвращаться, когда у мужа там все развалилось, то он решил, я не помню уже как, все пришло к тому, что надо заниматься тоже каким-то предпринимательством. <...> А я почему знаю потому, что я переводила и мне порой стыдно было им переводить и я им начинала говорить, что вы хоть думайте, что вы говорите, люди не дураки сидят. В общем вот это было ужасно» (ПМА, Женщина, 1951 г. р., Москва).

«Сначала в Турцию, автобусом с собой везли. Я не ездила, ездил муж, а я уже здесь помогала с реализацией» (ПМА, Женщина, г. р. не указан, Москва).

Женщины могли брать на себя роль переводчика при переговорах, если они обладали знанием иностранных языков, или помощника в распределении привезенных товаров, однако сами редко участвовали в приобретении и доставке товара. Возможно, это было связано с небезопасностью такого занятия и сложностями в логистике перевозок. Однако в результате ограниченного доступа к предпринимательству как новому гендерному контракту женщины оказывались отрезаны и от нового способа повышения своего бла-

госостояния и получения навыков, обладающих большой важностью в рыночной экономике: пониманием принципов организации бизнеса, планирования бюджета и закупок и так далее. В тоже самое время, гендерный контракт «предпринимателя» позволял мужчине адаптироваться к измененной экономике, но и накладывал на них существенные обязательства за обеспечение успешности бизнеса как начинания, а также дополнительные риски, касающиеся безопасности или возможного нарушения законодательства.

Женщины, задействованные в воспитании детей, при этом также сталкивались с новыми вызовами. В 1990-е годы следование в том числе сценарию «матери-домохозяйки» предполагало организацию целой системы заботы в семье (Бороздина и др. 2019: 12), которая позволяла обеспечивать необходимыми продуктами и товарами близких в ситуации дефицита. В интервью респондентки неоднократно обращали внимание на то, что обеспечение семьи превращалось в полноценную и часто сложно выполнимую задачу:

«Ну, во-первых, мы жили в Чехове, продуктов не было. Колбаса, мясо мы ездили раз в две недели с мамой в Москву и закупались» (ПМА, Женщина, 1970 г. р., Московская область).

В ситуации, когда во многих магазинах не было базовых товаров, а добыча многих из них была сопряжена с долгими очередями, женщины тратили большое количество времени на то, чтобы собрать минимальную продуктовую корзину или найти конкретно ту одежду, которую семья могла себе позволить и которая была ей нужна. Отдельная сложность была связана с поиском так называемых «гендерно-маркированных товаров», то есть предметов быта, которые в большей степени нужны людям того или иного пола (например, как товары для ухода за младенцем — женщинам). В 1990-е годы многие из таких вещей оказались практически недоступными или очень дорогими, а другие необходимо было приобретать только в магазинах, размещенных далеко от места проживания:

«У них как раз родилась моя сестра, для кормления которой были необходимы детские смеси, достать которые было крайне сложно» (ПМА, Женщина, 1973 г. р.).

«И получается дадут одни сапоги, а у нас женщины все модные, красивые. И мы бросаем пять карандашей зеленых и один красный, и все становились врагами после. Никто не разговаривает, кому досталось, кому нет» (ПМА, Женщина, 1950 г. р., Московская область).

Во многом стремление к приобретению таких товаров, если оно не касалось ухода за ребенком и удовлетворения его базовых потребностей, могло быть связано с тем, что исследователи называют «третьей сменой» — необходимостью ухаживать за собой и поддерживать привлекательный внешний вид (Fahs, Swank 2016: 46–69). В ситуации общего дефицита эта обязанность могла не ощущаться как непростая нагрузка, но ее существование отличает женские нарративы от мужских.

### **Гендерные контракты и затрачиваемые на их обеспечение ресурсы**

В результате анализа нарративов респондентов было установлено, что женщины и мужчины затрачивали различные ресурсы на реализацию описанных выше старых и новых гендерных контрактов. Так, женщины чаще всего отмечают, что «расплачи-

вались» за реализацию своей гендерной роли временем, которое они тратили либо на поиск и приобретение необходимых товаров и нахождение в очередях, либо на то, чтобы самостоятельно поддерживать комфортный быт и уровень жизни (например, делать маленький косметический ремонт; подшивать или изготавливать одежду; готовить из ограниченного набора продуктов или выращивать овощи и фрукты самостоятельно).

«...Я себе шила. У меня даже какие-то сейчас на даче вещи валяются, появились вот эти журналы «Бурда» первые, самые журналы с модой. В киоске идешь, видишь «Бурда», быстрее ее покупаешь, несешь домой, выкройки». (ПМА, Женщина, 1970 г. р., Московская область).

В некоторых случаях затраты времени на ожидание в очереди могли приводить и к слабости или ухудшению здоровья:

«Сын же взял на себя магазины, когда я почти падала в обмороки» (ПМА, Женщина, 1957 г. р., Москва).

Вторым ресурсом, который активно использовался женщинами для более простой реализации гендерных контрактов, становились социальные связи: в ситуации кризиса этатрагического гендерного порядка, взаимопомощь между женщинами или поддержка от других членов семьи могла заменить собой временно отсутствующие эффективные государственные институты. Близкие и знакомые становились ценным источником информации, которые позволяли экономить время в поиске нужных товаров и в осуществлении заботы над семьей и детьми.

«Что-то купить для детей — это было сарафанное радио. Ой, там выкинули в Детском мире то-то, давайте быстрее бегите. Или в этом магазине выбросили сапоги, если тебе повезло, ты успел, купил классные сапоги финские. В этом плане товары были неплохие, качественные» (ПМА, Женщина, 1968 г. р., Московская область).

Мужчины, которым, по их рассказам, не надо было тратить временной ресурс на поиск продуктов или обеспечение быта, могли инвестировать его либо в расширение своих карьерных возможностей, либо в занятия предпринимательской деятельностью и повышение своих доходов. Однако использование этой возможности также было связано с вложением ресурса, который может быть определен через «безопасность». Обращаясь к статистическим данным, можно отметить общий рост преступности в стране к началу «шоковой терапии»: так, к 1992 г. официальный показатель преступности на 80% превысил показатели 1988 г. (Андрюенко 2001: 198). На протяжении 1990-х годов уровень преступности постепенно возрастал, наибольший прирост показали такие деяния как убийство (104%), разбой (139%) и грабеж (58%) (Андрюенко 2001: 198). В своих нарративах респонденты-мужчины, начавшие заниматься бизнесом, неоднократно подчеркивали, как рискованность такого занятия, так и общий уровень криминализованности отдельных сфер (например, торговли):

«Я впервые тогда столкнулся с бандитами, я узнал, что такое **бригадир** и я начал организовывать мероприятия для бандитов, для ментов, которые их крышевали» (ПМА, Мужчина, 1972 г. р., Москва; авторское выделение)

«Если у тебя бизнес теневой, к тебе приходят люди, которые говорят: “Друг мой, ты зарабатываешь, надо делиться”. А куда ты пойдешь, у тебя же фактически нету никакого бизнеса» (ПМА, Мужчина, 1970 г. р.).

«Да, просто откровенно они все сидели как бы, что их **крышует** местный какой-то авторитет...» (ПМА, Мужчина, 1959 г. р., Москва, авторское выделение).

Респонденты неоднократно упоминали распространенность «крышевания» — особой практики установления покровительства, которая предполагает получение дохода за обеспечение безопасности предпринимательской деятельности. В таком случае контакт с лицами, совершавшими противоправные действия, позволял избежать личной небезопасности, но одновременно с этим обуславливал ее доброжелательными взаимоотношениями с отдельными представителями противоправного «мира». В историографии такие практики описываются как «силовое предпринимательство» (Волков 2020), т. е. превращение организованной силы в источник постоянного дохода путем установления контроля над экономическими агентами. Как отмечает В. В. Волков, распространение этой проблемы можно связать с общим кризисом государственной власти, которая оказалась не способна обеспечить гегемонию на использование экономического богатства и применение силы.

При этом респонденты отмечали, что в обеспечении собственной безопасности и противодействии преступности обращение в правоохранительные органы не могло стать решением проблем. Та силовая структура, которая должна была обеспечивать соблюдение закона и защиту граждан, сама становилась участником конкуренции на новом строящемся капиталистическом рынке, движимая желанием к экономическому обогащению. При этом деятельность характер деятельности полиции мог не отличаться от действий банд, так же как и язык респондентов, используемый в ее отношении:

«Наверное, больше всего мы боялись бандитов и полицию, которая тебя могла остановить, ограбить, избить, либо тебя могли посадить, либо тебе могли подсунуть наркотики. Почему я на это акцентирую внимание, потому что у меня три знакомых человека — вот таким образом их жизнь изменилась после встречи с полицейскими. Да это был тогда страх. <...> Полиция перестала заниматься правопорядком, стала грабить» (ПМА, Мужчина, 1972 г. р., Москва).

В некоторых случаях правоохранительные органы вызывали даже большее опасение, так как они обладали и институциональной властью, позволяющей воздействовать на человека и посредством ареста или потенциального уголовного/административного преследования.

Таким образом, повышенное ощущение небезопасности, необходимость в некоторых случаях участвовать в коммуникации с правоохранительными органами или представителями группировок, риск потери бизнеса и финансовых вложений становились теми ресурсами, которые мужчины инвестировали в возможную успешную реализацию гендерного контракта «предпринимателя». Это позволяло им полноценно включаться в формирующиеся рыночные механизмы и обретать навыки, обеспечивавшие материальное благополучие семьи. В то же самое время, мужчины, которые были не готовы вкладывать такие ресурсы в собственную карьеру, находились под угрозой переживания т. н. «кризиса маскулинности» из-за возможных сложностей в обеспечении семьи. Женские гендерные контракты требовали вложения таких ресурсов как время и социальные связи (поддержание и выстраивание которых также может быть рассмотрено как вариация «инвестирования времени»), при этом в случае выбора гендерного контракта «работающая мать» или «домохозяйка» у них не было возможности в достаточной мере участвовать в предпринимательстве и начинать собственный бизнес.



## Заключение

1990-е годы в России стали временем изменения гендерных норм: трансформации ранее устоявшегося этакратического порядка и появления новых сценариев поведения как для мужчин, так и для женщин, которые, в то же самое время, не только предоставляли новые возможности, но и накладывали определенные обязательства. Для женщин главенствующими гендерными контрактами оставались контракты «работающая мать» и «домохозяйка». Однако некоторые из них получили возможность встроиться в формирующуюся рыночную экономику за счет участия в предпринимательской деятельности супруга или самостоятельной частичной занятости в мелкой торговле. Тем не менее, основные силы многих респондентов оказались направлены на обеспечение достойного бытового уровня жизни семьи в период экономической нестабильности и дефицитов. Это вынуждало их вкладывать время в качестве основного ресурса в поддержание эффективной реализации гендерного контракта. Со своей стороны, мужчины в 1990-е годы получили возможность реализовывать контракт «предпринимателя»/«бизнесмена». В случае успеха мужчина мог повысить собственный и семейный материальный достаток, а также продуктивно встроиться в рыночную экономику. Но следование этому сценарию могло поставить под угрозу физическую безопасность человека из-за высокой криминогенности в государстве в 1990-е годы, а также вынудить постоянно идти на риск для достижения успеха. Те же мужчины, которые оказывались не способны справиться с денежным обеспечением себя и близких, сталкивались с кризисом маскулинности, который лишь усугублялся из-за падения доходности и авторитетности ряда ранее престижных профессий (например, научной или исследовательской работы).

## Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы авторов (2022–2023 гг.)

## Научная литература

- Абрамов Р. Н. Время и пространство ностальгии // Социологический журнал. 2012. № 4. С. 5–23.
- Андриенко Ю. В. В поисках объяснения роста преступности в России в переходный период: криминометрический подход // Экономический журнал Высшей школы экономики. 2001. Т. 5. №. 2. С. 194–220.
- Бороздина Е., Здравомыслова Е., Темкина А. Забота в постсоветском пространстве между патернализмом и неолиберализмом: феминистские исследования // Критическая социология заботы: перекрёстки социального неравенства: сб. ст. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге. 2019. С. 6–23.
- Бусыгина, Н. П. Феноменологическое описание и интерпретация: примеры анализа данных в качественных психологических исследованиях // Московский психотерапевтический журнал. 2009. № 2(61). С. 52–76.
- Волков В. В. Силовое предпринимательство, XXI век: экономико-социологический анализ. СПб: Автономная некоммерческая образовательная организация высшего образования» Европейский университет в Санкт-Петербурге», 2020. 350 с.
- Здравомыслова Е. А., Роткирх А., Темкина А. А. Введение. Создание приватности как сферы заботы, любви и наемного труда // Новый быт в современной России: гендерные исследования повседневности. СПб: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. С. 7–32.

- Здравомыслова Е., Тёмкина А. Кризис маскулинности в позднесоветском дискурсе // О муже (N) ственности / ред. и сост. С. Ушакин. М.: Новое литературное обозрение. 2002. С. 432–451.
- Здравомыслова Е., Темкина А. Неотрадиционализм(ы) — трансформация гендерного гражданства в современной России // Российский гендерный порядок: социологический подход. СПб: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. С. 205–207.
- Здравомыслова Е. А., Темкина А. А. Государственное конструирование гендера в советском обществе // Журнал исследований социальной политики. 2003, 1, 3–4. С. 299–302.
- Карл Т. Л., Шмиттер Ф. Демократизация: концепты, постулаты, гипотезы (Размышления по поводу применимости транзитологической парадигмы при изучении посткоммунистических трансформаций) // Полис. Политические исследования. 2004. №. 4. С. 6–27.
- Карозерс Т. Конец парадигмы транзита // Политическая наука. 2003. № 2. С. 42–65.
- Кон И. Мужчина в меняющемся мире. М.: Время, 2009. 496 с.
- Коннел Р. Гендер и власть. Общество, личность и гендерная политика. М.: Новое Литературное Обозрение, 2015. 432 с.
- Мартыанова Н. А. Глубинные интервью в современной социологической методологии // ООО «Маркер»: Наука сегодня: проблемы и перспективы развития. Материалы международной научно-практической конференции: в 2 частях, 2018. С. 115–117.
- Маслов Д. В. От советского человека к россиянину: реформы и социальная эволюция индивида (середина 1980-х — 1990-е гг.). М.: Научно-политическая книга, 2022. 359 с.
- Нартова Н. А. Гендерный контракт современного российского общества и неконвенциональные гендерные идентичности // Женщина в российском обществе. 2008. № 3. С. 56–64.
- Пузырей А. А. Манипулирование и майевтика: две парадигмы психотехники // Вопросы методологии. 1997. № 3–4. С. 148–165.
- Растоу Д. А. Переходы к демократии: попытка динамической модели // Полис. Политические исследования. 1996. № 5. С. 5–15.
- Тартаковская И. Н. Мужчины на рынке труда // Социологический журнал. 2002. № 3. С. 112–125.
- Темкина А. А., Роткирх А. Советские гендерные контракты и их трансформация в современной России // Российский гендерный порядок: социологический подход. СПб: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. С. 11–12.
- Buyandelgeriyn M. Post-Post-Transition Theories: Walking on Multiple Paths // Annual Review of Anthropology. 2008. Vol. 37. P. 235–250. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.37.081407.085214>
- Fahs B., Swank E. The Other Third Shift? Women's Emotion Work in Their Sexual Relationships // Feminist Formations. 2016. Vol. 28. № 3. P. 49–69. <https://doi.org/10.1353/ff.2016.0043>
- Magnussen S. et al. What People Believe About Memory // Memory. 2006. Vol. 14. №. 5. P. 595–613.

## References

- Abramov, R. N. 2012. Vremya i prostranstvo nostal'gii [Time and Space of Nostalgia]. *Sociologicheskij zhurnal* 4: 5–23.
- Andrienko, Yu. V. 2001. V poiskakh ob"iasneniia rosta prestupnosti v Rossii v perekhodnyi period: kriminometricheskii podkhod [In Search of an Explanation for the Rise in Crime in Russia During the Transition Period: A Criminometric Approach]. *Ekonomicheskii zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki* 5 (2): 194–220.
- Borozdina, E., E. Zdravomyslova, and A. Temkina. 2019. Zabota v postsovetском prostranstve mezhdru paternalismom i neoliberalizmom: feministskie issledovaniia [Care in the Post-Soviet Space Between Paternalism and Neoliberalism: Feminist Research]. In *Kriticheskaiia sotsiologiiia zaboty: perekrestki sotsial'nogo neravenstva* [Critical Sociology of Care: Crossroads of Social Inequality], ed. by E. Borozdina, E. Zdravomyslova, A. Temkina. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. 6–23.
- Busygina, N. P. 2009. Fenomenologicheskoe opisanie i interpretatsiia: primery analiza dannykh v kachestvennykh psikhologicheskikh issledovaniiax [Phenomenological Description and In-

- terpretation: Examples of Data Analysis in Qualitative Psychological Research]. *Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal* 2(61): 52–76.
- Buyandelgeriyn, M. 2008. Post-Post-Transition Theories: Walking on Multiple Paths. *Annual Review of Anthropology* 37: 235–250. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.37.081407.085214>
- Fahs, B., and E. Swank. 2016. The Other Third Shift? Women's Emotion Work in Their Sexual Relationships. *Feminist Formations* 28 (3): 49–69. <https://doi.org/10.1353/ff.2016.0043>
- Karl, T. L., and F. Shmitter. 2004. Demokratizatsiia: kontsepty, postulaty, gipotezy (Razmyshleniia po povodu primenimosti tranzitologicheskoi paradigmy pri izuchenii postkommunisticheskikh transformatsii) [Democratization: Concepts, Postulates, Hypotheses (Reflections on the Applicability of the Transitological Paradigm in the Study of Post-Communist Transformations)]. *Polis. Politicheskie issledovaniia* 4: 6–27.
- Karozers, T. 2003. Konets paradigm tranzita [The End of the Transit Paradigm]. *Politicheskaiia nauka* 2: 42–65.
- Kon, I. 2009. *Muzhchina v meniaiushchemsia mire* [A Man in a Changing World]. Moscow: Vremia. 496 p.
- Konnell, R. 2015. *Gender i vlast'. Obshchestvo, lichnost' i gendernaia politika* [Gender and Power. Society, Personality and Gender Politics]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie. 432 p.
- Magnussen, S. et al. 2006. What People Believe About Memory. *Memory* 14 (5): 595–613.
- Maslov, D. V. 2022. *Ot sovetskogo cheloveka k rossiianinu: reformy i sotsial'naia evoliutsiia individa (seredina 1980-kh — 1990-e gg.)* [From Soviet Man to Russian: Reforms and Social Evolution of the Individual (mid-1980s — 1990s)]. Moscow: Nauchno-politicheskaiia kniga, 359 p.
- Nartova, N. A. 2008. Gendernyi kontrakt sovremennoego rossiiskogo obshchestva i nekonventsional'nye gendernye identichnosti [Gender Contract of Modern Russian Society and Non-Conventional Gender Identities]. *Zhenshchina v rossiiskom obshchestve* 3: 56–64.
- Puzyreĭ, A. A. 1997. Manipulirovanie imaĭevtika: dve paradigmy psihotekhniki [Manipulation and Maieutics: Two Paradigms of Psychotechnics]. *Voprosy metodologii* 3–4: 148–165.
- Rastou, D. A. 1996. Perekhody k demokratii: popytka dinamicheskoi modeli [Transitions to Democracy: An Attempt at a Dynamic Model]. *Polis. Politicheskie issledovaniia* 5: 5–15.
- Tartakovskaia, I. N. 2002. Muzhchiny na rynke truda [Men in the Labor Market]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 3: 112–125.
- Temkina, A. A., and A. Rotkirkh. 2007. Sovetskie gendernye kontrakty i ikh transformatsiia v sovremennoi Rossii [Soviet Gender Contracts and Their Transformation in Modern Russia]. *Rossiiskii gendernyi poriadok: sotsiologicheskii podkhod*: 11–12.
- Volkov, V. V. 2020. *Silovoe predprinimatel'stvo, XXI vek: ekonomiko-sotsiologicheskii analiz* [Power Entrepreneurship, 21st Century: Economic and Sociological Analysis]. Saint Petersburg: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge. 350 p.
- Zdravomyslova, E. A., A. Rotkirkh, and A. A. Temkina. 2009. Vvedenie. Sozdanie privatnosti kak sfery zaboty, liubvi i naemnogo truda [Creating Privacy as a Sphere of Care, Love and Wage Labor]. In *Novyi byt v sovremennoi Rossii: gendernye issledovaniia povsednevnosti* [New Everyday Life in Modern Russia: Gender Studies of Everyday Life], ed. by E. A. Zdravomyslova, A. Rotkirkh and A. A. Temkina. Saint Petersburg: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge. 7–32.
- Zdravomyslova, E., and A. Temkina. 2002. Krizis maskulinnosti v pozdnesovetskom diskurse [The Crisis of Masculinity in Late Soviet Discourse]. In *O muzhe (N) stvennosti* [On Masculinity], ed. by S. Ushakin. Saint Petersburg: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge. 432–451.
- Zdravomyslova, E., and A. Temkina. 2007. Neotraditsionalizm(y) — transformatsiia gendernogo grazhdanstva v sovremennoi Rossii [Neotraditionalism(s) — Transformation of Gender Citizenship in Modern Russia]. In *Rossiiskii gendernyi poriadok: sotsiologicheskii podkhod* [Russia's Gender Order: A Sociological Approach], ed. by E. Zdravomyslova and A. Temkina. Saint Petersburg: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge. 205–207.
- Zdravomyslova, E. A., and A. A. Temkina. 2003. Gosudarstvennoe konstruirovaniie gendera v sovetskom obshchestve [State Construction of Gender in Soviet Society]. *Zhurnal issledovaniia sotsial'noi politiki* 1(3/4): 299–302.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/189-199

Научная статья

© К. С. Коваль

## ДНЕВНИКИ М. Л. КАЗЕМ-БЕК КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ ОБРАЗОВАННОЙ ГОРОЖАНКИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX в.

*В статье рассматриваются и анализируются дневники образованной петербурженки М. Л. Казем-Бек (1855–1918). Как личный документ, дневники Марии Львовны Казем-Бек предоставляют уникальный взгляд на её мысли, чувства и события, которые она переживала в своей повседневной жизни. Помимо этого, записи женщины раскрывают детали её ежедневной рутины, включая занятия, чтение, посещение мероприятий, общение с друзьями и членами семьи. Анализ дневников М. Л. Казем-Бек позволил понять, как образованные горожанки того времени осуществляли своё самовыражение, преодолевали социальные ограничения, совмещали семейные обязанности и самореализацию. Они также помогли раскрыть аспекты повседневной жизни образованной женщины, которые ранее были малоизвестными.*

**Ключевые слова:** женская повседневность, Мария Казем-Бек, источник повседневности, дневники, эго-документы

**Ссылка при цитировании:** Коваль К. С. Дневники М. Л. Казем-Бек как источник по истории повседневной жизни образованной горожанки конца XIX — начала XX в. // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 189–199.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/189-199

Original Article

© Karolina Koval

## THE DIARIES OF M. L. KAZEM-BEK AS A SOURCE ON THE HISTORY OF THE DAILY LIFE OF AN EDUCATED URBAN WOMAN OF THE LATE 19<sup>TH</sup> — EARLY 20<sup>TH</sup> CENTURY

*The article examines and analyzes the diaries of an educated St. Petersburg woman M. L. Kazem-Bek (1855–1918). As a personal document, the diaries of Maria Kazem-Bek provide a unique look at her thoughts, feelings and events that she experienced in her daily life. In addition, the woman's notes reveal details of her daily routine, including activities, reading, attending events, communicating with friends and family members. The analysis of M. L. Kazem-Bek's diaries allows to understand how educated urban women of that time carried out their self-expression, overcame social restrictions, and combined family responsibilities and self-realization. They also helped to reveal aspects of an educated woman's daily life that were previously little known.*

**Коваль Каролина Сергеевна** — аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр-т, 32-А). Эл. почта: [karolinakoval@yandex.ru](mailto:karolinakoval@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0786-9986>

**Keywords:** *women's daily life, Maria Kazem-Bek, the source of everyday life, diaries, ego documents*

**Author Info:** Koval, Karolina S. — Postgraduate Student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [karolinakoval@yandex.ru](mailto:karolinakoval@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0786-9986>

**For citation:** Koval, K. S. 2025. The Diaries of M. L. Kazem-Bek as a Source on the History of the Daily Life of an Educated Urban Woman of the Late 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Century. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 189–199.

## Введение

Будучи сегодня скорее способом развлечь аудиторию или заявить о себе в интернет-пространстве, блоги, — а попросту дневники, — когда-то воспринимались совсем по-другому. Они не выставлялись напоказ, их писали для себя, обычно от руки, чтобы осмыслить и запечатлеть в строчках дни собственной жизни. Это было средство высказаться наедине с бумажным листом. В связи с этим, дневники прошлых столетий порой отличаются даже откровенностью, и особо ценятся историками как источник информации о том времени.

Источниковеды и филологи дневники относят к эго-документам. Так, в конце 1980-х — начале 1990-х гг. под влиянием идей Мишеля Фуко и Мишеля де Серто эго-документы стали рассматривать как «средство социального и личного общения и самопознания, а не просто как изложение личного опыта» (Дунаева 2017). Необходимо отметить, что эго-документы не являются главным источником, но они незаменимы для изучения субъективного взгляда современников той или иной эпохи. Исследовательница А. Баркер при изучении женской истории в России заметила: «Такие тексты надо научиться рассматривать в качестве культурных документов, рассказывающих о том, как конструировалась и “разыгрывалась” гендерная идентичность, публичное/приватное в жизни личности и культурная мифология» (Barker 1998: 54).

Рассматриваемый в статье дневник принадлежал женщине, что не выходит за рамки сложившейся к концу XIX в. традиции (образованные женщины России того времени часто имели досуг и желание изложить свои мысли на бумаге, поделиться ими с окружающими). Именно XIX столетие может представлять особый интерес как контекст исторического исследования, поскольку, с одной стороны, на этот период приходится большое число архивных документов и материалов, а с другой — по этим документам чётко прослеживается, как повлияли на человеческие судьбы экономические, социальные и политические реалии той эпохи. Однако дневниковые записи, хотя и отражают множество аспектов жизни их авторов — начиная от семейно-бытовых вопросов и заканчивая такими темами, как образование и профессиональный путь, всё же не в полной мере показывают картину событий, что также необходимо учитывать. По мнению историка Н. Л. Пушкарёвой, женские эго-документы — это «путь к созданию «банка данных», «архива женской истории», обогащению знаний о социально-историческом контексте жизни женщин в разные исторические эпохи» (Пушкарёва 2019: 214–245).

Ранее своими исследованиями о дневниках образованных женщин рубежа XIX–XX вв. дополнили архив женской истории Е. А. Ростовцев (Ростовцев 2006: 270–318), Д. В. Минец (Минец 2011: 380–382), А. А. Старышкина (Старышкина

2019), О. И. Секенова (Секенова 2021: 39–44), А. А. Кудряшова (Кудряшова 2022) и др. Е. А. Ростовцев в своей работе назвал дневник Н. Н. Платоновой «источником по истории российской исторической науки и, даже более широко, — российского общества рубежа XIX–XX вв.». Историк тщательно изучил описание окружения женщины, исторические кружки, о которых она писала, и деятельность её мужа. Семейные отношения, быт и занятия автора дневника остались не в поле зрения, то есть жизнь женщины ушла на второй план и в самом дневнике. Стоит заметить, что таких эго-документов было оставлено достаточно много. Женщины чаще писали в своих дневниках о деятельности отцов и мужей, о своём окружении и гостях, не оставляя памяти о своих ежедневных заботах, мечтах, мыслях.

Лингвист Д. В. Минец в своей работе раскрыла специфику самопрезентации в дневнике М. Башкирцевой как языковой личности в гендерном аспекте. В указанной нами статье были выделены и языковые особенности, свойственные для женских дневников. А. А. Старышкина же изучила не один, а сразу несколько эго-документов женщин-журналисток второй половины XIX — начала XX в. Схожий подход в изучении женских эго-документов можно заметить и в статье О. И. Секеновой. В своей статье исследовательнице удалось реконструировать основные сложности при сборе материала, создании научных текстов и публикации результатов исследований женщин-историков. Кроме того, автор попыталась ответить на вопрос насколько был типичен научный процесс женщины-историка для исследуемого периода, с какими трудностями и вызовами она могла столкнуться и что её вдохновляло. Так или иначе, рассматриваемые А. А. Старышкиной и О. И. Секеновой эго-документы отражали в основном профессиональную и научную деятельность женщин.

А. А. Кудряшова ставила в своей статье задачу выяснить, что могло послужить истинной причиной разочарования в жизни автора дневника, могла ли Е. А. Дьяконова обращаться к теме смерти из-за гендерных стереотипов в обществе. Автор выделила несколько психологических проблем Дьяконовой и рассмотрела их через призму социальных вызовов.

Вышеупомянутые исследователи в основном выделяли социально-политический и профессиональный подтекст дневников женщин. Тем не менее, в отличие от мужских эго-документов, женские содержат более откровенный диалог с самой собой, наполненный эмоциональной окраской. «Женский дневник никогда не переходит в потомство. Женщина сжигает его, как только он сослужил свою службу», — написала Надежда Тэффи в своём рассказе «О дневнике». Таким образом, мужчины оставляли на листе бумаги в основном свои философские мысли и взгляд на масштабные события для прочтения будущим поколениям. Женщины же вели дневники преимущественно для себя.

Изучая женский взгляд на картину российского общества конца XIX — начала XX в., учёные все чаще обращаются к эго-документам известных публицисток, писательниц и деятельниц общественно-политических движений. Наиболее изученными на сегодняшний день являются эго-документы М. К. Башкирцевой, Е. А. Дьяконовой, А. В. Тырковой, С. А. Толстой, З. Н. Гиппиус, О. Шапир и др. В связи с этим, мы бы хотели изучить дневник менее известной женщины, образованной горожанки, которая смогла нам приоткрыть занавес своей повседневной жизни и познакомить со своим взглядом на происходящие события в российском социуме конца XIX — начала XX в. Ведь данный период истории России охвачен изменениями практически во всех сферах жизни.





Рис. 1. Портрет М. Л. Казем-Бек

В фокусе нашего внимания — заметки Марии Львовны Толстой (1855–1918), представительницы нетитулованной ветви рода Толстых. Получив довольно хорошее по меркам того времени домашнее образование, в шестнадцать лет она вышла замуж за Александра Александровича Казем-Бека (1844–1894). Её супруг был сыном Александра Касимовича Казем-Бека, — известного учёного-востоковеда, христианина, первого декана Факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета. Александр Александрович, как и его отец, был не последним человеком в городе, сделав неплохую политическую карьеру в Министерстве юстиции и дослужившись до

чина сенатора. Он скончался, немного не дожив до пятидесяти, и оставил Марию Львовну одну с тремя детьми. После этого Мария Львовна переехала из столицы в Казань, где приняла должность начальницы Родионовского института благородных девиц. Далее в январе 1908 г. по распоряжению императора Николая II вернулась в Санкт-Петербург, чтобы возглавить Елисаветинский институт благородных девиц, находившийся на углу 13-й линии Васильевского острова и Большого проспекта.

Стоит заметить, что биография Марии Львовны практически не была изучена и использована в научном поле, имеется только вступление к дневникам доктора философских наук В. Никитина (*Казем-Бек* 2016: 5–35). Мы же обратили внимание на дневники, стремясь исследовать женскую повседневную жизнь образованной столичной горожанки в России второй половины XIX–начала XX вв. О чем писала интеллигентная замужняя горожанка рубежа XIX–XX вв., что может она рассказать нам о повседневной жизни женщины того периода? Чем могла заниматься и интересоваться тогда замужняя женщина? Были ли у нее интересы помимо семьи? Представляется, что дневники М. Л. Казем-Бек важно изучить, чтобы найти в них ценную информацию, освещающую быт, нравы, мировоззрение русской образованной женщины.



### Основная часть

Дневниковые записи М. Л. Казем-Бек дошли до нас благодаря её дочери, которой, однако, сохранить удалось не всё. Записи охватывают период с 1867 г. по 1914 г. Либеральные реформы, расширение возможностей в сфере образования для женщин, Первая русская революция и Первая мировая война — все эти события происходили одновременно с ведением данного дневника, в котором они были отражены косвенно. Любопытно, что Мария Львовна, ведя дневники с детства, в одной из своих девичьих тетрадей прямо указывала — не хочет, чтобы их прочёл посторонний. Это ещё раз нам подтверждает тот факт, что дневник для женщин являлся своеобразным психологом, а не доступной публикацией в будущем. Несмотря на это, неоднократно общаясь ввиду своего статуса с высокопоставленными чиновниками (включая императора), придворными аристократами, а также церковными служащими, Мария Казем-Бек отразила эти, бесспорно, яркие события опять же на страницах своих дневников.

Кроме того, в них можно найти немало подробностей о быте не только дворянства, но и жизни крестьянства. Так, летом 1892 г. произошла любопытная история с героиней дневников в имении её семьи. Одной из её крестьянок потребовалась незамедлительная медицинская помощь после тяжелых родов. Сельский доктор объяснил, что необходима операция для спасения больной, но у него нет для этого ни условий, ни должного опыта. Мария вызвалась быть ассистентом во время операции и приложить все усилия только для того, чтобы оставить женщину в живых. О проведении операции в полевых условиях Казем-Бек писала: «Она совершилась самым примитивным образом; ни одно клиническое правило не могло быть соблюдено, всё делалось противно всем законам науки». Больная лежала на грязном полу, лишь прикрытом простыней, доктору все время пришлось лежать на корточках, у него сводило ноги и немели руки от неловкого положения... к тому же операция не удалась и длилась долго» (Казем-Бек 2016: 175).

Будучи ассистентом врача, автор дневников сопереживала умирающей женщине. Дав малейший шанс на выживание человеку, Мария Львовна не осталась не

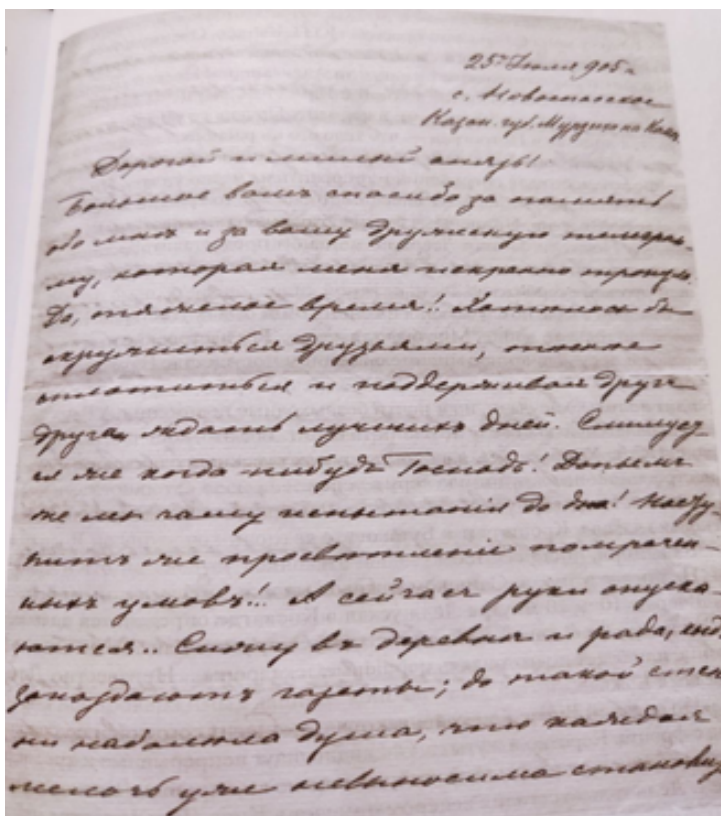


Рис. 2. Фрагмент письма М. Л. Казем-Бек к князю А. В. Шаховскому

только перед ней в долгу, но и перед самой собой. К сожалению, крестьянскую женщину спасти не удалось и это весьма наложило отпечаток на воспоминания автора дневников. Забота о крестьянских семьях часто просматривается в записках Марии Казем-Бек.

Однако центральное место в её воспоминаниях уделено семье — детям, супругу, домашним животным. Брак её был счастливым, мужа она очень любила. С мужем Александром Мария ездила в командировки, а по вечерам они проводили вместе досуг: «Мы с Александром читаем вслух «Жизнь Иисуса Христа» Фаррара; я ужасно люблю эти чтения вместе с Александром!... Такие хорошие мысли и чувства возникают у нас одновременно!» (Казем-Бек 2016: 142), — пишет Мария Львовна. На протяжении всего повествования дневников можно проследить, что у супругов Казем-Бек были дружные партнёрские отношения, но вместе с тем, Мария Львовна придерживалась традиционной модели отношений с мужем.

Семейное счастье женщины оборвалось с болезнью, а в последствии смертью мужа. Мария Казем-Бек посвящает свои записи полностью мужу во время его болезни. Эта часть дневников напоминает медицинскую карту больного с полным описанием анамнеза. Её будни в данный период времени были наполнены страхом за жизнь мужа и душевными переживаниями. При этом уровень владения письменной речью у Марии Львовны был таков, что эти записи по своему воздействию сродни лучшим примерам психологической прозы.

Встаёт вопрос, а если бы её муж вел дневник, он смог бы стать таким же источником по части женской повседневности? Ответ находится в самих дневниках: «Вчера вечером Александр читал мне свой дневник. Впрочем, это не дневник в том смысле слова, как принято понимать его; совсем не такой, как мой дневник. Александр записывает только свои размышления. Там есть и его теория мироздания, и его определенные истины. Общая руководящая мысль — доказать законы, управляющие материальным миром, те же, что управляют миром духовным, и не могут быть сходны, так как источник у них один и тот же» (Казем-Бек 2016: 95).

Рефлексивность автора дневников не замкнута на себе. Она много пишет о детях, сестре, друзьях, причем в деталях, вплоть до описания вечерних туалетов на приёмах. Так, Мария Львовна описывала проведённый вечер у петербургской семьи Приселковых: «Публики было много; туалеты на дамах восхитительны. На княгине Радзивилл было чудесное бархатное платье и поразительные бриллианты и жемчуга! Я была в чёрном кружевном туалете, с розовыми розами на груди» (Казем-Бек 2016: 69).

Очень интересны её заметки о питомцах, поскольку в эго-документах достаточно редко встречаются записи о животных. «Призывала ветеринара, который сказал, что у Кисеньки болезнь сердца и развивается водянка. Так жаль её...», — пишет автор о своей кошке (Казем-Бек 2016: 159). Мария Львовна была весьма чутким и ранимым человеком, способным сопереживать горести других. Спустя годы она также напишет свои высокие размышления о сущности животных, что показывает её доброту, милосердие и любовь ко всему живому: «Если сами животные, несмотря на ограниченность своего сознания, способны привязаться к человеку, ласкаться к нему и чувствовать потребность в его ласке, одним словом, если животные способны любить человека, то насколько же человек, богаче одаренный природой, должен быть способен любить животных! Ведь могущество замечается именно в размерах сферы, доступной разуму и сердцу. Любовь Божия распространяется на все миро-

здание, и на человека, считающего себя венцом творения, и на все, что живёт и дышит» (Казем-Бек 2016: 162).

В своих записях героиня облегчает муки совести, врачует душу, как исповедь. Однако нами было замечено, что часть записей была утрачена или же дневник попросту не вёлся, поскольку в жизни Марии Львовны происходили такие события, о которых, возможно, было предпочтительней забыть. К примеру, с 1869 по 1890 г. дневник прерывается. В 1870 г. родители владелицы дневника развелись, а в 1872 г. состоялась свадьба самой Марии. Мы можем предположить, что девушка была охвачена переживаниями о разрыве семьи и заботами о супружестве. Далее, с 1890 г., Марию Львовну ждёт счастливая семейная жизнь, описанная в дневнике до 1894 г. 10 декабря 1894 г. она сделает запись: «Моя личная жизнь и мое личное счастье, по непостижимой воле Божией, были оторваны навсегда...» (Казем-Бек 2016: 325). После ухода из жизни мужа, автор прекращает вести дневник до 1913 г.

В дневниковых записях же периода супружеской жизни хорошо отражен внутренний мир автора, взаимоотношения в семье и её быт, религиозные переживания. 28 марта 1890 г. Казем-Бек пишет: «Страстная неделя; мы говеем... И в то же время суета, суета и суета! Покупки, заказы, стряпня, уборка — всё что угодно, только нет тишины и желаемого душевного настроения... Господи, что же это такое?! Неужели у всех так? Или я не умею обставить свою жизнь согласно с моими идеалами, которые умею красно проповедовать? Только и могу, что болтать, а жизнь сама по себе, по инерции!... Сегодня после обедни, едва мы позавтракали, пришел Хрущов и просидел довольно долго. Само собой разумеется, что мы пустословили; потом пили чай и выдумывали, с чем бы повкуснее его выпить. Потом я отправилась к портнихе и долго говорила о платьях... И так прошел день! А через час пойдём исповедаться!» (Казем-Бек 2016: 85). Можно заметить, что в данных эго-документах весьма детально описывается бытовая жизнь дворянки. Несмотря на своё положение, женщина имела ежедневные заботы о доме, которые, порой, доставляли стресс.

Помимо личных секретов, в дневнике есть интересные описания природы, тех или иных событий в семейной и общественной жизни, отклик на прочитанные книги, а зачастую и полемика с ними. Интересно мнение автора о «Беседе» преосвящ. Никанора о «Крейцеровой сонате» Льва Толстого. Мария Казем-Бек пишет: «Мне не понравилось; рутинно, много текстов и никакой тонкости психологического анализа. Никанор доказал только то, что Апостолы иначе понимали семью и брачную жизнь, чем граф Толстой. А в одном месте, где Никанор восхваляет семейную жизнь наших священников, он даже подтверждает мнение Толстого, когда говорит, что священники особенно хорошо относятся к своим женам и берегут их, т.к. знают, что «другой жены не дадут». Хотелось бы спросить Никанора: а если бы другую жену дали, тогда что?... Стало быть, Толстой прав, говоря, что мужчины смотрят на жену только как на женщину, а не как человека!...» (Казем-Бек 2016: 100). Так, дневник как способ самовыражения позволял раскрыть своё неповторимое и уникальное «я», взглянуть на себя со стороны, сравнить различные фазисы своего развития.

Записи 1913–1914 гг. повествуют о том, как Мария Львовна работала начальницей Елисаветинского института. Её профессиональные, интеллектуальные и душевные качества вызывают невольное восхищение, — эта женщина не покладая рук трудилась на благо своих воспитанниц. Она заботилась о девочках словно их общая мать. Во время эпидемий тифа и свинки начальница института

отметила: «Все это очень тяжело переживать, а потому неудивительно, что я совершенно измучена душевно и физически» (Казем-Бек 2016: 360). К счастью, девочки выздоровели, и женщина продолжила активную деятельность в образовательном процессе учебного заведения.

В 1913 г. Марии Львовне даже удалось пообщаться с императором Николаем II в Народном доме на премьере спектакля. Женщина экзальтированно описала в подробностях этот случай. «Вчера был знаменательный для меня день! Я в первый раз в жизни (и, вероятно в последний) говорила с моим Царём и пожала его руку!» (Казем-Бек 2016: 341), — пишет Казем-Бек и далее в деталях рассказывает об этой встрече.

И действительно, дневники Марии Львовны Казем-Бек содержат подробную и развернутую хронику своей жизни и семьи на протяжении многих лет. Пространно описаны наиболее значительные, можно сказать экзистенциальные, события в жизни родных и близких: рождения и крестины, свадьбы и болезни, смерти и похороны. Трогательны её настойчивые заботы о семейном счастье детей, об их женитьбе или замужестве: «Поглощена возможными заботами... Коля заканчивает курс. Надо позаботиться об определении его в какой-нибудь полк. У Лёли завтра начинаются экзамены. Хотелось бы также выяснить вопрос об отпуску Александра и сообразно с этим окончательно установить день своего отъезда. А туалетные заботы! А укладка! А уборка квартиры!... Одним словом, хлопот не оберёшься» (Казем-Бек 2016: 88).

Несмотря на то, что мы рассматриваем записи Марии Казем-Бек как источник по истории женской повседневности, в них также можно найти взгляды автора на социально-политические изменения в стране. Вот, например, мысли Марии Львовны о равноправии женщин в выборе своей деятельности: «Мало-помалу, как-никак, женщины приобретают свои права. К сожалению, сочувствовать этому приобретению прав трудно, т.к. они отвоевываются... Не лучше ли было бы вместо того, чтобы мало-помалу уступать завоеванные права, сразу объявить, что все люди равны в своих правах на всякий труд и на всякую деятельность; что никому ничто не запрещается: ни женщинам претендовать на должность военного министра, ни мужчинам наниматься в няньки» (Казем-Бек 2016: 333). Автор дневников видела эволюционный путь развития во всей сферах, её мысли отражают особый, отличный от других феминисток и публицисток, взгляд.

### Заключение

Проанализировав дневники М. Л. Казем-Бек, стоит отметить, что эго-документы не только «служат источниками типичного для своего времени восприятия внешних событий, но прежде всего выражают грань внутриспсихического переживания, сокровенные мечты и страхи, сознательные и бессознательные стратегии действия и вытеснения» (Белова 2013: 52).

Важно понимать, что жизнь отдельного человека неотъемлемо вписана в культурно-историческую канву общества в целом, и даже хроники какой-либо семьи при внимательном рассмотрении многое могут рассказать не только об особенностях эпохи в границах отдельной страны, но и о событиях и течениях международного характера — и чем выше семья в общественной иерархии, тем более чёткая эта взаимосвязь. Мария Львовна писала о роли семьи в жизни человека: «Стран-

но чувствовать себя одной, без семьи и без дела. Очутившись в таком положении, особенно ясно понимаешь, что вся суть, вся цель и весь смысл заключается в семье. Понимаешь это так же, как понимаешь значения здоровья, когда заболеешь» (Казем-Бек 2016: 94). Несмотря на то, что в рассматриваемый период женщины активно стремились получить образование и развиваться в профессиональной сфере, как анализируемый дневник баронессы Казем-Бек, так и другие дневники образованных замужних горожанок говорят о том, что семейные ценности были превыше остальных забот.

Таким образом, семейные хроники бывают важным дополнением в исторических изысканиях, поскольку содержат в себе человеческий опыт, на изложении которого, как правило, почти не сказывается цензура или нормы общественно-политических изданий. А в ряде случаев источник представляет собой ценность не только как освещение определённых событий, но и с литературной точки зрения. Такие авторы, как Мария Львовна, владели словом настолько, что даже простые ежедневные заметки выходили у них продуманными, связными и наполненными неподдельными переживаниями.

Действительно, дневники М. Л. Казем-Бек освещают разные стороны повседневной жизни женщины. Они не привязаны к одной теме. Это говорит нам о разностороннем развитии женщины, о ее возможностях. Она помогала мужу, семье, много читала, решала крестьянские проблемы в деревне, работала и одновременно справлялась с жизненными трудностями. В дневниках других упомянутых женщин нами замечена привязка к одной теме (социально-политические проблемы, профессиональная деятельность или сугубо личное).

Кроме того, образованная женщина, дворянка не была увлечена только своими туалетами, светскими выходами. Её интересовали сложные философские темы, политика, благотворительность. Это подтверждает ещё раз то, что она, будучи замужем, продолжала развиваться. Дневники показывают нам, что женщина того времени уже могла совмещать семью и социальную или профессиональную деятельность.

Как мы уже говорили выше, дневники — та форма литературного свидетельства, которая, с одной стороны, отличается субъективностью взгляда автора, поскольку автор говорит прежде всего от своего имени — а стало быть, его убеждения, какими бы ни были, также оставят в записях свой отпечаток, — а с другой — фиксирует и сохраняет подчас детали и факты, уникальные для конкретной эпохи и личной судьбы. Эти детали и факты могут в дальнейшем служить ключом для понимания тех или иных исторических контекстов, которые без этого гораздо сложнее оценивать. Записи Марии Львовны Казем-Бек — яркий тому пример, поскольку в них изложены подробности жизни, семейного уклада и настроений, характерные для русской образованной столичной горожанки, но прежде неизвестные современным исследователям, почему её «Дневники» и могут рассматриваться как источник, который заслуживает пристального внимания историков.

### Источники и материалы

Казем-Бек 2016 — Казем-Бек М. Л. Дневники. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. 547 с.

## Научная литература

- Белова А. В. Женская повседневность как предмет истории повседневности: историографический и методологический аспекты // Российская повседневность в зеркале гендерных отношений: сборник статей / отв. ред. и сост. Н. Л. Пушкарёва. М.: НЛЮ, 2013. С. 25–67.
- Дунаева Ю. В. Эго-документы в исторической науке XX — начала XXI в. (сводный реферат) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 5. История: Реферативный журнал. 2017. № 3. С. 14–21. <https://doi.org/2017.03.004-005>
- Кудряшова А. А. Дневник Елизаветы Дьяконовой как источник по истории гендера в России // Журнал института наследия. 2022. №1(28). С. 1–11. <https://doi.org/10.34685/ИИ.2022.68.35.003>
- Минец Д. В. Дневник Марии Башкирцевой как автобиографическая практика: лингвогендерное прочтение // Теория и практика общественного развития. 2011. № 8. С. 380–382.
- Пушкарёва Н. Л. Эвристическая ценность автобиографий для гендеролога: сопоставляя теоретические итоги российских и зарубежных автобиографических исследований // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: История России. 2019. Т. 18. № 2. С. 214–245.
- Ростовцев Е. А. Дневник Н. Н. Платоновой (Шамониной) как источник по истории исторической науки // Времена и судьбы: Сб. ст. в честь 75-летия Виктора Моисеевича Панеяха. СПб.: Европейский Дом, 2006. С. 270–318.
- Секенова О. И. Практики научной повседневности в эго-документах первых русских женщин-историков второй половины XIX — начала XX вв. // Вестник Костромского государственного университета. Кострома, 2021. Т. 27, № 1. С. 39–44.
- Старышкина А. А. Эго-документы как источник для изучения картины мира русских журналисток конца XIX — начала XX в. // Исторический курьер. 2019. № 2 (4). Статья 13. <https://doi.org/10.31518/2618-9100-2019-2-13>
- Barker A. Reading the Texts — Rereading Ourselves // Women and Russian Culture. Projections and Self-Perceptions / ed. by R. Marsh. Oxford, New York: Berghahn Books, 1998. P. 42–59.

## References

- Barker, A. 1998. Reading the Texts — Rereading Ourselves. In *Women and Russian Culture. Projections and Self-Perceptions*, ed. by R. Marsh. Oxford, New York: Berghahn Books. 42–59.
- Belova, A. V. 2013. Zhenskaia povsednevnost' kak predmet istorii povsednevnosti: istoriograficheskii i metodologicheskii aspekty [Women's Daily Life as a Subject of the History of Everyday Life: Historiographical and Methodological Aspects]. In *Rossiiskaia povsednevnost' v zerkale gendernykh otnoshenii: sbornik statei* [Russian Everyday Life in the Mirror of Gender Relations: A Collection of Articles], ed. by N. L. Pushkareva. Moscow: NLO. 25–67.
- Dunaeva, Yu. V. 2017. Ego-dokumenty v istoricheskoi nauke XX — nachala XXI V. (svodnyi referat) [Ego-documents in the Historical Science of the 20 — Early 21 Century (Summary Report)]. *Sotsial'nye i humanitarnye nauki. Otechestvennaia i zarubezhnaia literatura. Ser. 5. Istoriia: Referativnyi zhurnal* 3: 14–21. <https://doi.org/2017.03.004-005>
- Kudriashova, A. A. 2022. Dnevnik Elizavety D'iakonovoi kak istochnik po istorii gendera v Rossii [The Diary of Elizaveta Dyakonova as a Source on the History of Gender in Russia]. *Zhurnal Instituta Nasledii* 1(28). 1–11. <https://doi.org/10.34685/ИИ.2022.68.35.003>
- Minets, D. V. 2011. Dnevnik Marii Bashkirtsevoi kak avtobiograficheskaiia praktika: lingvogenдерное прочтение [The Diary of Mariya Bashkirtseva as Autobiographical Practice: Linguistic and Gender Reading]. *Teoriia i praktika obshchestvennogo razvitiia* 8: 380–82.
- Pushkareva, N. L. 2019. Evristicheskaiia tsennost' avtobiografii dlia genderologa: sopostavliaia teoreticheskie itogi rossiiskikh i zarubezhnykh avtobiograficheskikh issledovaniia [The Heuristic Value of Autobiographies for Gender Studies: Comparing the Theoretical Results of Russian and Foreign Studies]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Serii: Istoriia Rossii* 12(2): 214–45.

- Rostovtsev, E. A. 2006. Dnevnik N. N. Platonovoi (Shamoninnoi) kak istochnik po istorii istoricheskoi nauki [The Diary of N. N. Platonova (Shamonina) as a Source on the History of Historical Science]. In *Vremena i sud'by: Sbornik statei v chest' 75-letii Viktora Moiseevicha Paneiakha* [Times and Fates: Collection of articles in honour of the 75th anniversary of Viktor Moiseevich Paneyakh]. Saint Petersburg: Evropeiskii Dom. 270–318.
- Sekenova, O. I. 2021. Praktiki nauchnoi povsednevnosti v ego-dokumentakh pervykh russkikh zhenshchin-istorikov vtoroi poloviny XIX — nachala XX vv. [The Practices of Scientific Everyday Life in Ego Documents of the First Russian Female Historians in the Second Half of the 19th — the Early 20th Centuries]. *Vestnik Kostromskogo Gosudarstvennogo Universiteta* 27(1): 39–44.
- Staryshkina, A. A. 2019. Ego-dokumenty kak istochnik dlia izucheniia kartiny mira russkikh zhurnalistok kontsa XIX — nachala XX v. [Ego-documents as Sources for Exploring World-views of Russian Women-Journalists of the late 19th — early 20th Century]. *Istoricheskii kur'er* 2(4): 13. <https://doi.org/10.31518/2618-9100-2019-2-13>



© Н. А. Захарова

**БРАК И СЕМЬЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЙОРУБА**

*Статья посвящена проблеме семейно-брачных отношений в традиционной культуре народа йоруба. Семья и брак в культуре народа йоруба представляли собой культурную доминанту, которая определяла идеологические взгляды африканских интеллектуалов и во многом влияла на культурную и политическую жизнь. Сохранение традиционных институтов, прежде всего — общины, расширенной семьи, полигамного брака, стало одним из наиболее важных постулатов раннего африканского национализма. Понятие брака в традиции йоруба стоит понимать как договор между двумя большесемейными группами, а брачные нормы были тесно связаны с правовыми нормами, регулируемыми имущественные отношения, наследование, опекунов, землепользование, распределение функций в коллективе. В центре внимания автора вопросы условий заключения брака, статуса мужчины и женщины в большесемейной группе, распределение труда и власти внутри семьи, возможности бракоразводного процесса в традиционной культуре.*

**Ключевые слова:** йоруба, брачно-семейные отношения, традиционная культура, полигамный брак

**Ссылка при цитировании:** Захарова Н. А. Брак и семья в традиционной культуре йоруба // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 200–209.

© Natalia Zakharova

**MARRIAGE AND FAMILY IN TRADITIONAL YORUBA CULTURE**

*The article is devoted to the family and marriage relations in the traditional culture of the Yoruba people. Family and marriage in the culture of the Yoruba people were a cultural dominant that determined the ideological views of African intellectuals and greatly influenced cultural and political life. The preservation of traditional institutions, primarily the community, the extended family, and polygamous marriage, became one of the major tenets of early African nationalism. The concept of marriage in the Yoruba tradition should be understood as an agreement between two large family groups, and marriage norms were closely related to legal norms regulating property relations, inheritance, guardianship, land use, and the roles distribution. The author focuses on the issues of marriage conditions, the status of a*

*man and a woman in an extended family group, the distribution of labor and power within the family and the possibilities of divorce proceedings in traditional culture.*

**Keywords:** *Yoruba, family and marriage relations, traditional culture, polygamy*

**Author Info:** **Zakharova, Natalia A.** — Postgraduate student, P. G. Demidov Yaroslavl State University (Yaroslavl, Russian Federation). E-mail: [n.a.zakharova@list.ru](mailto:n.a.zakharova@list.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2368-6696>

**For citation:** Zakharova, N. A. 2025. Marriage and Family in Traditional Yoruba Culture. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 200–209.

Семья представляет собой один из сложнейших продуктов общества. Ни в одном из прочих социальных институтов отношения не являются столь протяженными во времени, столь интенсивными по степени контакта, столь плотными в пересечении экономики, власти и эмоций (Коннел 2015: 165). Для йоруба, как и для других африканских народов, семья представляет собой культурную доминанту, к изучению которой обращались политики, идеологи, публицисты, начиная с конца XIX в. Вопрос о семье и ее формах был вопросом самоопределения народа йоруба, его идентичности.

Дискуссии о семье, возможных формах брака, нормах приемлемого поведения мужчин и женщин стали особенно острыми вместе с развитием идеологии «культурного национализма». Э. У. Блайден<sup>1</sup>, один из первых теоретиков этого течения, писал: «Душа расы кроется в институтах, уничтожить эти институты значит убить душу — страшное убийство» (Racial Structure 2009: 145). Сохранение традиционных институтов, прежде всего — общины, расширенной семьи, полигамного брака, стало одним из наиболее важных постулатов раннего африканского национализма (Френкель 1977: 65).

Моногамный брак и нуклеарная семья, привнесенные в культуру йоруба европейцами, долгое время были уделом образованной элиты — узкой прослойки городских центров йоруба. Для интеллектуалов вопрос о сохранении традиции полигамного брака во многом был лишь частью их теоретических построений. На протяжении всего колониального периода у йоруба существовали моногамные и полигамные брачные союзы. Описывая свое детство в небольшом сельскохозяйственном городе Эса-Оке, Ф. А. Огундипе<sup>2</sup> писала о том, что среди жителей были распространены разные формы брака (Ogundipe 2012: 7). Исследование антропологов Р. Галлетти, К. Д. С. Болдуина, И. О. Дина среди фермеров какао в 1950–1951 гг. показало, что 63% семей были полигамными (Galletti et al. 1956: 71–72).

Брак в традиции йоруба, как и в других африканских культурах южнее Сахары, стоит понимать как договор между двумя большесемейными группами. Исследователь Н. Сударкаса отмечала, что попытка западных ученых сфокусироваться на паре мужчины и женщины не давала полного понимания того, что собой на самом деле представляет йорубская семья как социальный институт (Sudarkasa 1986: 97). Замужняя женщина в культуре йоруба была включена в гораздо большее количество связей и отношений с членами большой семьи. Я. К. Кокер<sup>3</sup>, представитель

<sup>1</sup> Эдвард Блайден (1832–1912 гг.) — просветитель, писатель, политик, дипломат, основной идеолог panaфриканизма вт. пол. XIX — н. XX века.

<sup>2</sup> Огундипе Фибиан Аджибола (урожд. Итами, 1927–2020 гг.) — просветитель, государственный служащий в сфере образования. Автор учебников по английскому языку для студентов-йоруба.

<sup>3</sup> Кокер Якоб Кехинде (1866–1945 гг.) — один из создателей независимой африканской церкви.

образованной элиты йоруба и создатель независимой африканской церкви, писал: «Свадьба представляет собой выбор мужа и жены при условии согласия и одобрения со стороны родителей и семей обеих сторон» (Mann 1985: 37), а «африканская женщина, не заручившаяся подобной поддержкой со стороны родственников, не может считаться полноправной и законной женой» (Mann 1981: 210)

Брак и брачные нормы в традиционном обществе йоруба, как и в других африканских культурах, были тесно связаны с правовыми нормами, регулирующими имущественные отношения, наследование, опеку, землепользование, распределение функций в коллективе (Синицына 1989: 39). И. Е. Синицына, исследуя семейно-брачные отношения в системе обычного права в культурах Африки, выделила основные черты, присущие традиционному браку:

- брак представляет собой договор между большесемейными коллективами;
- традиционный брак предполагает полигамию в ее наиболее распространенной форме — полигинии<sup>1</sup>;
- основу брачного договора составляют брачные платежи (выкуп за жену) или иные виды услуг мужчины и его семьи семье женщины;
- брак носит характер постоянного объединения, в ряде случаев более длительного, чем пожизненное. Непрерывность брака поддерживается распространенным у многих народов замещением умершего супруга его родственником, когда кто-либо из родственников мужа наследует вдову (левират), или заменой покойной (или бесплодной) жены или невесты ее родственницей (сорорат);
- наряду с оформленным браком признается и свободный постоянный союз мужчины и женщины, при котором ведется совместное хозяйство — конкубинат. При конкубинате не выплачивается выкуп за жену и, следовательно, не предполагается левиратного брака или сорората в случае смерти. Из конкубинатного брака вытекают и иные последствия при наследовании (Синицына 1989: 40).

В Йорубаленде, как и во многих других частях Западной Африки, мужчины и женщины относились одновременно к трем родственным группам, которые можно классифицировать следующим образом:

- линидж, т. е. обширное объединение родственных йоруба; (для йоруба характерен билатеральный счет родства (Ольдерогге 1983: 67), т. е. 1. группа ориентирована не на общего предка, а на общего родственника; 2. подразумевает симметричные отношения индивида с родственниками как со стороны отца, так и со стороны матери);
- расширенная семья, ведущая совместное хозяйство и проживающая совместно в компаунде, в которую входят некоторые мужчины, принадлежащие одному линиджу совместно с супругами и их детьми;
- непосредственно семья, которая является подразделением расширенной семьи, и внутри которой происходит воспроизводство и первичная социализация. В нее входят один мужчина, его жена/жены и их дети (Sudarkasa 1975: 49).

Все члены линиджа имели между собой родственные отношения. У них было чувство принадлежности к одной группе; они разделяли принадлежность к роду, демонстрировали некоторые общие черты, такие как табу на некоторые виды пищи, использовали традиционные для рода персональные имена, а также могли иметь общие знаки

<sup>1</sup> Полигиния — форма полигамного брака, при которой мужчина состоит одновременно в нескольких брачных союзах. Является одной из исторических форм брака.

на лице или теле. Линидж имел общую семейную собственность, которая включала в себя земельные угодья. Традиционно члены линиджа имели взаимную ответственность по выплате долгов друг друга. Линиджи и их сегменты не имели одинакового статуса и конкурировали между собой, опираясь на такие показатели как размер группы и семейного земельного владения, количество жен и наличие власти (*McIntosh* 2009: 81).

Брак в традиционном обществе йоруба представлял собой закономерный итог постепенного взросления, как для женщин, так и для мужчин. Варьировались возрастные рамки, которые определяли нормативный порог для вступления в брачные отношения. В 1939 г. нигерийский социолог Н. А. Фадипе писал, что по достижении определенного возраста никто по собственному желанию не оставался без семьи. Для мужчины этот возраст ограничен был тридцатью годами, для женщины — двадцатью пятью (*Fadipe* 1970: 65). Нижний возрастной порог для женщины обозначался началом периода полового созревания (*Ajisafe Moore* 1918: 56). Жизнь в браке рассматривалась йоруба как единственно возможная форма существования, мужчины и женщины репродуктивного возраста, как полагалось, должны были состоять в брачных отношениях. Художница Н. Дэвис-Окундайе, чье детство пришлось на конец 1950-х гг., вспоминала, что ее отца, рано овдовевшего и не желавшего вновь жениться, «многие люди считали странным». Окружение, согласно Н. Дэвис-Окундайе, искало самые разные причины подобного поведения: «Одна женщина думала, что, возможно, он импотент. Другие судачили, что у него нет денег для выплаты выкупа. Третьи утверждали, что ни одна женщина не выйдет за него, потому что он безнравственный» (*Vaz* 1994: 4).

Е. А. Аджисафе Мур отмечал, что традиционный брак у йоруба подразумевал, что молодые люди свободны в выборе своей избранницы. Данное право принадлежало именно молодым людям, а не девушкам. Основными критериями при выборе будущей супруги были финансовое положение ее семьи, отсутствие у членов семьи опасных заболеваний и вредных (у Е. А. Аджисафе Мура — «дьявольских») привычек, связь кого-либо из семьи с «ведьмовством», а также усердие и трудолюбие самой девушки (*Ajisafe Moore* 1918: 48).

Замужние женщины становились одновременно частью двух линиджей, что определяло социальное положение и статус женщин-йоруба в доколониальном Йорубаленде (*Denzer* 1994: 3). В традиционном обществе статус личности определялся положением в семье. Главы семьи, старшие члены — братья и сестры по старшинству, первая (главная) жена — занимали совершенно иное положение, чем младшие члены семьи — неженатые младшие братья, младшие жены, неженатые сыновья и т. д. (*Синицына* 1989: 42). Таким образом, брак всегда повышал социальный статус как мужчины, так и женщины.

Согласно исследованиям И. Е. Синицыной, в большинстве африканских обществ южнее Сахары брак представлял собой коллективный договор, а отношения между мужчиной и женщиной, вступающими в брак, являлись производными от договора. Поэтому брак часто рассматривается как бессрочный договор, где умерший супруг и супруга могут быть замещены прочими родственниками, когда кто-либо из родственников мужа наследует вдову (левират) или умершую жену (или бесплодную) заменяет ее родственница (сорорат) (*Синицына* 1989: 40).

Основным источником по обычному праву (в том числе брачному) у йоруба до периода колониализма является работа нигерийца Е. А. Аджисафе Мура «Законы и традиции народа йоруба», которую он начал писать в 1906 г. (*Ajisafe Moore* 1918: 6).

Среди сведений, собранных автором, есть данные о структуре семьи и полномочиях ее основных членов. Во главе каждого домохозяйства, компаунда, стоял *бале* (Bale), старший мужчина, которому должны были подчиняться все родственники и зависимые лица. *Бале* принадлежали полномочия по решению дел, касающихся членов домохозяйства. Он обладал юридическими полномочиями судить членов компаунда в рамках своих полномочий — «если дело не было связано с кем-то вне компаунда или с представителями власти» (*Ajisafe Moore* 1918: 6). *Бале* мог применять физические наказания по отношению к членам компаунда и даже изгнать из дома нарушителей его распоряжений. Власть главы семьи подчеркивалась ритуалом его утреннего приветствия: «Каждое утро все члены компаунда должны были выразить свое уважение по отношению в *бале* и его *ийале*»<sup>1</sup>. Мужчина простирались ниц перед главой домохозяйства, а женщины вставали на колени или ложились на правый бок (*Ajisafe Moore* 1918: 7), и таким образом символично они открывали ему сердце. В списке полномочий *бале* Е. А. Аджисафе Мур отдельно выделяет решение вопросов, связанных с заключением брака (*Ajisafe Moore* 1918: 7).

В работе Е. А. Аджисафе Мура в главе, посвященной положению и полномочиям *бале*, упоминается титул его жены — *ийале* (*Ajisafe Moore* 1918: 7). Однако, помимо обряда приветствия, с которым члены домохозяйства выражали ей свое уважение, более не оговаривается, какими реальными полномочиями в домохозяйстве она обладала.

Йоруба, как и многие другие народы Африки, традиционно практиковали полигамный брак в форме полигинии. Е. А. Аджисафе Мур отмечал, что «полигамия является социальным законом страны» (*Ajisafe Moore* 1918: 57), а полиандрия культуре йоруба «не известна» (*Ajisafe Moore* 1918: 57). Полигамный брак, помимо прочего, означал, что внутри одной семьи сосуществовали женщины разного возраста, что предполагало, с одной стороны, выполнение ими различных хозяйственных функций, а с другой — определяло их положение внутри семейной иерархии. Женщины внутри семьи принимали участие в дискуссиях, и чем старше была женщина, тем весомее был ее голос при принятии того или иного решения (*Sudarkasa* 1986: 95). Старшие жены были выше по статусу, и принятие новых женщин в семью осуществлялось только с одобрения более старших. Младшие жены могли выполнять различные поручения, но также и принимали помощь от старших женщин — во время родов, при уходе за младенцем и т. д. К началу 1950-х гг. положение старших жен стало меняться; они постепенно теряли свой внутрисемейный статус. Ф. А. Огундипе отмечала, что младшие жены, как правило, были лучше образованы, и девушки даже вовсе могли не стремиться к браку, довольствуясь положением подруги и принимая подарки (*Ogundipe* 2012: 204).

Полигамный брак для женщины становился стимулом к самостоятельной предпринимательской деятельности, возрастала ее личная ответственность за рожденных в браке детей. Исследователь М. К. Макинтош отмечала, что старшие жены в полигамной семье имели больше возможностей для торговли и другой деятельности, они могли возложить ответственность за выполнение хозяйственных нужд на младших жен (*McIntosh* 2009: 88). Помимо этого, старшие жены в некоторых случаях могли организовать совместный семейный труд — младших жен, рабов и других зависимых лиц — для помощи в торговле, ремесленной деятельности и т. д. (*Shields* 1997: 291). Таким образом, полигамная форма брака позволяла старшим женам скапливать опре-

<sup>1</sup> Ийале — первая и старшая жена *бале*.

деленные состояния и достигать высокого статуса в социальной иерархии. Младшие жены находились в менее выгодных условиях. Они были вынуждены трудиться больше, чем прочие члены семьи, и одновременно с этим вероятность приобретения собственного источника дохода для них была более низкой (*Boserup* 2007: 36). Женщины, которые имели свой собственный доход, обладали в семье более высоким статусом и могли участвовать в решении наиболее важных семейных вопросов. Например, вопросы, связанные с образованием детей, женщины могли решать автономно.

С полигамным браком у йоруба были связаны различные формы контроля над сексуальной жизнью супругов. Так, супруги не могли иметь сексуальных отношений в период менструации, беременности и лактации (как правило, период лактации длился около 2–3 лет) (*McIntosh* 2009: 88). Так же ограничением считалось наступление у женщины периода менопаузы. Нигерийская художница Н. Дэвис-Окундае, описывая свое детство и семейные традиции йоруба, говорила, что часто мужчины использовали факт начала менопаузы у супруги в качестве предлога для вступления в новые брачные отношения с более молодой женщиной: «Мужчины думают, что молодая женщина сделает их юными снова, и женщины просто соглашаются с этим» (*Vaz* 1994: 6).

Полигамный брак у йоруба был тесно связан с другой брачной традицией — выплатой выкупа за жену. У большинства африканских народов южнее Сахары брачный выкуп выступал в качестве правовой основы заключения брака (*Синицына* 1989: 57). Брачный выкуп рассматривался сторонами как гарантия устойчивости брака и сохранения родственных отношений между двумя семьями. Согласно Е. А. Аджисафе Муру у йоруба основу выкупа составляли *идана* (*Idana*) — платы родителям жены. Брачные выплаты зависели от общественного положения женщины, и вместе с тем, ее статус в дальнейшем был напрямую связан с размером выкупа, который был за нее дан. Е. А. Аджисафе Мур также отметил в качестве критериев для женщины, повышающих размер брачного платежа — наличие аристократических связей и внешнюю красоту (*Ajisafe Moore* 1918: 57). Одна из пословиц йоруба гласила: «Все, что человек сможет отдать, он отдаст за выкуп» (*Ajisafe Moore* 1918: 57).

Большое значение в культуре йоруба уделялось вопросу нравственности и целомудрия будущей супруги. Н. А. Фадипе описал свадебную традицию, согласно которой на утро после первой брачной ночи жених отправлял родителям невесты калebas<sup>1</sup> со свернутой простыней в подтверждение целомудренности новобрачной (*Fadipe* 1970: 84). Данная традиция была весьма распространена в конце 1930-х гг., в том числе среди представителей местной образованной элиты. В 1939 г. Акинпелу Обисесан<sup>2</sup> записал в своем дневнике о том, что на следующее утро после свадьбы его дочери Ядесолы «жених отправил новости о добродетельности жены с тканью, свидетельствующей о девственности, и деньгами» и «в дом ворвалась радость» (*Adeboye* 2006: 15).

Женщина, которая вышла замуж, селилась вместе со своим мужем в отдельной секции семейного компаунда, обычно занимавшей несколько комнат или небольшой дом внутри компаунда, который пара делила с другими членами большой семьи (*Fadipe* 1970: 132). Члены семьи имели свои отдельные комнаты. В полигамных семьях каждая жена имела свою собственную комнату, как и муж, который каждую

<sup>1</sup> Калebas — сосуд из высушенных плодов тыквы (в основном бутылочной тыквы) или калebasового (горляноквого) дерева (кресченции).

<sup>2</sup> Обисесан Акинпелу (1889–1963 гг.) — нигерийский предприниматель, политик, мемуарист.

ночь проводил с одной из жен, чтобы дать каждой равные шансы забеременеть. Открытое пространство компаунда использовалось для приготовления пищи, занятий ремеслом, содержания куриц и коз (*McIntosh* 2009: 82). М. К. Макинтош отмечала, что приготовление пищи не регламентировалось традицией; в некоторых компаундах женщины готовили совместно, в других — каждая женщина готовила отдельно для себя и своих детей (*McIntosh* 2009: 263).

Важнейшие решения, касающиеся отдельной семьи или всего компаунда, как правило, принимались старшими мужчинами, однако они должны были советоваться с главными в группе женщинами. На протяжении XIX в., когда многие хозяйства были разрушены в результате многочисленных войн, миграций, угона в рабство, старшие женщины достигали чрезвычайно высокого положения в своих семьях, особенно в периоды отсутствия старших мужчин. Старшие члены семьи несли ответственность за поведение тех, кто был ниже их в системе патриархальных родственных отношений: мужья отвечали за поведение жен, отцы за поведение детей, старшие братья и сестры за поведение младших (*Shields* 1997: 289).

В культуре йоруба существовали определенные обычаи и особая культура в общении супругов между собой. Так, например, жена при встрече мужа должна была поклониться ему или присесть, а при обращении использовать специальные термины, замещающие имя собственное. Романтическая любовь не была основой для брака в культуре йоруба; муж и жена не рассматривались как партнеры и близкие друзья. Воспитанная в традиционной культуре Ф. А. Огундипе, будучи школьницей, изучала пьесы У. Шекспира, и романтические отношения героев его произведений вызывали у девушки недоверие — ее мучил постоянный вопрос, как могут полюбить друг друга два человека, если они совершенно не знакомы. Для Ф. А. Огундипе единственно понятной была влюбленность Виолы в герцога Орсино, т. к. «она знала его довольно долго» (*Ogundipe* 2012: 250). Большую долю скептицизма мемуаристка испытывала к влюбленности Оливии к молодому пажу<sup>1</sup>, которого героиня, согласно пьесе, встретила лишь единожды. С недоверием была прочитана и трагедия «Ромео и Джульетта»: девушка задавалась вопросом о том, «действительно ли существует такая любовь за пределами Африки?» (*Ogundipe* 2012: 252). Для йоруба, согласно Ф. А. Огундипе, подобная романтическая влюбленность с первого взгляда оставалась непонятной: отношения будущих супругов в традиционной культуре основывались на продолжительном знакомстве и привязанности.

Согласно Е. А. Аджисафе Муру «в обычном праве (йоруба) развод не допускается» (*Ajisafe Moore* 1918: 54). Развод означал разрыв уз между семьями, в него вовлекались многие родственники, старейшины родовых групп, и он неизбежно затягивался из-за имущественных споров (*Синицына* 1989: 105). Историк С. Джонсон описал развод у йоруба как «как очень редкое явление», которое «практически можно признать несуществующим» (*Johnson* 1960: 116). Тем не менее он признавал, что практика была разнообразной, и перечислил причины, которые могли служить причиной разрыва семейных отношений. Среди причин, по которым мужчина мог развестись с женщиной, С. Джонсон назвал адюльтер с кровным родственником мужа, клеptomанию, неоднократное банкротство, угрожающее семье (*Johnson* 1960: 116). Женщина, согласно С. Джонсону, могла спровоцировать развод только в случае крайней жестокости со стороны мужа (*Johnson* 1960: 116).

<sup>1</sup> Персонажи пьесы У. Шекспира «Двенадцать ночей».



Иногда семейные проблемы могли спровоцировать физическое насилие в семье, несмотря на то, что традиции йоруба не оправдывали подобное поведение в семейной жизни. Проблемы сексуальной жизни пары или иные серьезные семейные противоречия, как правило, разрешались при помощи старших членов линиджа, как мужчин, так и женщин.

Применение мужчиной физической силы допускалось в некоторой степени, если это полагалось необходимым для установления порядка в семье. Анна Хиндерер, проживавшая в Йорубаленде на протяжении семнадцати лет, в своих мемуарах, относящихся к периоду 1860-х гг., описывала следующую ситуацию. К Анне обратилась женщина за медицинской помощью: ее сильно избивал муж. На вопрос и возмущение Анны, почему мужчина поступает подобным образом, он ответил: «Белые люди не понимают суть супружеских ссор. Я говорю Вам, в этой стране, если мужчина не будет бить женщину сейчас или потом, она перестанет его уважать совсем, ничуть не будет его уважать» (*Hinderer 1877: 225*).

Если ссоры были частым явлением, жена могла уйти от своего мужа и вернуться в дом родителей. Некоторое время, до восстановления прежних отношений, пара могла жить отдельно. Когда попытки воссоединения не приносили никакого успеха, то раздельное проживание становилось постоянным состоянием. Развод как официальная судебная процедура в традиции йоруба не существовал (*Fadipe 1970: 92*). Женщина, которая уходила из семьи, могла остаться у своих родителей или жить самостоятельно за счет собственных доходов, не объявляя официально расторжение отношений с супругом. Мужчина мог жениться по собственному желанию так часто, как того желал бы, без каких-либо ограничений и официального расторжения предыдущих брачных отношений. Независимо от того, кто становился инициатором распада семьи, за мужчиной всегда оставался исключительное право оставить всех своих детей в своем доме (*McIntosh 2009: 90*). Согласно С. Джонсону: «Разведенная женщина никогда не может вновь выйти замуж или каким-либо законным образом перейти под покровительство другого мужчины; отсюда происходит выражение «никто не может наследовать вдову живого мужчины» (*Johnson 1960: 116*).

Немного сведений осталось об эмоциональных отношениях в полигамных семьях йоруба. Ф. А. Огундипе, вспоминая о брачных традициях в небольшом городе Эса-Оке, штат Осун, в конце 1920–1930-ые гг., писала о том, что большинство семей были полигамными, а «ревность женщин рассматривалась сродни греху» (*Ogundipe 2012: 292*). В семейном нарративе писательницы Лолы Шонейин<sup>1</sup> сохранилась история об ее бабушке и дедушке по материнской линии, родившихся на рубеже XIX–XX вв. Абрахам Олайнка Окупе, происходивший из семьи традиционной аристократии Иперу (штат Огун), получил начальное образование в миссионерской школе, был выпускником престижной средней школы Колледж Уэсли в Дублине. В Ибадане А. О. Окупе окончил курсы подготовки учителей и женился на Джоладе, учительнице. Их брак стал, согласно Л. Шонейин, счастливым — муж был участлив в помощи и воспитании двух детей (*Shoneyin 2010*). Вынужденный принять титул обы Иперу, А. О. Окупе женился еще на четырех женщинах, которые впоследствии родили ему детей. Семейная хроника сохранила историю Джоладе

<sup>1</sup> Шонейин Лола (р. 1974 г.) — нигерийская писательница. Автор романа «Секретная жизнь жен Баба Сеги», опубликованного в Великобритании и получившего большое количество наград. В основе романа лежит семейный нарратив об А. О. Окупе.

Окупе как обманутой своим мужем женщины, которая держала на него обиду всю оставшуюся жизнь: для нее единственно приемлемым был моногамный брак, полигамию она рассматривала как предательство (*Shoneyin* 2010).

В традиционном обществе йоруба вдова обычно оставалась в семье и в компании своего умершего мужа. Обычаи относительно вдовства различались между разными регионами Йорубаленда, но в некоторых частях западного и центрального регионов, вдова носила траур на протяжении трех месяцев после смерти мужа. В этот период ей запрещалось покидать стены своего дома, мыться, заплетать волосы, а также менять одежду (*Johnson* 1960: 76). Впоследствии такие женщины, в случае, если они могли иметь детей, выходили замуж повторно за одного из ближайших родственников умершего мужа. Подобная практика левирата гарантировала, что вдова и ее потомство останутся частью семьи. Левират решал вопрос экономической поддержки женщины и ее детей, позволял сохранить семейную преемственность, а также избежать впоследствии риска кровосмешения между близкими родственниками, в случае если ребенок покидал компаунд (*McIntosh* 2009: 93).

Вступление женщины в брак в культуре йоруба в доколониальный период являлось способом расширения возможностей. Она, сохраняя сильные связи со своей собственной семьей, так же становилась частью семьи своего мужа. Подобная связь, например, расширяла ее возможности в торговой деятельности, которую женщина могла осуществлять между двумя сообществами (*Barnes* 1990: 252).

### Источники и материалы

- Ajisafe Moore* 1918 — *Ajisafe Moore E. A.* Laws and Customs of the Yoruba People. Abeokuta, 1918. 87 p.
- Fadipe* 1970 — *Fadipe N. A.* Sociology of the Yoruba. Ibadan, 1970. 354 p.
- Hinderer* 1877 — *Hinderer A. M.* Seventeen Years in the Yoruba Country: Memorials of Anna Hinderer, wife of the Rev. David Hinderer. London, 1877. 344 p.
- Johnson* 1960 — *Johnson S. A.* History of the Yorubas: from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate. Lagos, 1960. 684 p.
- Ogundipe* 2012 — *Ogundipe P. A.* Up-Country Girl: A Personal Journey and Truthful Portrayal of African Culture. Bloomington, Indiana, 2012. 340 p.
- Shoneyin* 2010 — *Shoneyin L.* Polygamy? No thanks // The Guardian. 03.2010 <https://www.theguardian.com/world/2010/mar/20/polygamy-nigeria-abuja-tradition> (дата обращения: 11.06.2024).
- Vaz* 1994 — *Vaz M. K.* The Woman with the Artistic Brush: A Life History of Yoruba Batik Artist Nike Okundaye. London, 1994. 137 p.

### Научная литература

- Коннел Р.* Гендер и власть: общество, личность и гендерная политика. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 432 с.
- Ольдерогге Д. А.* Эпигамия. М.: Наука, 1983. 280 с.
- Синицына И. Е.* Человек и семья в Африке. М.: Наука, 1989. 311 с.
- Френкель М. Ю.* Общественная мысль Британской Западной Африки во второй половине XIX в. М.: Наука, 1977. 295 с.
- Adeboye O. A.* Diaries as Cultural and Intellectual Histories: Some Examples from Twentieth-Century Yorubaland // Yoruba Identity and Power Politics / ed. by T. Falola and A. Genova. Rochester NY: University of Rochester Press, 2006. P. 74–95.
- Barnes S. T.* Ritual, Power, and Outside Knowledge // Journal of Religion in Africa. 1990. Vol. 20. Fasc. 3. P. 248–268. <https://doi.org/10.2307/1580886>

- Boserup E. *Woman's Role in Economic Development*. New York: Routledge, 2007. 306 p.
- Denzer L. Yoruba Women: A Historiographical Study // *The International Journal of African Historical Studies*. 1994. Vol. 27. №1. P. 1–39. <https://doi.org/10.2307/220968>
- Galletti R., Baldwin K. D. S., Dina I. O. *Nigerian Cocoa Farmers: An Economic Survey of Yoruba Cocoa Farming Families*. Oxford: Oxford University Press, 1956. 774 p.
- Mann K. *Marrying Well: Marriage, Status, and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos*. New York: Cambridge University Press, 1985. 194 p.
- Mann K. Marriage Choices among the Educated African Elite in Lagos Colony, 1880–1915 // *The International Journal of African Historical Studies*. 1981. Vol. 14. № 2. P. 201–228. <https://doi.org/10.2307/218043>
- McIntosh M. *Yoruba Women, Work and Social Change*. Bloomington: Indiana University Press, 2009. 336 p.
- Shields F. *Palm Oil and Power: Women in Era of Economic and Social Transition in 19<sup>th</sup> Century Yorubaland (South-Western Nigeria)*. PhD Dissertation. Stirling. 1997. 321 p.
- Sudarkasa N. The Status of Women in Indigenous African Societies // *Feminist Studies*. 1986. Vol. 12. № 1. P. 91–103. <https://doi.org/10.2307/3177985>
- Sudarkasa N. Female Employment and Family Organization in West Africa // *New Research on Women and Sex Roles* / ed. by D. McGuigan. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Continuing Education of Women, 1975. P. 49–64.

## References

- Adeboye, O. A. 2006. Diaries as Cultural and Intellectual Histories: Some Examples from Twentieth-Century Yorubaland. In *Yoruba Identity and Power Politics*, ed. by T. Falola and A. Genova. Rochester NY: University of Rochester Press. 74–95.
- Barnes, S. T. 1990. Ritual, Power, and outside Knowledge. *Journal of Religion in Africa* 20 (3): 248–268. <https://doi.org/10.2307/1580886>
- Boserup, E. 2007. *Woman's Role in Economic Development*. New York: Routledge. 306 p.
- Connell, R. 2015. *Gender i vlast': obshchestvo, lichnost' i gendernaia politika* [Gender and Power. Society, the Person, and Sexual Politics]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 432 p.
- Denzer, L. 1994. Yoruba Women: A Historiographical Study. *The International Journal of African Historical Studies* (27)1: 1–39. <https://doi.org/10.2307/220968>
- Frenkel, M. Yu. 1977. *Obshchestvennaia mysl' Britanskoi Zapadnoi Afriki vo vtoroi polovine XIX v.* [Social thought of British Western Africa in the Second Half of the 19th Century]. Moscow: Nauka. 295 p.
- Galletti, R., K. D. S. Baldwin, and I. O. Dina. 1956. *Nigerian Cocoa Farmers: An Economic Survey of Yoruba Cocoa Farming Families*. Oxford: Oxford University Press. 774 p.
- Mann, K. 1985. *Marrying Well: Marriage, Status, and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos*. New York: Cambridge University Press. 194 p.
- Mann, K. 1981. Marriage Choices among the Educated African Elite in Lagos Colony, 1880–1915. *The International Journal of African Historical Studies* 14(2): 201–228. <https://doi.org/10.2307/218043>
- McIntosh, M. 2009. *Yoruba Women, Work and Social Change*. Bloomington: Indiana University Press. 336 p.
- Olderogge, D. A. 1983. *Epigamiia* [Epigamy]. Moscow: Nauka. 280 p.
- Sinitsyna, I. E. 1989. *Chelovek i sem'ya v Afrike* [Man and Family in Africa]. Moscow: Nauka. 311 p.
- Shields, F. 1997. *Palm Oil and Power: Women in Era of Economic and Social Transition in 19th Century Yorubaland (South-Western Nigeria)*. PhD diss., University of Stirling. 321 p.
- Sudarkasa, N. 1986. The Status of Women in Indigenous African Societies. *Feminist Studies* 12(1): 191–103. <https://doi.org/10.2307/3177985>
- Sudarkasa, N. 1975. Female Employment and Family Organization in West Africa. In *New Research on Women and Sex Roles*, ed. by D. McGuigan. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Continuing Education of Women. 49–64.

## ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/210-225

Научная статья

© М. А. Андрюнина

### ПУТЬ ПОСЛЕДНИЙ, ПУТЬ БЕЗВОЗВРАТНЫЙ И ВОСКРЕСЕНИЕ: ДОРОГИ ДУШИ И ТЕЛА В СЛАВЯНСКОЙ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ: ПУТЬ ДУШИ

*После распада единства тела и души с наступившей смертью, душа какое-то время находится рядом с телом, путешествует по мирозданию и посещает родное жилище, сперва находясь в нем постоянно, потом все реже возвращаясь в него, переходя на его периферию, все дальше переселяясь в иной мир, постепенно становясь одним из предков. Если путь тела на кладбище должен быть безвозвратным и окончательным, душа, наоборот, возвращается домой на поминки, где происходит раздел доли между живыми и умершими, поддерживается взаимовыгодное общение двух миров; она посещает близких по весне, когда души вместе с вернувшимися птицами и ожившими растениями наполняют природу. Окончательное возвращение души достигается ее переселением в новое живое существо, младенца, зверя, птицу или даже дерево. Именно этим различаются пути погребальной и поминальной обрядности, часто предназначенные для разных членов метафизического единства человеческого существа, тела и души.*

**Ключевые слова:** душа, тело, смерть, путь, похороны, переворачивание, поминки, реинкарнация

**Ссылка при цитировании:** Андрюнина М. А. Путь последний, путь безвозвратный и воскресение: дороги души и тела в славянской погребальной обрядности. Часть вторая: путь души // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 210–225.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/210-225

Original Article

© Maria Andrunina

### THE LAST JOURNEY WITH NO RETURN AND RESURRECTION: DIFFERENT WAYS OF BODY AND SOUL IN SLAVIC FUNERAL RITE. PART TWO: THE ROUTE OF THE SOUL

*After death dissolves the soul-body union, the spirit lingers some time near the forsaken body, travels around the universe and visits the home occasionally. First, it*

---

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](mailto:mary-andr@mail.ru)

*persistently stays at home, but with time it comes back less and less often, moves to the periphery of living space, coming farther and farther to the world of the dead, and eventually becomes one of the ancestors. The journey of the corpse to the cemetery also shared with the soul must be without return, transgressed by no one, and different from the roads of living thus preventing death from returning. On the contrary, the soul of the dead is expected to return to take part in remembrance rites, where the fates and shares of the living and the dead are measured and divided and mutually beneficial communication is held. In spring souls of the departed also visit the living relatives, coming back from the dead with the waking nature, returning birds, and reviving herbs. The ultimate return of the soul comes with the reincarnation to a newborn baby, young animal, bird, or even tree. That is the crucial difference between the roads of funeral and remembrance rites designed for various parts of personal metaphysical union: the soul and the body.*

**Keywords:** *soul, body, death, way, funeral, remembrance, inversion, reincarnation*

**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](mailto:mary-andr@mail.ru)

**For citation:** Andrunina, M. A. 2025. The Last Journey with no Return and Resurrection: Different Ways of Body and Soul in Slavic Funeral Rite. Part Two: The Route of the Soul. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 210–225.

Тема странствия души на «тот свет» охватывает всю погребальную и поминальную обрядность, зачастую начинаясь раньше ее: уже приметы смерти побуждают человека начать подготовку к этому пути, а агония знаменует выход в дорогу. Символический ряд примет и предвестий смерти насыщен образами дороги и странствия: «Всяко показываеца: птічка посту́кае, а то так посту́кае, не відно: «Собира́йся ў даро́гу». Там дом (туй сывет), а ё́то го́сти» (Верхний Теребежов, столин., брест.) (ПА); сон о сборах в дорогу предвещает смерть (полес.) (Конобродська 2007: 55); если больной говорит в бреду о дороге, лошадях и конной упряжи, то он умрет (бел.) (Никифоровский 1897: 279); смерть больному предвещает проторенная женщинами тропинка к его дому (рус.) (РПП: 402). В подблюдных песнях смерть иногда загадывается через символику пути: «На пороге сижу, всё дороги гляжу» (рус. смол.) (СМЭС 1: 668). При заколачивании гроба в Полесье причитали: «<...> Да куда ж ты уезжа́ешь, / Да куда ж ты захова́исси? <...>» (Выступовичи, овруч., житомир.) (ПА). В польской погребальной песне «ubity gościniec» [проторенная дорога] — дорога умершего на «тот свет» (Adamowski 1999: 166), в русских причитаниях говорится: «Куда снарядилась, куда сокрутилась, Моя красна красигорка? Во котору путь-тропу, широку дороженьку?» (Невская 1990: 137).

Представления о пути души в мир иной широко отражены в погребальной терминологии, например: *к выходу* ‘к смерти’, *подорожник* ‘кусок холста, который дается первому встречному на похоронах’ (рус. костром.) (Невская 1980: 229), *подорожная* ‘молитва, которую кладут в гроб’ (рус. урал.) (СД 4: 359); *брód* (полес.) (ПА), *на дорози, на дороги* (полес.) (Конобродська 2007: 61) ‘агония’; агонизирующий *брэ́дэ-ть*, «В даро́гу (собрался)» (Бельск, кобрин., брест.), «Сабира́ецца в даро́гу», «Идэ́ в даро́гу», «Збира́ецца у паслё́дни пуць» (Туховичи, ляхович., брест.), «Иде у опо-

кóйство, у дáльнуюю путь» (Курчица, новоград-волын., житомир.), «Ў сво́ю дорóгу ўбiра́еца» (Замошье, лельчиц., гомел.), «На дорóзе, кáжуть» (там же), «Кáжуть шчо людýна збыра́ецца в дорóгу» (Забужье, любомл., волын.), «кáжуть у нас, што ў дорóгу собираеца» (Копачи, чернобыл., киев.) (ПА); *е на п́тя* ‘агония’, *п́тник* ‘покойный’, ‘обрядовый хлеб на похоронах’, *п́тнина* ‘поминальный хлеб’, ‘свеча на гробе’; ‘деньги, которые бросают в могилу’, *п́тнинка* ‘булочка на похоронах’, *п́тненци* ‘полотенца, раздаваемые на погребении’, *п́тнице* ‘одежда покойного, которую кому-либо отдают’ (болг.) (Седакова 2004: 229). Во время агонии старались не шуметь, чтобы не помешать душе выйти из тела и уйти в потусторонний мир, что также выражалось через термины дороги и путешествия: женщина, которой «перебили смерть», жалуется «<...> Ну, чаго ж вы мяне ад зялёнай дарожкі адвялі? Я ж ішла па зялёнай дарожцы, гэтак мне добра было» (ТМКБ 2: 377).

Идея смерти как выхода человека из пространства живых воплощалась в таких приемах облегчения агонии как вынесение, выведение человека из дома (полес.) (Конобродська 2007: 76), в Белоруссии и в Польше умирающего укладывали вне дома в хозяйственных помещениях (на гумне, в хлеву и пр.). Открывание в этой ситуации всех локусов, имеющих значения выходов из дома (дверей, окон, дымохода) помогали умирающему скорее покинуть дом, а душе — тело. Для облегчения агонии человека могли сажать или укладывать на пороге, символически указывая ему на первый этап обрядового пути: «Лежаў, лежаў, а тады кáжэ: <...> «Пасади на парóжэк» — и лёг на лóжок и тады памёр» (Ровбицк, пружан., брест.) (БФЭЛА).

Некоторые элементы снаряжения покойника были призваны облегчить ему дорогу на «тот свет», одновременно показывая, что он мыслился как длинное и трудное путешествие во мраке: умершего обували в льняные самодельные тапочки или лапти «полегче, пореже, чтоб легче идти» (рус. смол., псков., костром.) (Листова 1993: 54); в Белоруссии в гроб клали восковую свечу, чтобы она освещала умершему дорогу на страшный суд (ППГ:131). В Кракове говорили, что «душа умершего идет тернистой дорогой, полной крутых скал через разные края, до чистилища она спускается через глубокий колодец» (Biegeleisen 1930: 77).

В качестве символов пути могли выступать некоторые предметы, в первую очередь, нитки и полотно, а иногда еще волосы. В Полесье «Кладу́ть пад пóяс палатéнца — шоб утираўся, пад бок палатно́ — это ягó дарóга б́дэ — пад бок надо бéлое кла́сть» (Присно, ветков., гомел.) (ПА); «И хоть кисей, хоть полотно́ нóвое (кладут в гроб сверху, накрывая покойника): душа б́дет переплыва́ть через э́то полотно́» (Челхов, климов., брян.) (ПА), в Белоруссии клали покойника на застеленную полотном лавку «Ето шчытаецца, ложка́ца на дарогу, чалавеку сцеля́ць дарогу» (Левки, стародорож., мин.) (ПМА). В Архангельской области в гроб клали обрез ткани, «чтобы на тот свет дорожка ровной была» (Добровольская 2005: 109). Наоборот, перепутанность, связанность символизировавших путь предметов могла мешать умершему достичь «того света»: в Полесье говорили, что «Нэ мо́жна ничо́го в́шытого хорон́ить, бо б́дэш на том св́ти плута́ть» (Журба, овруч., житомир.) (ПА); «<...> ў дярэ́ўне пакóйник, то́жэ не начина́й снаваць, не засно́вывай дарóгу»<sup>1</sup> (Золотуха, калинкович, гомел.) (ПА). На западной Украине все кровные родственники умершего расплетали волосы до похорон, «чтобы умершему не была заплетена дорога на тот свет» (черновиц.) (Гнатюк 1912: 233).

<sup>1</sup> Те же запреты касались поминальных дней (см. далее).

Как символ дороги также могли осмысляться половицы в доме (рус.), поэтому умирающих и покойников старались положить вдоль них: в Заонежье для ускорения смерти умирающего клали вдоль половиц на пол, застеленный соломой (Логинов 1993: 130); покойников клали вдоль половиц (рус.) (Байбурин 1983: 179) и никогда — поперек матицы (рус. смол.) (СМЭС 2: 26).

Путешествие души имеет множество этапов: сначала она покидает тело и родной дом, согласно различным представлениям, видит ад и рай, но до погребения не покидает тело надолго и не уходит далеко (Толстая 2008: 380–421). Согласно множеству поверий, до погребения душа умершего находится в доме рядом с телом: «Po śmierci człowieka, dusza wychodzi z ciała i staje po prawej stronie, i dotąd tam stoi, dopóki nie pogrzebią trupa» [После смерти человека душа выходит из тела и становится с правой стороны, и стоит там до тех пор, пока тело не похоронят] (ZWAK 1878: 127). Находящаяся в доме душа умершего может быть невидимой, проявлять себя разными звуками, либо принимать облик некоторых живых существ: «И яна ўсё чуе, што мы плачэм, толька яна ужэ не можэ, сказаць не може нічога, тагда гавораць, што ана ўсё чуе, ўсё знае, і яна плачэ разам з намі, душа. Вот такое» (Терасполь, случ., мин.) (ПМА); «Дух прыходзіць, душа што выходзіць, іх увидзець нельзя. Ані ўсё слышаць, а мы ж не слышым. Бывае, што кажуць, што загробная жыцця ёсць. Душа выходзіць, значыць што-та ёсць, патаму што бываець, умер і што-та дома сьніцца і видно, што хто-та ходзіць па хацэ, і чутна, хто-та ёсць, душа» (Славинск, случ., мин.) (ПМА); «Юн ходзе по всюю хацэ, мой мужык памьёр, дак гдзе-та часоў в дванаццаць у серванце чашкі дзын-дзын-дзын. Чаго ані дзын-дзын-дзын? Ето юн быў. Ета да сарака днёй у хацэ» (Лядно, случ., мин.) (ПМА); «Где какая муха пролётит, [говорят]: вот душа лятае. <...> Просто муха, матылёк [пролетит, говорят]: от душичка его летает» (Хоробичи, городнян., чернигов.) (ПА). По разным представлениям, душа находится рядом с телом до заупокойного колокольного звона, до перехода погребальной процессии через ворота кладбища, до заколачивания гроба, до засыпания могилы землей (пол., з.-укр.).

Предполагалось, что душа умершего обязательно должна была принимать участие в погребальном шествии<sup>1</sup>: «Як умрэ мерэц, везўт ёго — за йім душá пла́че, идэ за йім і пла́че, шо она́ без тэ́ла оста́еца» (Чудель, сарнен., ровен.) (ПА), «Идзёць (душа за гробом), ето гавораць, што душа сыледом идзе» (Терасполь, случ., мин.) (ПМА). Душа умершего может быть невидимой, стоять с правой стороны от тела (пол. добжин.) (ZWAK 1878: 127) или идти следом за гробом, поэтому участникам процессии нельзя находиться слишком близко к возу с телом (пол. кашуб.) (Sychta I: 205). Иногда встречаются представления, что душа умершего может на время вселяться в коня, везущего гроб: в Витебской губ. считали, что душа «припадаиць» в лошадь, поэтому после похорон ее отводили на гумно на три дня и не использовали в сельскохозяйственных работах, «чтобы не томиць души нябожыка» (ППГ: 119; Седакова 1990: 57–58). В Польше, если кладбище было недалеко, возница не садился на воз, а вел коня за узду «bo to ulga dla zmarłego» [так легче умершему] (КРАЕ: 135); коня, везущего гроб, запрещено погонять кнутом, иначе в поле семьи умершего не уродится лен (пол.) (Fischer 1921: 286), «uderzył duszyczkę lecącą nad wozem» [ударил душичку, летящую над возом] (пол. сандомер.) (Kotula 1962: 142).

<sup>1</sup> См. первую часть статьи «Путь последний, путь безвозвратный и воскресение: дороги души и тела в славянской погребальной обрядности. Часть первая: путь тела».



Присутствие души покойника в процессии было гарантией успешного преодоления «разлома» в мире, созданного смертью, поэтому предпринималось множество ритуальных действий, чтобы заставить душу двигаться вместе с процессией на кладбище, а не оставаться в доме (напр.: стукание гробом о порог, провожание умершего с поминальной пищей, символический раздел доли, открывание окон и дверей и пр.). Медленный ритм движения погребального шествия и многочисленные остановки помогали душе умершего успевать за процессией, не задерживаться ни в каком локусе домашнего или природного пространства. В Польше известен обычай в начале пути на кладбище троекратно трогаться с места и останавливать воз, это делалось для того, чтобы душа успела сесть на гроб, а не осталась бы дома пугать его обитателей (Малопольша и Силезия) (КРАЕ: 132–133). Погребальная процессия должна была остановиться в определенных местах (на перекрестках, границах, мостах) и только после молитвы, жертвы и подобных обрядов снова трогаться с места для того, чтобы предотвратить возвращение души покойника в свой дом (пол. силез. и др.) (*Biegeleisen* 1930: 207). Те же мотивировки были и у противоположных действий: верили, что погребальная процессия не должна останавливаться, иначе произойдет смерть в том селе и в том доме, где она задержалась (пол. мазовец.) (*Kolberg* 41: 398). С другой стороны, движение с большей скоростью, чем у процессии, также оценивалось негативно: запрещено обогнать ее на коне, иначе в деревне случится большое несчастье (бел. пин.) (*Булгаковский* 1890: 186).

На похоронах в могилу помещали или оставляли сверху предметы, призванные облегчить умершему дорогу на «тот свет»: носилки, на которых несли гроб, сани (в.-слав.) (СД 3: 268). По древнерусским свидетельствам, в могилу вместе с умершим полагались сплетенные из ремней лестницы (возможно, для влезания на «тот свет», который часто помещался наверху горы или дерева): «И по мертвыхъ ременныя плетенія древолазныя съ ними въ землю погребаяуще» (*Афанасьев* 1995 1: 64). У восточных славян было принято на некоторое время оставлять на могиле сани (СД 3: 268) и носилки для несения гроба (рус. заонеж.) (*Логинов* 1993: 164); в Заонежье и во Владимирской области — полотенца и холсты, на которых спускали гроб в могильную яму. Такие холсты и полотенца воспринимались как символ дороги, пути в потусторонний мир, который начинался в открытой могиле: «Опускали на полотенцах. Дорога шире будет, а если на веревках — то еще ноги спутает», «Полотенце это дорога. По широкой дороге покойнику легче туда перейти. <...>» (рус. заонеж.) (*Логинов* 1993: 163); на похоронах полотенца дарили тем, кто опускал гроб, чтобы они молились о благополучной переправе умершего на тот свет (рус. заонеж.) (*Логинов* 1993: 164). Во Владимирской области в могилу бросали «<...> полотенце — чтоб реку огнену перейти, а если нет полотенца — катушку ниток перекинут через могилу, чтоб по нитке перешел» (рус. владимир.) (*Добровольская* 2005: 109).

Путь погребальной процессии оказывается однонаправленным, непрерывным или со множеством остановок, которые должны были обеспечить следование души за телом в потусторонний мир, заново разделить миры живых и мертвых, наделить умершего его долей имущества, чтобы она не имела претензий и не возвращалась за своим, очиститься от всего связанного со смертью, предотвратить ее возвращение в село. Поэтому движение в обратном направлении, навстречу процессии повсеместно воспринималось как недопустимое, опасное, как тревожный прогностический знак, также как и движение наперерез. В поверьях и запретах, касающихся движения погребальной процессии часто можно встретить идею «смерти», которая будто бы

является отличной от тела умершего и его души сущностью, которая может снова вернуться в село при нарушении традиции.

Очень часто встречаются запреты идти или ехать навстречу погребальной процессии. Встретив в дороге погребальную процессию, польский крестьянин оценивал любую работу, которой он в тот момент занимался, как напрасную: везущий, например, навоз должен был выбросить его с воза в том самом месте, где ему повстречался гроб, вернуться домой и уже в этот день не браться ни за какую работу (хелмин.) (*Kolberg* 33: 186). Мотивировки этого запрета в большинстве случаев были основаны на опасности повторения смерти: если кто-то едет навстречу погребальной процессии, его следовало развернуть, иначе он снова привезет смерть в селение (пол. мазов.) (*Dworakowski* 1935: 154); верили, что встреча с процессией в последней деревне на пути ее следования на кладбище предвещает смерть в этом населенном пункте, «так как смерть пересела на встречный воз и будет искать новую жертву» (пол. мазов.) (*Kolberg* 27: 150); встреча с процессией предвещает смерть встретившему либо другому человеку в селе (пол., бел., з.-рус., серб.) (СД 4: 311). В некоторых случаях по ранней или более поздней встрече с процессией предсказывали время следующей смерти: «Tutaj na przykład jak ciało na droge wyszło i jak nadjechał z naprzeciwko samochód, ale w bliskim, dopiero co wyjechał i już nadjechał ten samochód, to prędko ktoś umrze. A jak w dłuższej to później. <...>» [Тут, например, как тело на дорогу вывезли, и если сразу навстречу едет машина, только что выехали и сразу едет машина, то скоро кто-то умрет. А если не сразу [встретили], то позднее [смерть будет] <...>] (поляки на Буковине) (*Stefaniuk* 2005: 86).

Запрет оглядываться назад относился как к участникам погребального шествия, так и ко встречным, переживающим проход провожающих с гробом. Нарушение данного запрета также предвещало быструю смерть: в Люблине считали встречу с процессией в дороге дурным знаком и запрещали оглядываться ей вслед, «чтобы не навлечь на себя большего несчастья» (*Biegeleisen* 1930: 83), провожая покойника в последний путь, нельзя было оглядываться, иначе в этой деревне вскоре кто-то еще помрет (бел.) (*Кухаронак* 1990: 224), везущий умершего возница не должен был оглядываться, иначе умрет кто-то из родственников покойника или даже вся его родня (пол. мысл.) (*Biegeleisen* 1930: 84); если оглянется конь, запряженный в катафалк, то снова в селе случится смерть (пол.) (*Biegeleisen* 1930: 11, 84). Уходящие домой провожающие после одной из прощальных остановок не должны были оглядываться, иначе умерший по ночам будет приходить и пугать нарушителя запрета (пол. ленчиц.) (*Kolberg* 22: 40). Русские и полешуки с кладбища уходили, не оглядываясь (ППГ: 151; *Логинов* 1993: 5); не оглядывались и не останавливались, «чтобы не догнал покойник» (рус. помор.) (*Логинов* 1993: 5).

Дорогу перед погребальным шествием нельзя пересекать (полес., рус. смолен., серб. драгач., макед. велес.) (СД 3: 311), а следовало дожидаться за забором ее прохода, иначе в селе умрет еще кто-нибудь (пол. белосток.) (ППГ: 155) или умрешь сам (рус., макед.) (СД 3: 311); «Калі несўць пакойніка, прахадіць дарогі незя» (Грабовка, гомел., гомел.) (ПА); «U nas to sie mówi, że to wyjadzie sie ze zmarłym z domu i na drodze przejedzie jakaś fura, coś maszyna coś, to sie zdyba tak predko z czymś, to wtedy mówio, że będzie jakiś zmarły, drugi będzie» [У нас говорят, что как выедут с умершим из дома и дорогу переедет какая-нибудь фура или машина, если скоро встретишься с чем-нибудь, то говорят, что будет другой покойник] (поляки на Буковине) (*Stefaniuk*

2005: 86). Если пересечь дорогу покойнику, то на лице у нарушителя или на морде у его коня вырастет опухоль, нарост (рус. белгород.) (*Гнатюк* 1912: 413). Пересечение дороги связано с ее символическим «закрытием», поэтому на Украине по возвращении с кладбища трижды перебежали дорогу туда и обратно, чтобы покойник не возвращался в село (СД 1: 146). Ту же семантику имеет обычай выгонять домашних животных из помещения, где находится покойник, чтобы кот или собака не смогли перескочить через умершего или пройти под его ложем, иначе покойник не уйдет на «тот свет» и будет «ходить» (пол.) (*Biegeleisen* 1930: 163).

Идея невозвратности прослеживается в комплексе предпринимаемых в погребальной обрядности ритуальных действий с иным вектором: движении наоборот, по кругу, переворачивании, которые были призваны запутать душу умершего и смерть, затруднить им обратный путь в человеческий мир<sup>1</sup>. Рассмотрим эти приемы подробнее. Действия с вектором «обратности» начинались еще в доме умершего: в некоторых случаях перед выносом гроб на короткое время переворачивали так, чтобы лицо покойного обратилось к иконам. Верили, что в этот момент усопший последний раз молится в родном доме, «с белым светом прощается» (рус. заонеж.) (*Логинов* 1993: 155). «<...> Например, ў двенадцать покойника обычно выносят, в одиннадцать часов уже зажигают три свечи, перявёрнуть гроб — уже головой ляжить в хате, головой к порогу, а к иконам ногами. Постоить он, свечи погорять <...>. И потом свечи гасють, святой водой поливають, опять покойника переворачивають ногами и выносят» (рус. смол.) (СМЭС 2: 60). В отличие от нормальных умерших, головой вперед из дома выносили колдунов (рус. вологод.) (*Толстой* 1995: 214).

Не только у славян, но и по всей Европе распространен обычай после выноса гроба из дома переворачивать и передвигать на нем в другое место мебель, посуду, скамейки и доски, на которых стоял гроб (*Biegeleisen* 1930: 209). Делали это для того, «aby dusza poszła, a nie została w mieszkaniu» [чтобы душа ушла, а не осталась в доме], «żeby dusza nie poznała domu» [чтобы душа не узнала дома], «aby zmarły nie wrócił i nie siadał na te stołki» [чтобы умерший не вернулся и не сидел на эти табуретки], «aby śmierć nie miała na czym usiąść» [чтобы смерти было негде сесть], «aby stołki nie czekały na następną śmierć» [чтобы табуретки не ждали следующей смерти] (КРАЕ: 125); «чтобы на ней не осталась душечка, чтобы вечно не блуждала возле дома» (пол. сандомер.) (*Kotula* 1962: 141); «чтобы умерший не вернулся и не забрал с собой кого-то из домашних» (пол. познан.) (*Biegeleisen* 1930: 208); «Перавернуць [скамейки при выносе], сесци а патом перавернуць. А для таго штоб не баяўса, каб не баялася [покойника]» (Юндылы, пружан., брест.) (ПМА).

В некоторых местах для выноса выбирали не обычные, а особые выходы из дома. Покойника могли проносить через хозяйственные ворота, что также являлось частью прощания умершего с домом и хозяйством, гарантией от возвращения покойного и смерти домашней скотины, разделением «доли» между живыми и умершим. «Тяперь жа выносяць ў дверь, [покойника], а раньшэ ж выносили обычна в тый вароты, где скот. Выносяць с хаты и через двор нясут пакойніка <...>» (рус. смол.) (СМЭС 2: 61); на Русском Севере вынос умерших через хлев и заднюю дверь считался распространенным явлением (*Зеленин* 1991: 348–349).

Из дома умершего иногда выносили не через дверь, а использовали для этой цели окно, дымоход, лаз под порогом, пролом в стене. Вынесение умерших из дома через

<sup>1</sup> Об идее «перевернутости» в погребальном обряде также см.: *Плотникова* 2013.

иной выход оказывается реликтом общего в прошлом для всех умерших обряда, а позднее — его исчезающей формой, обслуживающей похороны «нечистых» покойников, за которыми закреплены и другие архаические формы погребальной обрядности (см.: *Анучин* 1890). Например, в Польше самоубийцу не выносили из дома через дверь, а вытаскивали через окно, иначе в этот дом ударит молния (пол. ропчиц.) (*Biegeleisen* 1930: 247). Иногда и для следования погребальной процессии выбирали не обычную улицу, а особые, кружные пути (пол., в.-слав.), что также часто относилось к похоронам особой группы умерших (ведьм, висельников, утопленников). В некоторых случаях это объясняли желанием сбить с пути умершего и препятствовать его возвращению назад: в Калужской области гроб несли не сразу на улицу, а по собственному проулку на задворки, а оттуда прямо в церковь (рус.) (*Кремлева* 1993: 18).

Выбор на похоронах «нечистого» покойника другой дороги для следования процессии часто объясняли негативным влиянием таких покойников и похорон вообще на фертильность полей и погоду: в Польше умершего не несли через поля, чтобы не навредить урожаю (*Fischer* 1921: 319); опасаясь градобития, повесившуюся еврейку селяне не дали нести на кладбище через село (пол. саноц.) (*Kolberg* 51: 40); в Люблинском воеводстве считали, что в тех селах, через которые прошла процессия по дороге не кладбище, будут градобития, иногда даже в течении семи лет (*ZWAK* 1889: 123); в Полесье «А тóпляныка закóпають на кłáдбишчэ, онó нэ нэсúть сэлóm. Тóпляныка за сэлóm нэсúть — кáжуть, для дошчú и для гáду, кáжуть, цýло лúто сýша бúдэ, нэ бúдэ дошчú» (Чудель, сарнен., ровен.) (ПА). Запрет носить самоубийц обычной дорогой соблюдался и в Заонежье (*Логинов* 1993: 160).

В погребальную повозку волов запрягали так, чтобы ярмо смотрело в другую сторону, наоборот. Как только они трогались с места, кто-то из родственников покойного неожиданно выливал перед ним воду, из-за чего животные пугались и оборачивались. После этого их перепрягали нормально, и процессия трогалась в путь (пол. саноц.) (*Koberg* 49: 531). После выноса гроба из дома на Вятке его оборачивали против солнца и говорили: «Солнышко никогда в другу сторону не воротится, и ты уж не воротись» (рус.) (Вятский сборник 1994: 97). Похожие ритуальные действия имели место и далее: чтобы сбить с пути душу покойника, помешать ей найти дорогу назад, на первом перекрестке «путали следы», т. е. гроб оборачивали по солнцу три раза (рус. калуж.) (*Кремлева* 1993: 18). Подобные действия поляки производили возле придорожного креста: процессия останавливалась и все обходили крест три раза (*Fischer* 1921: 302). Те же приемы касались везущей гроб лошади, так как считалось, что в ней временно может находиться душа покойника. Лошадь обязательно перепрягали возле церкви (рус.) (*Кремлева* 1993: 18) или на кладбище, при этом ее обводили по ходу солнца вокруг саней или телеги (в.-слав.) (СД 2: 504).

Возвращаясь домой после похорон следовало во дворе дома или недалеко от него перевернуть воз, на котором везли покойника. Мотивировались эти действия тем, что с воза нужно «согнать душу умершего» (пол.) (*Fischer* 1921: 143); чтобы душа не вернулась (пол.) (РАЕ, тара 412); «вытряхнуть душу, если она случайно там осталась» (пол. жешов.) (*Biegeleisen* 1930: 209); «żeby śmierć weszła w ziemię, a nie w kogoś z otoczenia (rodziny)» [чтобы смерть вошла в землю, а не в кого-то из родни] (пол. мыслениц.) (*Skowronek* 1970: 253). На юге Польши это действие мотивировали тем, что «иначе на телеге будет тяжело ездить» (*Fischer* 1921: 145), потому что умерший будет сидеть на ней и доставлять лишнюю тяжесть коню (*Biegeleisen* 1930: 84).

В Белоруссии после похорон переворачивали воз оглоблями вверх так, чтобы задние колеса стояли на земле, а передние висели в воздухе «каб нябожчыку лягчэй было ехаць на неба» (ППГ: 141); в Вологодском уезде дровни, на которых везли мертвеца, переворачивали недалеко от дома и оставляли в таком виде до 40 дня, так как «до сорокового дня мертвец каждонощно приходит к дровням, на коих везен был на кладбище, намереваясь ехать домой, но найдя оглобли обороченными, возвращается в могилу» (рус.) (Толстой 1995: 215).

Уходя после похорон с кладбища, всю дорогу шли, пятясь спиной вперед (в.-слав.) (Зеленин 1991: 350). С кладбища выходили задом и выводили так же лошадь; дома подходили к печи, двигаясь задом наперед, открывали заслон и смотрели вовнутрь (рус. владимир.) (Завойко 1914: 96). Иногда считалось, что возвращаться с похорон следовало другой дорогой, не той, что несли умершего (серб., макед.), тогда покойник заблудится и не найдет дорогу назад (серб.) (СД 4: 309).

Мы рассмотрели однонаправленность движения похоронной процессии на кладбище, где тело сопровождает душа умершего и смерть, которая в данном случае оказывается вредоносным сверхъестественным существом, отличным и от тела, и от души умершего; запрет на движение назад и действия с семантикой наоборот, призванные запутать душу и смерть, обезопаситься перед возможными будущими несчастьями. Между тем, идеи о передвижениях души в традиционной культуре оказываются более разноплановыми и сложными: сначала душа выходит из тела и из дома, потом возвращается назад домой, пока умерший находится еще там, где для нее ставят специально воду и еду, она идет на кладбище вместе с гробом, после захоронения тела уже сама душа, но не смерть должна снова вернуться домой для участия в личных поминках, что также является важным фактором ее удачного будущего водворения на «том свете» и успешного раздела долей имущества между живыми и усопшими. «Сначала ана (душа) находзицца дома, дзевяць дней. Ана находзицца там, гдзе ана жыла. Ана там лятае. А патам ана ужэ уходзиць на мытарства. <...> И вот ана праходзиць дваццаць мытарств, можэ, за сорок дней, можэ за год, у каго как палучыцца, и тагда ана апрадзеляецца врэменна до втарого прышэствия Суса Христа» (Старые Дороги, стародор., мин.) (ПМА); «Это уже як пахароняць, уже тады ему (покойнику) ставяць на акно (еду). И ён прыходзиць» (Новые Фаличи, стародор., мин.) (ПМА).

По мере прохождения времени с момента смерти, окончанием личных поминок (в день похорон, на второй, девятый, сороковой день после смерти, полгода, год и др.), душа все дальше уходит от дома, все реже возвращается в него, переходит из дома на его периферию, в хозяйственные постройки: «[Душа] двена́цать днэй у ха́ти, а со́рок днэй в буды́нку» (Чудель, сарнен., ровен.) (ПА). Из всей череды поминок особенно важным событием оказывается сороковой день – тогда душа окончательно покидает свое жилище и все дальше уходит на «тот свет»: «По́сле со́рок дней душа́ иде́ на небеса́. Са́мые гла́вные сорочы́ны, до сарочы́н душа́ ешчо́ в до́ме нахо́диця» (Золотуха, калинкович., гомел.) (ПА); «Сорок ден. Сорок ден душа в хате, а мýнет сорок ден, душа́ иде́ у моги́лу» (Вышевичи, радомышл., житомир.) (ПА); «В со́рок дён, кажу́т душа́ выхо́дить з ха́ты» (Спорово, березов., брест.) (БФЭЛА); «Ну, кажу́ць, што за абразамі [душа после смерти], и каторы́е кажу́ць, што памрэ́ чалавек, да дзевя́ти дней в ха́це ана абитае́ за абразамі, як атпра́виш стол [усто́ишь поминки] — да идзе́ць ужэ, вылятае́ на неба́са <...>. После́ дзевя́ци ана сразу́ улятае́, а после́ сара́ка ана ужэ́ в неба́сах, кажу́ць, абитае́» (Прусы, стародорож., мин.) (ПМА).

Окончательный уход души из земного мира, ее включение в сообщество ранее умерших и превращение в *предка* маркировано окончанием личной поминальной обрядности, снятием траура и отменой многих запретов. Например, после годовых поминок по умершему в доме покойного снимался запрет на танцы (з.-укр.) и свадьбы, в него снова приходили калядовщики (полес.) (ПА), на Пасху начинали красить яйца в красный цвет («Яйца красили, а мой муж як умёр, [в первый год] мы не красили. Мы с беленькими [на кладбище] хадзили» (Подлесье, слущ., мин.) (ПМА)) и пр. Покойного начинали поминать в рамках календарной обрядности (в *родительские субботы*, *деды*, *задушный день*) вместе со всеми остальными предками, когда их специально приглашали домой для участия в общем ужине с живыми и оставляли для них еду. «У нас справляли [поминки], радзицэльская для етого. У хацэ парадок наведзеш, сьвечку запалиш, Богу памолишся, памянеш, за стол садимся, гарилки наливали, еще что приготоуиш на стол. [А не приглашали покойника?] А як жэ! Ну, паминаеш, як паминаеш. “Частные радзицэли, прыхадзицэ усе, усех вядзицэ, и знакомых, и брацьев, сясцёр, бацэньки, маці”, – ну, усех перэчыслиш. <...> Ну, гаварыли, прыходзяцэ пакойники» (Журба, костюкович., могилев.) (ПМА); «Справляли, давно [деды]. Асенние, вясенние... Аладушки лажыли на окна, это прыдуцэ ужэ с то́го сьвету, паесцэ» (Прусы, стародорож., мин.) (ПМА).

Как следует из вышесказанного, возвращение возможно только для души, сменившей свой статус, ставшей одним из предков, приглашаемых домой на поминальные трапезы. Приход назад души, не преодолевшей всего пути на «тот свет» и не причисленной к разряду предков нарушало естественные законы, было опасным для сообщества и сулило новые смерти. В этом и заключается основное различие символических путей души в погребальной и поминальной обрядности: приход назад умершего означал несостоятельность всего произведенного погребального обряда, в первую очередь призванного правильно проводить душу на «тот свет» и восстановить границы между мирами живых и усопших; в то время как поминальная обрядность предполагала временное «гощение» души в родном доме, ее путь туда и назад на «тот свет», регламентированное обычаем возвращение умерших для контактов со своими живыми потомками, взаимовыгодный обмен между мирами. Такое кажущееся противоречие касается противоположных по смыслу мотивировок ряда ритуальных действий, исполняемых для того, чтобы «загородить» умершему путь назад, либо наоборот, чтобы его обеспечить.

Практически повсеместно фиксировались обычаи засыпать на похоронах дорогу до кладбища маком, сеном, цветами, еловыми ветками. «Як несуть мэртвеца, то кйдають сина по трóшки на дорóзи, пóки не донесуть до кла́дбишча» (Олбин, козел., чернигов.) (ПА); «Нясуць цвяты, брасаюць, а то наламаюць с сасны́ йли з ёлки, кладуць вётки — са двара́ и да магілы» (Грабовка, гомел., гомел.) (ПА); «Да, сыплюць, у нас хто цвяты, хто ёлки лапник сыплюць, да самага кладбишча» (Ветка, хотим., могилев.) (ПМА). Этот обычай интерпретируется в народе как способ проводить на «тот свет» душу умершего и закрыть, запорошить ему дорогу назад. «Ёлками дорогу делают покойнику, чтоб он дорожку-то на тот свет видел» (рус. арханг.) (*Добровольская* 2005: 111); «И сейчас (посыпают дорогу). Лапкай яловой. Дарогу так усцилаюць пакойнику» (Журбин, костюкович., могилев.) (ПМА); «Ветки еловые покойнику стелят, чтобы не вернулся» (рус. костром.) (*Листова* 1993: 61); В Польше вслед за гробом посыпают маком, чтобы покойник пришел домой не раньше, чем

Таким образом, в мифологических представлениях о пути мертвых сталкиваются линейность и возвратность: с одной стороны, родные усопшего соблюдают ряд правил и запретов, чтобы предотвратить нерегламентированное обычаем и противоречащее порядку мироздания возвращение покойника в мир живых, превращение его в «ходячего мертвеца». С другой стороны, важнейшим элементом традиционной культуры является ожидание возвращения души умершего назад к близким для предписанного традицией участия в поминальных трапезах, посещения своих домов весной, помощи своим потомкам из потустороннего мира, забирания с собой и сопровождения на «тот свет» души нового усопшего, наконец, его окончательного возвращения в семью как души новорожденного. «Кáжуць, як хто помрэ, душа



обернёца птахой какою, домой прилетиць, ў окно стукне да и сяде ў окне» (Дяковичи, житкович., гомел.) (ПА); «Душа вазвращаецца, гавараць, каму куда Бох пашлё. Пашлё бувае и на чалавека, и на жанчыну, и на звера, и на дзераво, яно усё равно вселяецца каму-то душа» (Бараново, стародорож., мин.) (ПМА); «Бох распрадзеляе, каго свиньей, каго каровой... Каго пщыцей, каго... Хто у Бога заслужыл, тут и туды и пойдзе...» (Прусы, стародор., мин.) (ПМА); «Гаварыли, что памрэ чалавек, так тая душа пераходзиць у младенца. Как рódзицца младзенец, и ана паселяецца ў младзенца» (Новые Фаличи, стародорож., мин.) (ПМА).

Также приведенный материал дает возможность говорить о том, что в традиционной культуре метафизическое единство души и тела человека<sup>1</sup>, разрушающееся в момент смерти, могло иметь еще и дополнительные компоненты: в контексте погребальной обрядности обнаруживается некая субстанция «смерть» (в данном случае отличающаяся от мифологического персонажа, приходящего забирать человека на «тот свет»), могущая прийти назад вместе с душой умершего или остаться в доме, где произошла смерть и убивать других его обитателей (ср.: когда тело выносят на подворье, открывают окно для того, чтобы вышла из хаты *смерть* и *душа*, когда тело уже на дворе, тогда запирают окно, чтобы *смерть* не вернулась в дом (укр. черновиц.) (Гнатюк 1912: 365) (курсив наш – М. А.); также предметы, бывшие в соприкосновении с покойным (постель, на которой он спал и умер, одежда, личные вещи (ложка, трубка и пр.); вода, мыло, тряпка, использовавшиеся при обмывании, щепки от гроба, носилки; полотно, которым его покрывали и пр.) содержат еще какие-то духовные части, делающие эти вещи и субстанции востребованными для разных типов магических воздействий, вредоносных или защитных. Например: «[воду, в которой мыли покойника] Вынасили, выливали далёка. [Могли ли с помощью ее навести порчу?]. Да, эта абычна берегли, чтобы ниhto доступа не мог имець. Канешно, дзелаля, такие людзи, дзелаць каму-та подласць. [Что тогда будет?] Ну, тада балезни <...>» (Теханичи, костюкович., могилев.) (ПМА); если в доме водились тараканы, такую воду выливали на печь, чтобы их вывести (пол.) (Dworakowski 1935: 145); жердь из носилок, на которых несли умершего, вбивали в засеянное поле, чтобы умерший отгонял воробьев от посевов ((пол.) (Biegeleisen 1930: 81), тоже (укр.)); уральские старообрядцы вывешивали одежду, в которой умер человек, на чердак жилого дома, где она висела до полного истления, полагая, что она воплощает в себе душу умершего (верещагин.) (Чагин 1993: 50).

### Источники и материалы

БФЭЛА — Архив Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа. Рукопись. Минск. Булгаковский 1890 — Булгаковский Д. Г. Пинчуки: Этнографический сборник // Зап. ИРГО по отделению этнографии. Т. 13. Вып. 3. СПб., 1890.

Вятский сборник 1994 — Вятский фольклор. Заговорное искусство / ред. А. Вылегжанин. Котельнич: Котельнический районный центр русской культуры Кировской области. Вятский региональный центр русской культуры, 1994. 145 с.

Гнатюк 1912 — Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряді // Етнографічний збірник. Видає етнографічна комісія наукового товариства імені Шевченка. Т. XXXI–XXXII. У Львові, 1912. 426 с.

---

Иногда выделяется тело, душа, дух, тень, пара (см.: Афанасьев 1861, Шептинг 1889).

- Никифоровский* 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск: Губернская Типо-Литография, 1897. 307 с.
- ПА — Институт славяноведения РАН. Полесский архив сектора этнолингвистики и фольклора. Рукопись. Москва.
- ПМА — Полевые материалы Андриюниной М. А. Рукопись. Москва.
- ППГ — Пахаванні, памінкі, галашэнні / гал. рэд. А. С. Фядосик. Мінск: Навука і тэхніка, 1986. С. 614.
- РПП — Русские пословицы и поговорки / под ред. В. П. Аникина. М.: Художественная литература, 1988. 431 с.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995–2012. Т. 1–5.
- СМЭС 1 — Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1. Календарные обряды и песни / отв. ред. О. А. Пашина. М.: Индрик, 760 с.
- 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.
- ТМКБ 2 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Ідэя і агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. Мінск: Беларуская навука, 2004. 912 с.
- Толстая* 2005 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005, 600 с.
- Чагин* 1993 — *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1993. 183 с.
- Fischer* 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów: Nakładem zakładu narodowego im. Ossolińskich, 1921. 439 s.
- Kolberg* — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. Т. 1–60. Т. 22: Łęczyckie. 1964; Т. 27: Mazowsze. Cz. 4. 1964; Т. 33: Chełmskie. Cz. 1. 1964; Т. 41: Mazowsze. Cz. 6. 1969; Т. 49: Sanockie–Krośnieńskie. Cz. 1. 1974; Т. 51: Sanockie–Krośnieńskie. Cz. 3. 1973.
- КРАЕ — Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. Т. 5. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe / pod redakcją naukową J. Bohdanowicza. Wrocław, 1999. 225 s.
- РАЕ — Polski atlas etnograficzny / Pod red. J. Gajka. Warszawa, 1964–1974. Z. 1–5. (Неопubl. тома, посвященные духовной культуре, хранятся в Архиве филиала Института истории материальной культуры (ИHKM) во Вроцлаве).
- Sychta* — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. Т. 1–7.
- ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877–1895. Т. 1–18.

## Научная литература

- Анучин Д.* Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда Археолого-этнографический этюд. М.: Тип. и словолит. О. О. Гербек, 1890. 146 с. (Древности. Труды Московского Археологического общества. Т. 14).
- Афанасьев А. Н.* Заметки о загробной жизни по славянским преданиям // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачовым. Кн. 3. СПб.: в тип. II-го отделения собственной Е. И. В. канцелярии. 1861. С. 3–21.
- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865–1869. Т. 1–3. Репринт. М.: Современный писатель, 1995. Т. 1. 411 с. Т. 2. 396 с. Т. 3. 414 с.
- Байбурун А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 188 с.
- Добровольская В. Е.* Суеверные представления, связанные с переходом в мир мертвых. На материале регионов Русского Севера и Центральной России. // Славянская традиционная

- культура и современный мир. Сборник материалов научной конференции / отв. ред. А. С. Каргин. М.: [Государственный республиканский центр русского фольклора], 2005. Вып. 8. С.107–119.
- Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4. Кн. 103–104. С. 81–178.
- 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.
- Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обряды у русских: традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды / науч. ред. З. П. Соколова, И. А. Кремлева. М.: ИЭА РАН, 1993. С. 8–47.
- Кухаронак Т. І. Сямейная абраднасць беларусаў // Сям'я і сямейны быт беларусаў / В. К. Бандарчык, Г. М. Курыловіч, Л. В. Ракава і інш. Мн.: Навука і тэхніка, 1990. С. 189–249.
- 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.: ИЭА РАН, 1993. С. 48–83.
- Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993. 229 с.
- 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.
- Плотникова А. А. Семантика «наоборот» в языке славянской похоронной обрядности // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Н. И. Толстого / отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 2013. С. 92–100.
- Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно-южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Л. Г. Невская. М.: Наука, 1990. С. 54–63.
- 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.
- Шеппинг Д. Р. Дохристианское воззрение человека на смерть и загробную жизнь. М.: Типо-литография Высочайше утвержденного т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1889. 28 с.
- Adamowski J. Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne. Lublin: Wydawn. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999. 254 s.
- Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego. Warszawa: Dom Książki Polskiej Spółka AKC, 1930. 344 s.
- Dworakowski S. Zwyczaje rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim Nakł. Warszawa: Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, 1935. 191 s.
- Kotula F. Z Sandomierskiej puszczy (gawędy kulturowo-obyczajowe). Kraków: Wydawnictwo literackie, 1962. 264 p.
- Skowronek I. Zwyczaje i obrzędy rodzinne // Monografia powiatu Myślenickiego. T. II. Kultura ludowa / red. naukowy R. Reinfuss. Kraków: Wydawnictwo literackie, 1970. S. 233–257.
- Stefaniuk M. Śmierć i pogrzeb u Polaków zamieszkujących rumuńską Bukowinę // Twórczość Ludowa. Kwartalnik stowarzyszenia twórców ludowych. R. XX. Nr. 1–4 (60). Lublin, 2005. S. 80–88.

## References

- Adamowski, J. 1999. *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne* [The Category of Space in Folklore. Ethnolinguistic Study]. Lublin: Wydawn. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. 254 p.
- Anuchin, D. 1890. *Sani, lad'ia i koni kak prinadlezhnost' pokhoronnogo obriada Arkheologo-etnograficheskii etiud* [The Sledge, the Boat and Horses as Items of Funeral. Archeological-ethnographic essay]. Moscow. 146 p. (Drevnosti. Trudy Moskovskogo Arheologicheskogo obshchestva. Vol. 14).
- Afanasev, A. N. 1861. Zametki o zagrobnoi zhizni po slavianskim predaniiam [The Notes on Afterlife according the Slavic Tales]. In *Arkhiv istoricheskikh i prakticheskikh svedenii, otnosiashchikhsia do Rossii, izdavaemyi N. Kalachovym* [Archive of Historical and Practical Information Relating to Russia, ed. by N. Kalachov]. Vol. 3. Saint Petersburg. 3–21.
- Afanasev, A. N. 1995. *Poeticheskie vozzreniia slavian na prirodu. Opyt sravnitel'nogo izucheniia slavianskikh predanii i verovanii v sviazi s mificheskimi skazaniiami drugih rodstvennykh narodov* [The Poetic Views of Slavs Towards Nature. The Attempt of Comparative Studies of Slavic Tales and Beliefs in Connotaion with Mythology of Other Relative Notions]. Moscow, 1865–1869. Vol. 1–3. Reprint. Moscow: Sovremenii pisatel'. Vol. 1. 411 p.; Vol. 2. 396 p.; Vol. 3. 414 p.
- Baiburin, A. K. 1983. *Zhilishche v obriadakh i predstavleniiakh vostochnykh slavian* [The Dwelling in Rites and Views of Eastern Slavs]. Leningrad: Nauka. 188 p.
- Biegeleisen, H. 1930. *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego* [The Death in Rites, Customs and Beliefs of Polish People]. Warsaw: Dom Książki Polskiej Spółka AKC. 344 p.
- Dobrovol'skaia, V. E. 2005. Suevernye predstavleniia, sviazannye s perekhodom v mir mertvykh. Na materiale regionov Russkogo Severa i Tsentral'noi Rossii [Superstitious Notions Connected with the Transition to the World of the Dead. On the Data from Russian North and Central Russia]. In *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir. Sbornik materialov nauchnoi konferentsii* [Slavic Traditional Culture and the Modern World. Collection of Proceedings of the Scientific Conference], ed. by A. S. Kargin. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora. Vol. 8. 107–119.
- Dworakowski, S. 1935. *Zwyczaj rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim* [Family Rites in Mazovian Province]. Warsaw: Nakł. Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. 191 p.
- Konobrod'ska, V. 2007. Polis'kij pohoval'nij i pominal'ni obryady [Polesyan Funeral and Remembrance Rites]. In *Etnolingvistichni studii* [Ethnolinguistic Studies]. Vol. 1. Zhitomir: Polissya. 356 p.
- Kotula, F. 1962. *Z Sandomierskiej puszczy (gawędy kulturowo-obyczajowe)* [From the Sandomierz Forest (Tales of Culture and Customs)]. Kraków: Wydawnictwo literackie. 264 p.
- Kremleva, I. A. 1993. Pokhoronno-pominal'nye obriady u russkikh: traditsii i sovremennost' [The Funeral-remembrance Rites of Russians: Traditions and Contemporaneity]. In *Pokhoronno-pominal'nye obychai i obriady* [Funeral and Memorial Customs and Rites], ed. by Z. P. Sokolova, and I. A. Kremleva. Moscow: IEA RAN. 8–47.
- Kuharonak, T. I. 1990. Syamejnaya abradnasc' belarusaŭ [The Family Rites of Belorussians]. In *Syam'ya i syamejny byt belarusaŭ* [Family and Family Life of Belarusians], ed. by V. K. Bandarchyk, G. M. Kurylovich, L. V. Rakava, et. al. Minsk: Navuka i tekhnika. 189–249.
- Listova, T. A. 1993. Pokhoronno-pominal'nye obychai russkikh (na materialakh Pskovskoi i Smolenskoi oblastei) [The Funeral-remembrance Rites of Russians (on the Data from Pskov and Smolensk Provinces)]. In *Pokhoronno-pominal'nye obychai i obriady* [Funeral and Memorial Customs and Rites], ed. by Z. P. Sokolova, and I. A. Kremleva. Moscow: IEA RAN. 48–83.
- Loginov, K. K. 1993. *Semeinye obriady i verovaniia russkikh Zaonezh'ia* [Family Customs and Beliefs of Zaonegie Russians]. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr RAN. 229 p.
- 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* [The Structure of the Text], ed. by T. V. Tsiv'ian. Moscow: Nauka. 228–239.

- Nevskaia, L. G. 1990. Balto-slavianskoe prichitanie: Rekonstruktsiia semanticheskoi struktury [The Baltic-Slavic Keens: Reconstruction of the Semantic Structure]. In *Issledovaniia v oblasti balto-slavianskoi dukhovnoi kul'tury. Pogrebal'nyi obriad* [Studies in the Field of Balto-Slavic Spiritual Culture. Funeral Rites], ed. by V. V. Ivanov, and L. G. Nevskaia. Moscow: Nauka. 135–146.
- Plotnikova, A. A. 2013. Semantika «naoborot» v yazyke slavyanskoi pokhoronnoi obriadnosti [The Semantics of “Vice Versa” in the Language of Slavic Funeral]. In *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiiu akademika N. I. Tolstogo* [Ethnolinguistica Slavica. To the 90th Anniversary of Academician N. I. Tolstoy], ed. by S. M. Tolstaia. Moscow: Indrik. 92–100.
- Sedakova, O. A. 1990. Tema «doli» v pogrebal'nom obriade (vostochno-yuzhnoslavianskii material) [The Notion of “Share” in Funeral Rite (Eastern and Southern Slavic Data)]. In *Issledovaniia v oblasti balto-slavianskoi dukhovnoi kul'tury. Pogrebal'nyi obriad* [Studies in the Field of Balto-Slavic Spiritual Culture. Funeral Rites], ed. by V. V. Ivanov, and L. G. Nevskaia. Moscow: Nauka. 54–63.
- 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.
- Shepping, D. R. 1889. *Dokhristianskoe vozzrenie cheloveka na smert' i zagrobnuiu zhizn'* [Pre-christian Notions of Death and Afterlife]. Moscow: Tipo-litografiia Vysochaishe utverzhdenного tovarishestva I. N. Kushnerev i Ko. 28 p.
- Skowronek, I. 1970. Zwyczaje i obrzedy rodzinne [Family Rites and Customs]. In *Monografia powiatu Myślenickiego*. Vol. II. *Kultura ludowa* [Monograph of Myślenice County. Vol. II. Folk culture], ed. by R. Reinfuss. Kraków: Wydawnictwo literackie. 233–257.
- Stefaniuk, M. 2005. Śmierć i pogrzeb u Polaków zamieszkujących rumuńską Bukowinę [The Death and Funeral of the Polish in Romanian Bukovina]. *Twórczość Ludowa. Kwartalnik stowarzyszenia twórców ludowych* R. XX 1–4 (60): 80–88.
- Tolstaia, S. M. 2008. *Prostranstvo slova. Leksicheskaia semantika v obshch斯拉vianskoi 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 slavyanskoi 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 velikorossosv Vladimirskoi gubernii [Beliefs, Rites and Customs of Great Russians in Vladimir Province]. *Etnograficheskoe obozreniye* 3–4: 81–178.
- Zelenin, D. K. 1991. *Vostochnoslavianskaia etnografiia* [Eastern Slavic Ethnography]. Moscow: Nauka. 511 p.

© Б. Н. Тажетдинова

## ТЕБЕРИК И ЖЫРТЫС В ПОХОРОННЫХ ОБРЯДАХ КАРАКАЛПАКОВ

*В каждой культуре можно наблюдать множество обычаев, связанных с почитанием смерти. Особенно в религиозных представлениях, изначальные проявления зачастую выражаются в ритуалах, приуроченных к данному событию. Статья посвящена изучению таких ритуалов, практикуемых среди каракалпаков, а также видам даров, которые принято преподносить на похоронных церемониях. Отмечается, что на каракалпакских похоронах принято делать подношения, называемые «теберик» и «жыртыс». Причем существует определенный порядок их преподнесения. Анализ данных обычаев позволяет выявить, что в них содержатся элементы магического характера и отголоски неисламских верований, таких как почитание духов предков. Кроме того, в статье рассматриваются ритуалы омовения тела усопшего, а также специальные дары, которые принято преподносить тем, кто занимается этим погребальным обрядом. Подобные практики свидетельствуют о глубоких культурных традициях, связанных с представлениями о смерти и загробной жизни в данной этнической общности. Представленные в исследовании сведения были конкретизированы на основе полевых записей, полученных в результате экспедиций в различные регионы Каракалпакстана. Сбор эмпирического материала осуществлялся в Муйнакском, Кунградском, Чимбайском, Караузьякском и Амударьинском районах, а также в городе Нукус — административном центре Республики Каракалпакстан. Применение полевых методов исследования, включающих наблюдение, интервьюирование и фиксацию ритуальной практики, позволило обеспечить достоверность и детализацию представленных в работе данных.*

**Ключевые слова:** каракалпаки, практики дарообмена, теберик, жыртыс, ийис, похоронные обряды

**Ссылка при цитировании:** Тажетдинова Б. Н. Теберик и жыртыс в похоронных обрядах каракалпаков // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 226–234.

UDC 394

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/226-234

Original Article

© Bagila Tajetdinova

**TEBERIK AND ZHYRTYS IN THE KARAKALPAK FUNERAL RITES**

*In every culture, one can observe many customs related to the worship of death. The article is devoted to the study of funeral rituals practiced by the Karakalpaks, and the types of gifts usually presented at funeral ceremonies. At Karakalpak funerals it is customary to make offerings called “teberik” and “zhyrtys”. Moreover, there is a certain order of their presentation. An analysis of these customs reveals that they contain elements of a magical nature and echo non-Islamic beliefs, such as the veneration of ancestral spirits. The article also discusses the rituals of washing the body of the deceased, as well as the special gifts usually given to those involved in this funeral rite. Such practices indicate deep cultural traditions associated with ideas about death and the afterlife in this ethnic community. The data presented in the study were concretized based on field records obtained during expeditions to various regions of Karakalpakstan. Empirical material was collected in the Muynak, Kungrad, Chimbay, Karauzyak, and Amudarya districts, as well as in the city of Nukus, the administrative center of the Republic of Karakalpakstan. The use of field research methods, including observation, interviewing, and recording of ritual practices, ensured the reliability and detail of the data presented in the work.*

**Keywords:** Karakalpaks, gift exchange practices, teberik, zhyrtys, iyis, funeral rites

**Author Info:** Tajetdinova, Bagila N. — Intern-Lecturer of the Department of “History of Uzbekistan and Karakalpakstan”, Karakalpak State University named after Berdakh (Nukus, Karakalpakstan, Uzbekistan). E-mail: [bagilatazetdinova@gmail.com](mailto:bagilatazetdinova@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-6334-0207>

**For citation:** Tajetdinova, B. N. 2025. *Teberik and Zhyrtys in the Karakalpak Funeral Rites. Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 226–234.

В любой культуре традиции дарения и обмена подарками являются неотъемлемой частью повседневной жизни и социальных взаимодействий. Такие обычаи обмена дарами воспринимаются как важный механизм установления и поддержания взаимных отношений между людьми. Французский антрополог Марсель Мосс в фундаментальном труде «Очерк о даре» провел сравнительный анализ практики обмена дарами среди народов Полинезии, Меланезии и Северной Америки. Он подчеркнул значимость этого феномена в традиционных и современных обществах (Мосс 1925). Теория обмена дарами отличается высокой степенью систематичности и развитым концептуальным аппаратом. Она рассматривает обмен дарами как социальную практику, выделяя три ключевых аспекта: дарение, получение и возвращение подарка. Эта триада лежит в основе сложных социальных отношений, скрепляемых актами взаимного одаривания.

В своих исследованиях российский ученый А. А. Сусоколов определил «обмен подарками» как квазиэквивалентный обмен продуктами или услугами, который не основывается на денежной стоимости (Сусоколов 2006: 429). В свою очередь, С. Вернер отметил, что теории социального обмена рассматривают разные модели



обмена подарками, добрыми делами и гостеприимством и их значение для понимания социальных взаимоотношений. Согласно этим теориям, получатель подарка морально обязан вернуть его своему дарителю, хотя условия этого возврата заранее не оговариваются (Werner 1998: 597–612).

Каракалпакские этнографы, такие как У. Кусекеев (Кусекеев 1934), А. Бекмуратова (Бекмуратова 1969), Х. Есбергенов, Т. Атамуратов (Есбергенов, Атамуратов 1975), Р. С. Камалова (Камалова 1996: 89–94) проводили исследования, посвященные различным аспектам этнографии каракалпаков, в том числе рассматривали традиции взаимного дарения и обмена подарками в свадебных обрядах. Изучением похоронно-поминальных обрядов занимался Х. Есбергенов (Есбергенов: 1964). Им дано подробное описание похоронных обычаев, а также последующих поминок у каракалпаков.

В более поздних исследованиях, к примеру, в монографии З. И. Курбановой, подробно описывается традиционный обряд, в ходе которого жених в обязательном порядке преподносит невесте дар, включающий в себя 5 предметов одежды. Эта традиция именуется у каракалпаков *бес кийим*, и она по сей день практикуется в досвадебных обрядах (Курбанова 2021: 130, 185). В исследованиях Г. Хожаниязовой анализируются традиции взаимопомощи среди каракалпаков, включая обычаи дарения и обмена подарками (Хожаниязова 2023: 224–227).

Но несмотря на вклад различных исследователей в изучение традиций дарения и обмена подарками у каракалпаков, научные данные о ритуальных подношениях и порядке их преподнесения на похоронных и поминальных церемониях остаются недостаточно изученными. Поэтому цель настоящей статьи заключается в исследовании даров и правил их дарения в погребальной обрядности каракалпаков.

Необходимо отметить, что в повседневной жизни каракалпаков, традиции дарообмена, в основе которых лежат магические приемы, встречаются довольно часто. Магические воззрения и связанные с ними обычаи дарообмена особенно распространены среди взрослого населения. Следует подчеркнуть, что магические приемы играли значительную роль в религиозных воззрениях каракалпаков и сохраняются вплоть до настоящего времени. Их изучение в контексте погребальной обрядности представляет особый научный интерес, поскольку позволяет глубже понять синкретичный характер традиционной духовной культуры данного этноса.

Таким образом, обращение к недостаточно исследованным аспектам ритуальных даров в похоронно-поминальной сфере каракалпаков обуславливает актуальность и научную значимость настоящего исследования.

В похоронном обряде каракалпаков, существует традиция раздачи одежды покойного близким родственникам, которая называется *ырым*. Если обратиться к этимологии слова *ырым*, то в каракалпакском толковом словаре оно определяется как «вера в приметы, заклинания, предзнаменования» (Қарақалпақ тилинің 1992: 583). В повседневной жизни каракалпаков широко распространены подношения или получение даров в качестве *ырым*. Среди таких даров особое значение придается одежде, которая дарится в качестве *ырым* во время похорон.

Исследователь Х. Есбергенов отмечал, что в культуре каракалпаков обряд раздачи имущества умершего называется *жыртис*. Само слово образовано от глагола *жыртыу* — рвать. Так называли кусочки ткани, раздававшиеся во время похорон пожилых людей всем пришедшим выразить свои соболезнования родным покойного. В соответствии с этим обычаем, участникам похорон дарили одежду умершего,

платки с деньгами и куски ткани. Этот обряд имеет двоякое объяснение. С одной стороны, вещи умершего передавались родственникам и знакомым как память о нем. С другой стороны, через *жыртыс* люди обретали связь с «духом» умершего (Есбергенов 1964: 52). Поэтому вещи, полученные в качестве *жыртыс*, приобретали символическое значение, а традиция подчеркивала, что черты характера и достоинства умершего могли переходить к другим людям через его вещи.

Раздача вещей умершего в качестве дара, распределялась только в том случае, если усопший был старым, уважаемым членом общества, чье мнение пользовалось авторитетом. Вещи такого человека, раздаваемые на похоронах называли еще *теберик*. Термин *теберик* согласно толковому словарю каракалпакского языка заимствован из арабского слова, которое переводится как «почетный», «ценный», «благоденствие» или «милость» (Каракалпак тилиниң 1992: 299). В арабско-русском словаре отмечается, что слово «теберик» происходит от термина «барака» (араб. تَكْرِب ) что означает «испросить благословение». В современном контексте данный термин практически утратил свое прежнее значение, однако в каракалпакской традиции *теберик* использовался чаще именно в этом втором значении. *Теберик* считался обладающим сакральной силой. Более того, сами те, кто уходил из жизни в достаточно зрелом возрасте, обладая мудростью и добродетелями, признавались «тебериком» — сверхъестественной силой, способной передавать свои качества другим людям посредством своих вещей. Например, со слов информанта, после смерти ее свекрови личные вещи и принадлежности были распределены между близкими родственниками: «Свекровь была женщиной, прожившей насыщенную жизнь, и благодаря своему труду заслужила признание, работая акушеркой в районной больнице, где принимала роды у многих женщин» (ПМА 2025: Нурыллаева). Присутствующие на похоронах, не относящиеся к числу родственников, просили им тоже выделить определенные предметы из имущества покойной с целью перенять ее качества и черты. Случаи просьбы о выделении *теберик* во время похорон у таких уважаемых и образцовых людей встречаются достаточно часто.

Таким образом, традиция раздачи вещей покойного представляет собой важный элемент похоронной обрядности каракалпаков, отражая глубокие культурные представления о посмертном существовании и связи с предками. Как отмечает этнограф Х. Есбергенов, обычай *жыртыс* был характерен для народов, у которых в XIX и начале XX вв. сохранялась родовая структура. Исследователь полагает, что основу этого обычая следует искать в первичных формах собственности, когда имущество умершего члена семьи становилось достоянием всего рода (Есбергенов 1964: 87).

Обычай раздачи *жыртыс* или его распределение также встречается у казахов. В работах И. Ахметовой и К. Калиева указывается, что у казахов этот обычай сохраняется до сих пор, при этом ткань раздается в разорванном виде (Ахметова, Калиев 2023: 199). Согласно исследованиям О. Ошанова, раздача *жыртыс* имеет символическое значение и распространяется среди тех, кто пришел выразить соболезнования (Ошанов 2021: 105).

Согласно информации, полученной от респондента Б. Уббиниязовой, в современном быту каракалпаков, если умирает уважаемый человек, то раздается *жыртыс* с пожеланием: «Пусть его возраст и благополучие перейдут к нам» (ПМА 2024: Уббиниязова). Другой респондент, А. Отениязова, добавляет, что раньше при смерти пожилого человека они получали *жыртыс*, в настоящее время *жыртыс* продолжа-

ют раздавать, но теперь вместо ткани раздают фабричные носовые платочки (ПМА 2024: Турганбаева).

Исследователь З. Курбанова, отмечает, что приобщение к благодатной силе покойного происходит при получении поминального лоскута, который каракалпаки прикладывают ко лбу или проводят им по лицу, произнося слова «жасын берсин» (в переводе: «дожить до этих лет») (Курбанова 2024: 116).

Получатели *жыртис* верят, что таким образом поддерживают связь с духом умершего. Это отражает анимистические представления в традиционной культуре каракалпаков. Как поясняет З. Турганбаева, *жыртис* или *теберик* раздают, когда умирают пожилые люди. Получив платочек, люди прикладывают его ко лбу с пожеланием: «Пусть нам перейдет его возраст и благополучие» (ПМА 2024: Турганбаева). При этом платочек хранится долгое время в доме как почитаемая вещь.

*Жыртис* на каракалпакских похоронах выступает не только как способ выражения почтения к усопшему, но и как средство поддержания связи с миром предков, что свидетельствует о синкретичном характере традиционных верований данного народа.

На каракалпакских похоронных церемониях широко практикуется раздача одежды умершего или новой, не ношенной одежды в качестве даров. Этот процесс дарения имеет определенный порядок и символическое значение. Когда умирает пожилой человек, его родственники приносят множество даров в виде одежды или тканей. При этом существует определенная иерархия этих подношений: сваты и ближайшие родственники приносят верхнюю одежду (шубы, пальто, куртки или хорошие свитера), качественные ткани, костюмы и платки. Остальные родственники, друзья и соседи — отрезки тканей. Важным правилом является то, что количество принесенных вещей должно быть нечетным. Если принести четное количество даров, вместе с покойным оно станет нечетным, что, по поверьям, может предвещать скорую смерть ещё одного человека. Если вещи умершего останутся не розданными, то по представлениям каракалпаков, его душа не сможет обрести покой, поэтому вещи обязательно раздаются.

Еще одним важным элементом погребальной обрядности у каракалпаков является традиция омовения умершего, именуемая *суўга ендириў*. В данной церемонии принимают участие близкие родственники или друзья покойного, причём их число должно быть тоже нечетным, дабы вместе с умершим получилось четное количество участников. Всем задействованным в обряде полагается преподнесение даров. В зависимости от исполняемой роли в ходе омовения, им распределяются различные предметы одежды: тем, кто омывал ноги — обувь, тому, кто мыл тело покойного — шуба или пальто, а тому, кто совершал омовение головы, лица, интимных зон и рук, в случае с женщиной-покойной, — два платка, большой и малый, либо тюбетейка или другой головной убор, если покойный — мужчина. Помимо основных «омывальщиков», двое сопровождающих с правой и левой стороны от умершего осуществляют непрерывное поливание водой, что считается наиболее лёгкой частью ритуала, за что им дарят рубашку или платок. Данный этап погребальной церемонии воспринимается как весьма затратный, ввиду необходимости приобретения дорогих вещей в качестве даров. При этом участники обряда ни в коем случае не должны оставаться недовольными полученными подарками.

Если умерший — молодой человек, то омывальщикам не дарят одежду. В случае приношения отрезков ткани другими родственниками, возврат не производится, и никто не выражает недовольства по этому поводу. Раздачи *жыртис*, *теберик*,

*ийис* — так называют одежду покойного, носившуюся им при жизни, и которую отдают самым близким ему людям, чтобы те носили в качестве *ийис* (переводится как запах) — также не производится. Со словами «*қырышын кетти*» (молодой ушел, он в этом мире еще ничего не успел повидать) проводят похороны. Вещи, принадлежавшие покойному, распределяются лишь среди близких родственников.

В культуре каракалпаков весьма распространены тесные родственные и соседские отношения. При проведении значимых мероприятий, таких как погребальные и поминальные обряды, они оказывают существенную взаимопомощь друг другу. Информант Г. Каражанова вспоминает: «Скончался родной брат. Дети у него были еще малы. В его сарае не оказалось даже малейшего домашнего скота, чтобы приготовить угощение для прибывающих родственников. В качестве дара мы отдали барана, чтобы они могли приготовить угощение прибывающим с ночевкой родственникам» (ПМА 2024: Каражанова). Другой информант дополняет: «Умерла жена моего брата. Поскольку у них не было домашнего скота для организации поминального застолья, мы им передали телку. После торжества брат хотел отдать деньги в знак благодарности, но я отказался, сказав, что от всего сердца помогал им» (ПМА 2024: Ибрагимов).

Эти свидетельства респондентов демонстрируют, что проведение погребально-поминальных мероприятий, сопряженных со значительными расходами, становится возможным благодаря взаимной помощи близких родственников.

В традиционном похоронном обряде каракалпаков существует ещё один ритуал, связанный с дарением, — это традиция вскрытия сундука *сандыгын ашыу* при похоронах женщин, проживших долгую жизнь, имеющих многочисленное потомство и пользующихся уважением в обществе. Данный обряд совершается при участии родственниц и соседок покойной.

В сундуке находятся личные вещи умершей — одежда, платки, отрезы тканей, а также предметы повседневного обихода, такие как зеркало, расческа, нитки, иголки, соль. Эти мелкие предметы принято класть в сундук, так как нередко они одалживались у соседей и их «могли забыть вернуть». Поэтому последние раздают в качестве даров, чтобы избавить покойную от долговых обязательств в загробном мире. Если же женщина была не столь преклонного возраста, то содержимое её сундука распределяется только среди ближайших родственников.

Согласно рассказу респондента К. Тлеубергеновой, ритуал вскрытия сундука ее матери происходил под руководством старшей женщины-бий аула: «Вечером все собравшиеся женщины под руководством старшей женщины открыли сундук. Личные вещи матери — одежда, платки, отрезы ткани — были распределены следующим образом: соседям отдали предназначенные для них предметы, сестрам и старшим снохам достались крупные, ценные вещи, кофты, безрукавки, некоторым женщинам были подарены украшения» (ПМА 2024: Тлеубергенова).

В отличие от погребения женщин, при смерти мужчин сундук не готовили. Однако одежда покойного мужчины могла передаваться в качестве *ийис*, а одежда глубоких стариков распределялась как *ырым* — некоторые женщины просили эту одежду, чтобы приобщиться к долголетию и плодovitости усопшего. Такую одежду они затем носили как домашнюю» (ПМА 2024: Айымбетова).

Таким образом, в традиционных каракалпакских похоронных обрядах особое значение имело распределение личных вещей и одежды умершего среди его близких родственников. Данная практика отражала глубокую веру в связь с потусторонним

миром и загробную жизнь. Вещи, принадлежавшие покойному, расценивались как неотъемлемая часть его самого, а передача этих вещей близким родственникам символизировала продолжение связи с ушедшим. Так, во время похорон женщины ее личные вещи — одежда, украшения, предметы быта — раздавались в качестве даров ее дочерям, невесткам и младшим сестрам. Это демонстрировало преемственность поколений и сохранение родственных уз даже после смерти.

Аналогичным образом происходило распределение одежды умершего мужчины. Его одежда передавалась близким родственникам в рамках обычая *ийис*, который основывался на вере в то, что таким образом душа покойного обретет покой и будет окружена заботой оставшихся в этом мире. Особо ценились вещи глубоких стариков, которые с большим уважением воспринимались как *ырым*, способный принести благословение тому, кто его получает.

Практики, подобные рассмотренным, такие как распределение вещей покойного среди родных и близких, а также получение в дар определенных предметов, принадлежащих покойному, способствуют укреплению родственных уз и дружеских связей. Раздача имущества умершего почтенного возраста во время похорон в качестве дара *саўға*, либо просьбы о выделении таких предметов со стороны присутствующих, свидетельствует о высоком уважении к этому человеку в обществе и его статусе как образца для почитания.

Таким образом, распределение личных вещей покойного среди близких является значимым элементом традиционного погребального обряда каракалпаков, который отражает их мировоззрение, представления о загробной жизни и стремление сохранить связь с усопшим. Кроме того, практики дарообмена выполняют роль социального механизма, способствующего укреплению связей внутри общины и повышению солидарности. Это подтверждается исследованиями, посвященными дарообменным практикам в семейных обрядах народов Центральной Азии. Ученые отмечают, что «обмен дарами у каракалпаков в начале XXI века выступает как социальный механизм, обеспечивающий регулятивные и коммуникативные функции. Анализ современных практик дарообмена позволяет говорить об их эффективности в структурировании и самосохранении сообщества, имеющего сложный родоплеменный состав, включающий несколько десятков подразделений разного уровня. Эти практики способствуют поддержанию традиций, культурных ценностей, взаимопомощи и солидарности на этническом и национальном уровнях» (Курбанова и др. 2024: 150).

### Источники и материалы

- Арабско-русский словарь. Составитель Х. К. Баранов. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1962. 1186 с.
- Қарақалпақ тилиниң 1992 — Қарақалпақ тилиниң түсиндирме сөзлиги. Нөкис: Қарақалпақстан баспасы. 1992. Т. IV. 634 с.
- ПМА 2024: Уббиниязова — Полевые материалы автора. № 13. Экспедиция в Кунградский район, февраль 2024 г. (информант — Уббиниязова Бахытлы. 1967 г. р.).
- ПМА 2024: Турганбаева — Полевые материалы автора. № 19. Экспедиция в Чимбайский район, февраль 2024 г. (информант — Турганбаева Зияда. 1965 г. р.).
- ПМА 2024: Қаражанова — Полевые материалы автора № 14. Экспедиция в Чимбайский район, март 2024 г. (информант — Қаражанова Гулайым. 1981 г. р.).
- ПМА 2024: Ибрагимов — Полевые материалы автора. № 16. Экспедиция в Кунградский район, март 2024 г. (информант — Ибрагимов Сагынбай. 1959 г. р.).

- ПМА 2024: Тлеўбергенова — Полевые материалы автора. № 17. Экспедиция в Кунградский район, апрель 2024 г. (информант — Тлеўбергенова Камила. 1975 г. р.).
- ПМА 2024: Айымбетова — Полевые материалы автора. № 21. Экспедиция в Нукусский район, март 2024 г. (информант ПМА — Айымбетова Каллигул. 1969 г. р.).
- ПМА 2025: Нурыллаева — Полевые материалы автора. № 22. Экспедиция в Муйнакский район, январь 2025 г. (информант ПМА — Нурыллаева Анипа. 1978 г. р.).

## Научная литература

- Ахметова И., Калиев Қ. Қазақ және түрік халықтарында жасалатын өлім ритуалындағы әйелдің рөлі // Вестник Евразийского национального университета имени Н. Гумилева. Серия Исторические науки. Философия. Религиоведение. 2023. Т. 145. № 4. С. 193–204.
- Бекмуратова А. Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус: Каракалпакия, 1969. 117 с.
- Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакстан, 1975. 211 с.
- Есбергенов Х. Қарақалпақлардың гейпара дәстүрлері хақында. Нөкіс: Қарақалпакстан. 1964. 105 с.
- Камалова Р. Социально-нравственные аспекты в традиционной свадьбе каракалпаков // Вестник Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан. 1996. № 2. С. 89–94.
- Қурбанова З. И. Каракалпакский костюм: традиции и новации. Нукус: Илим, 2021. 238 с.
- Қурбанова З. И., Октябрьская И. В., Сураганова З. К. Текстиль как товар и символ. Ритуальный дарообмен у каракалпаков и его центральноазиатские параллели // Археология, этнография и антропология Евразии. Том. 52. 2024. № 4. С. 141–151. <https://doi.org/10.17746/1563-0110.2024.52.4.141-151>
- Қурбанова З. И. Текстильные традиции каракалпаков: курак и жыртис в семейных обрядах // Народы и религии Евразии. Том. 29. 2024. № 4. С. 107–124. [https://doi.org/10.14258/nreur\(2024\)4-06](https://doi.org/10.14258/nreur(2024)4-06)
- Қусекеев У. Этнография ККАССР. Турткуль, 1934. Рукописный фонд Фундаментальной библиотеки ККО АН РУз. Инв. № 932.
- Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. Составление, перевод, предисловие, вступительная статья, комментарии А. Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011 (1925). С. 134–285.
- Ошанов О. Ас беру және тас мүсін // Қазақстан археологиясы. №1 (11) 2021. С. 101–119. <https://doi.org/10.52967/akz2021.1.11.101.119>
- Сусоколов А. А. Культура и обмен. Введение в экономическую антропологию. М.: Русская панорама, 2006. 445 с.
- Хожаниязова Г. Қарақалпақ тойларында ағайын-туысқанлардың өз-ара жәрдем дәстүрі мәселесі // ҚМУ Хабаршы (Вестник) журналы. 2023. №1 (59). С. 224–227.
- Werner Cynthia. Household Networks and the Security of Mutual Indebtedness in Rural Kazakstan // Central Asian Survey. 1998. Vol. 17(4). P. 597–612.

## References

- Akhmetova, I., and Q. Kaliev. 2023. Qazaq jáne túrik xalıqtarında jasalatın ólim ritualındag’i áyeldiń roli. [The Role of a Woman in the Olim Ritual Performed in the Kazakh and Turkish People]. *Vestnik Evraziiskogo natsional’nogo universiteta imeni N. Gumilova. Serii Istoricheskie nauki. Filosofii. Religiovedenie* 145(4): 193–204.
- Bekmuratova, A. 1969. *Byt i sem’ia karakalpakov v proshlom i nastoiashchem* [The Life and Family of the Karakalpaks in the Past and Present]. Nukus: Qaraqalpaqstan. 117 p.
- Esbergenov, Kh. 1964. *Qaraqalpaqlardıń geypara dástúrleri haqqında* [The Unique Traditions and Customs of Karakalpaks]. Nukus: Qaraqalpaqstan. 105 p. (In Karakalpak).

- Esbergenov, Kh., and T. Atamuratov. 1975. *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bytu karakalpakov* [Traditions and Their Transformation in the Urban Life of the Karakalpaks]. Nukus: Qaraqalpaqstan. 211 p. (In Russian).
- Kamalova, R. 1996. Sotsial'no-nravstvennye aspekty v traditsionnoi svad'be karakalpakov [Socio-moral Aspects in the Traditional Karakalpak Wedding]. *Vestnik Karakalpakskogo otdeleniia Akademii nauk Respubliki Uzbekistan* 2: 89–94. (In Russian).
- Khozhaniazova, G. 2023. Qaraqalpaq toilarinda agayin-tuwisqanlardin o'z-ara ja'rdem ma'selesi. [On the Issue of the Tradition of Mutual Assistance of Relatives at Karakalpak Weddings]. *Karakalpak Vestnik (Karakalpak State University after Berdakh)* 1(59): 224–227. (In Karakalpak).
- Kurbanova, Z. I. 2021. *Karakalpakskiy kostyum: traditsii i novatsii* [Karakalpak costume: traditions and innovations]. Nukus: Ilim, 2021. 238 p.
- Kurbanova, Z. I. 2024. Tekstilnie traditsii karakalpakov: kuraq i jirtis v semeynix obryadax [Textile Traditions of Karakalpaks: Quraq and Zhyrtys in Family Rites]. *Narodi i religii Evrazii* 29(4): 107–124. (In Russian). [https://doi.org/10.14258/nreur\(2024\)4-06](https://doi.org/10.14258/nreur(2024)4-06)
- Kurbanova, Z. I., I. V. Oktyabrskaya, and Z. K. Suraganova. 2024. Tekstil' kak tovar i simbol. Ritual'nyi daroobmen u karakalpakov i ego tsentral'noaziatskie paralleli [Textiles as Product and Symbol. Ritual Gift Exchange Among the Karakalpaks and its Central Asian Parallels]. *Arkheologiya, etnografiia i antropologiya Evrazii* 52(4): 141–151. <https://doi.org/10.17746/1563-0110.2024.52.4.141-151>
- Kusekeev, U. 1934. *Etnografiya KKASSR*. [Ethnography of KKASSR] Turtkul. Rukopisniy fond. Fundamental'noy biblioteki KKO AN RUz. Inv. № 932. (In Karakalpak).
- Mauss, M. 2011 (1925). Ocherk o dare [The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies]. In Mauss, M. *Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po sotsial'noi antropologii* [Societies. Exchange. Personality. Studies in Social Anthropology], ed. by A. B. Gofman. Moscow: KDU. 134–285. (In Russian).
- Oshanov, O. 2021. As beri w jáne tas músın [Trizna and Stone Sculptures]. *Qazaqstan arxeologiyası* 1(11): 101–119. (In Kazakh). <https://doi.org/10.52967/akz2021.1.11.101.119>
- Susokolov, A. 2006. *Kul'tura i obmen. Vvedenie v ekonomicheskuiu antropologiyu* [Culture and Exchange. The Introduction to Economic Anthropology]. Moscow: Russkaia panorama. 445 p. (In Russian).
- Werner, Cynthia. 1998. Household Networks and the Security of Mutual Indebtedness in Rural Kazakhstan. *Central Asian Survey* 17(4): 597–612.



УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/235-254

Научная статья

© Д. В. Егоров

## МИФОЛОГИЯ ПОХОРОННОЙ ОБРЯДНОСТИ ЧУВАШЕЙ

*В статье на основе широкого круга архивных и опубликованных источников, полевых материалов и литературы проведено исследование мифологической сущности и семантики похоронных обычаев и обрядов чувашей Волго-Уралья в исторической ретроспективе, выявлены их локальные особенности и вариации. Погребальные традиции являются наиболее консервативными, архаичными и относительно устойчивыми составляющими семейной обрядности и сакральными компонентами духовной культуры. Под влиянием соседних и исторически контактировавших народов и их культур, традиционных верований и мировых религий (прежде всего христианства) похоронные обычаи и ритуалы чувашей на протяжении многих веков подвергались трансформации и синкретизации, однако смогли сохранить свои древние мифологические черты. Указанное обстоятельство позволяет специалистам осмыслить архаическое мировоззрение чувашей и их предков, выявить религиозные наслоения, проследить эволюцию изучаемой обрядности. В мемориальных практиках ярко выражено противопоставление жизни и смерти, живых и усопших, земного и потустороннего миров. Основная мифологическая семантика указанных обрядов — облегчение переселения души умерших в загробный мир (в небесное царство) и обеспечение их благополучного посмертного существования; недопущение возвращения покойников в дом; ограждение живых от негативного воздействия умерших, а также злых духов. Похоронная обрядность чувашей с точки зрения мифологии ранее не становилась объектом специального исследования ученых.*

**Ключевые слова:** мифология, чуваш, похоронные обычаи и обряды, покойник, смерть

**Ссылка при цитировании:** Егоров Д. В. Мифология похоронной обрядности чувашей // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 235–254.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/235-254

Original Article

© Dimitri Egorov

## THE MYTHOLOGY OF THE CHUVASH FUNERAL RITES

*Based on a wide range of archival, published sources, field materials and literature, the article examines the mythological essence and semantics of the funeral customs*

**Егоров Димитрий Владимирович** — к. и. н., ведущий научный сотрудник исторического направления, Чувашский государственный институт гуманитарных наук (Российская Федерация, 428015 Чувашская Республика, Чебоксары, Московский проспект, д. 29, к. 1). Эл. почта: [egorov2202@mail.ru](mailto:egorov2202@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-7277-0543>

*and rituals of the Volga-Ural Chuvash in historical retrospect, revealing their local features and variations. Funeral traditions are the most conservative, archaic and relatively stable components of family rituals and sacred components of spiritual culture. However, the Chuvash funeral rites have not been previously studied from the mythological perspective. Under the influence of neighboring and historically contacting ethnic groups and their cultures, traditional beliefs and world religions (primarily Christianity), Chuvash funeral customs and rituals have been transformed and syncretized for many centuries, but they managed to preserve their ancient mythological features. This allows specialists to understand the archaic worldview of the Chuvash and their ancestors, to identify religious stratifications, and to trace the evolution of the studied ritual. In memorial practices, the juxtaposition of life and death, the living and the deceased, the earth and the other world is clearly expressed. The main mythological semantics of these rituals is to facilitate the resettlement of the souls of the dead to the afterlife (to the heavenly kingdom) and to ensure their safe posthumous existence; to prevent the return of the dead to the house; to protect the living from the negative effects of the deceased, as well as from evil spirits.*

**Keywords:** *mythology, Chuvash, funeral customs and rituals, the deceased, death*

**Author Info:** Egorov, Dimitri V. — Ph.D. in History, Leading Researcher in the Historical Branch, Chuvash State Institute of Humanities (Cheboksary, Russian Federation). E-mail: [egorov2202@mail.ru](mailto:egorov2202@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-7277-0543>

**For citation:** Egorov, D. V. 2025. The Mythology of the Chuvash Funeral Rites. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 235–254.

Похоронно-поминальные обряды и ритуалы представляют собой наиболее консервативные и относительно устойчивые семейные традиции чувашей, бытовавшие с древнейших времен до современности, несмотря на их трансформацию на протяжении столетий под воздействием различных народов и культур, религиозных напластований. Они играют значимую роль в исследовании традиционной духовной и материальной культуры, этнокультурных и историко-генетических связей народа. В них отчетливо выражаются мифологические воззрения о смерти, человеческой душе, ее переходе из земного в потусторонний мир и дальнейшем посмертном существовании усопших и их взаимоотношениях с живыми, о божествах и духах, их влиянии на жизнь и смерть.

Настоящая статья посвящена выявлению мифологической сущности и семантики похоронных (погребальных) практик чувашей. Хронологические рамки исследования включают XVIII — начало XXI в.

Похоронные обряды чувашей с точки зрения мифологии не получили должного отражения в историографии, хотя их мифологические представления оказали огромное влияние на формирование и развитие культа. Из авторов, внесших вклад в исследование тех или иных сторон научной проблемы в указанном аспекте, можно отметить следующих: К. С. Мильковича (Этнографический очерк Мильковича 1906), В. А. Сбоева (Сбоев 1856), Н. Т. Каменского (Каменский 1879), В. К. Магницкого (Магницкий 1881), А. В. Рекеева (Рекеев 1896; Рекеев 1897), К. П. Прокопьева (Прокопьев 1903), Д. Месароша (Месарош 2000), Г. И. Комиссарова (Комиссаров 1911), Н. И. Ашмарина (Ашмарин 1930; Ашмарин 2003), П. В. Денисова (Денисов 1959), А. К. Салмина (Салмин 2016), И. Г. Петрова (Петров 2020; Петров 2021), Е. А. Ягафова (Ягафова, Петров 2023) и др.

Похоронные обряды включают в себя подготовку к похоронам, само погребение и ритуалы после него (поминки). При изучении данной переходной обрядности следует иметь в виду ее вариативность, широкое локальное своеобразие, что обусловлено прежде всего региональными, этническими, конфессиональными и социокультурными факторами. Специфика проявляется не только в пределах этнографических и этнотерриториальных групп, но и порой внутри населенных пунктов. Ввиду вышесказанного одной из важных исследовательских задач является выявление локальных особенностей погребальных обрядов и ритуалов и их мифологических смыслов.

Анализ проблематики позволяет заключить об амбивалентном отношении чувашей и многих других народов к покойникам — посредникам между земным и загробным мирами, а также представителям этого и того света. С одной стороны, живые родственники испытывают страх перед умершими, боятся встречи, причинения ими вреда, новой смерти, стараются поскорее избавиться от них, с другой — стремятся в точности выполнить все «наказы» умирающих, оказывают усопшим почести в ходе похорон и поминок, охраняют память о них, проявляют заботу через кормление душ едой и напитками, через жертвоприношения и молитвы.

Исполнение необходимых ритуальных действий, предписаний и запретов воспринимается важнейшей обязанностью населения и строго контролируется общественным мнением. Согласно традиционному мировоззрению чувашей, родные и близкие умерших должны соблюдать все похоронные церемонии, чтобы обеспечить проводы покойников в иной мир, приобщить их к усопшим и провести достойные поминовения. «Без соблюдения правил похороны считаются неправильными, а отделившийся родственник не может быть принят ранее умершими», — справедливо констатирует религиовед А. К. Салмин (Салмин 2016: 177). В свою очередь, преданные земле предки *ваттисем*, по народным представлениям, могли содействовать росту хлебов, приплоду скота, здоровью членов семьи и домашних животных, семейному счастью и благоденствию.

Как метко подметил священник с. Кошлоуши Ядринского уезда Казанской губернии Николай Архангельский в 1916 г., чуваша наряду с божествами почитали умерших предков, которые после смерти становились «высшими существами» и требовали себе умиловительных жертв (НА ЧГИГН 572: 36 об.). Речь идет о духах предков. Подобные воззрения были характерны и другим народам Волго-Уралья (Филимонов 1869: 431–442; Мокшин 1968: 76–77; Татары Среднего Поволжья 1967: 348).

Особым пиететом пользовались «правильные» покойники, умершие своей смертью, похороненные с соблюдением всех погребальных норм и получившие успокоение в загробном мире. Вместе с тем «нечистые» покойники, умершие не своей смертью (самоубийцы, пропойцы, умершие без крещения и др.), лишенные православного погребения и перешедшие в разряд нечистой силы, представляли опасность для живых на земле (Чувашская мифология 2018: 118, 247). Они, по народным воззрениям, попадали в руки владыки нижнего мира, дьявола *Шуйттан* и пугали людей (НА ЧГИГН 173: 37) или же становились лошадьми указанного существа либо злого духа *Усал* (НА ЧГИГН 151: 125; НА ЧГИГН 243: 87). Незаконнорожденные, некрещенные и «скрытые» дети трансформировались в огненных змей (Комиссаров 1911: 376). В мифологическом сознании людей души умерших младенцев, родившихся вне брака, а также не успевших насосаться материнской груди, превращались в лесного духа *Арсури* (НА ЧГИГН 196: 297; ЧХП 2004: 291). По представлениям жителей ряда селений

Чебоксарского и Цивильского уездов Казанской губернии, незамужняя девственница после кончины становилась супругой духа смерти *Эсрел* и мыла его белье, а холостой мужчина — мужем одной из его дочерей (*Магницкий* 1881: 141, 258).

Все этапы и составные элементы похоронных обрядов и ритуалов наделены мифологическими смыслами. В основе них зиждятся представления о смерти как продолжении жизни в потустороннем мире. В мифологии многих народов время от момента кончины до завершения погребальной обрядности считалось опасным для живых людей из-за открытости границы между мирами — земным и загробным. По этой причине в течение веков происходило формирование особой системы регламентации и табуирования, регулирующей соблюдение норм и правил в указанной ритуально-обрядовой сфере.

Как только члены семьи замечали приближение смерти больного, из под него вытаскивали войлок, перину, подушку, чтобы «умершего не заставили на том свете посчитать все перья или волосы, которыми набиты перина и подушки» (*Пантусов* 1867: 52). Весьма оригинальна интерпретация этого обычая современными чувашами д. Кистенли-Богданово Бижбулякского района Башкирии — «душа человека после выхода из тела может заблудиться в пуху и перьях, и это затруднит наступление смерти» (*Петров* 2021: 160).

В некоторых чувашских селениях перед кончиной больного из избы во двор выносили одежду, посуду, утварь, что объяснялось необходимостью уберечь указанные вещи от разбрызганной во время умерщвления человека духом смерти *Эсрел* крови (НА ЧГИГН 21: 512; ЧХП 2004: 268). Как известно, *Эсрел* (с араб. *ezrail* — «ангел смерти») — посланник верховного бога *Турй* и помощник дьявола *Шуйттан*, представлявшийся крайне высоким, худым, волосатым существом из костей, с пугающим лицом, с глазами на затылке, — навещал каждого человека перед смертью, разрезал его шею, суставы косой или ножом (Чувашская мифология 2018: 267–269; *Месарош* 2000: 46–47). Считалось, что душа окончательно покидала тело после выхода из него божества *Пирёшти* — ангела, оберегающего от зла, который направлялся к *Турй* (*Рекеев* 1896: 419).

В дореволюционную эпоху среди чувашей широко бытовала ритуальная традиция, согласно которой сразу после смерти человека за пределы дома выбрасывали яйцо, курицу или петуха (Этнографический очерк Мильковича 1906: 46; *Вишневский* 1846: 21; *Сбоев* 1856: 130–131). Так, в начале XX в. член семьи или родственник ловил живую курицу (в некоторых местах — петуха), делал с ней один либо три круга над умершим, отрывал ей голову либо сворачивал шею и выбрасывал через забор на улицу. В случае же кончины бедного крестьянина или ребенка в ряде селений было принято кидать куриное яйцо (НА ЧГИГН 21: 24, 512; *Месарош* 2000: 174, 179; *Каменский* 1879: 51; *Прокопьев* 1903: 8).

Указанные действия с различными вариациями были присущи как этнографическим (верховым, низовым и средненизовым), так и этнотерриториальным группам чувашей. Их мифологический смысл, вероятно, заключался в необходимости принесения жертвы (яйца, курицы или петуха) злым духам для облегчения возможных страданий души умершего, защиты от других негативных воздействий, устранения препятствий при «переходе» усопшего на тот свет, что подтверждается рядом источников (НА ЧГИГН 181: 1; *Сбоев* 1856: 130–131; *Ашмарин* 2003: 269). Судя по сведениям чувашей с. Старое Суркино Бугульминского уезда Самарской губернии, по-

добным образом родные покойного приносили жертву (курицу) злему духу *Есрейлё* (*Эсрел*) (НА ЧГИГН 154: 220), с. Сунчелеево Чистопольского уезда Казанской губернии — дьяволу (НА ЧГИГН 195: 284).

Имеются и другие локальные интерпретации. Некрещеными чувашами д. Средние Алгаши Симбирского уезда одноименной губернии умерщвление и выбрасывание курицы воспринималось в качестве акта отделения души человека от тела. Жители д. Трёхизб-Шемурша Буинского уезда Симбирской губернии полагали, что умертвленная курица водила душу покойного на том свете (НА ЧГИГН 21: 24, 512). При этом чуваша разных населенных мест выкидывали домашнюю птицу (или яйцо) с произнесением следующих слов: «Пусть твою душу водит эта белая курица», «На место души — душа, на место туловища — туловище» (*Тимрясов* 1876: 269; *Прокопьев* 1903: 8), «Вместо души отдаем душу» (НА ЧГИГН 674: 120), «На, этой курицей спаси себе душу» (НА ЧГИГН 176: 158). По мнению жителей с. Карамышево Чебоксарского уезда Казанской губернии, выбрасывание яйца на улицу представляло собой воскресение мертвых, после которого «чистая» душа умершего должна была попасть в небесное царство (НА ЧГИГН 1163: 38).

По всей видимости, курица (как и яйцо) в мифологических воззрениях чувашей была эквивалентна душе покойника, которая переселяется в иной мир<sup>1</sup>. Она фигурировала не только как важный элемент погребального ритуала, но и нередко как главное блюдо поминального меню.

Весьма примечательно, что и в XXI в. некрещеные чуваша Альметьевского муниципального района Татарстана после кончины человека бросают яйцо в сторону кладбища, чтобы «душа знала туда дорогу» (*Столярова* 2006: 111). В ряде селений Башкирии чуваша трижды обводят куриным яйцом тело покойного против часовой стрелки и выкидывают его на улицу или в огород в направлении кладбища, дабы душа ходила целой или полной как яйцо (*Ягафова, Петров* 2023: 188).

Среди чувашей различных уездов существовало поверье, согласно которому из кладбища после смерти человека за его душой отправлялся «свадебный кортеж», состоящий из покойников, — т. н. *Вилё туйё* (букв. «свадьба мертвецов») под руководством кладбищенского начальника и возвращался обратно с песнями, шумом и криком. При этом новоиспеченный представитель того света являлся перед умершими предками на кладбище в качестве жениха или невесты, которого женили или выдавали замуж (НА ЧГИГН 1163: 79; *Комиссаров* 1911: 376). Чуваша верили, что в случае встречи с жителями селения усопшие приносили последним какой-либо вред (ЧХП 2004: 269–270). В связи с прибытием духов предков ворота было принято оставлять открытыми со времени кончины человека и, как правило, до тех пор, пока участники похорон не возвращались из кладбища, иначе во дворе могли остаться прежде умершие, пришедшие за новым покойным (НА ЧГИГН 1163: 38–39).

Согласно традиционным и современным народным представлениям, душа человека, выйдя из тела, желала очиститься в воде и в таком виде предстать перед Богом. По этой причине у изголовья умирающего или на подоконнике ставилась чашка (варианты: стакан, ковш) с чистой водой. Чуваша приводили немало примеров, как они видели колебание водички во время «купания» души (НА ЧГИГН 21: 512; НА

<sup>1</sup> Согласно представлениям крещеных чувашей, окончательное переселение души усопшего из земного в загробный мир происходило на сороковой день после смерти, некрещеных — в период проведения больших поминок Юпа. До этого момента она посещала свой дом, родных и близких.

ЧГИГН 154: 320; НА ЧГИГН 172: 6; НА ЧГИГН 770: 152; *Комиссаров* 1911: 374; *Фокин* 1989: 91; ПМА 2022: Ремизов; ПМА 2023: Семёнова). Аналогичный обычай существовал у мордвы, марийцев, удмуртов (*Мокишин* 1968: 77; *Тойдыбекова* 2007: 184; *Удмуртская мифология* 2003: 109) и ряда других народов.

Родные, близкие, соседи и односельчане принимали активное участие в подготовке к похоронам. Одни занимались обмыванием и облачением покойника, другие изготавливали гроб, третьи отправлялись рыть могилу.

Обмывали умершего водой из реки или ключа, за которой отправлялись три родственника: две женщины и один мужчина, если умерла женщина; двое мужчин и одна женщина, если покойник — мужчина (НА ЧГИГН 21: 24; НА ЧГИГН 40: 254–255). В зависимости от локальных традиций в пути за водой или на берегу реки проводились обряды, имеющие мифологическую семантику. Так, по данным священника Никанора (1879), две женщины несли котел, а мужчина через каждые три шага стучал косарем по какому-либо металлическому предмету (сковороде, топору или печной заслонке), полагая, что подобный звон прогонял нечистого духа, обитающего в реке (*Каменский* 1879: 51–52). В д. Трехизб-Шемурша Буинского уезда Симбирской губернии участники обряда (1901) брали с собой ведро с ковшом или чашкой, котел или чугун, топор или косарь и три пасмы ниток. Сначала в воду опускали монету в качестве денежного выкупа, затем — нитки, чтобы вода по ним стекала в рот покойного для утоления жажды, и, наконец, топор/косарь (на дно речки острием против течения) — для изгнания злых сил от воды. Как известно, металл в представлении чувашей, как и многих других народов мира, являлся апотропеическим средством, обладал магической силой, отгоняющей прочь нечистых духов (*Прокопьев* 1903: 9; НА ЧГИГН 21: 513). Заслуживает внимания и иное мифологическое объяснение: три нитки предназначались духу воды *Вутйиш*, причем взамен у водяного просили воду для обмывания умершего (НА ЧГИГН 207: 43). Обычай опускания ниток и монет в воду в качестве выкупа сохранялся в некоторых чувашских селениях в течение XX столетия (НА ЧГИГН 770: 152–153).

Бросание ниток в воду также было детерминировано необходимостью проложения с их помощью прямого пути на тот свет, в спокойное место (НА ЧГИГН 244: 160; *Ашмарин* 1930: 222). В отдельных зонах расселения низовых чувашей «дорогу покойника» *вилнӗ сын сӹлӗ* прокладывали тремя нитями, оставленными при выходе из ворот, в пути и на берегу речки (НА ЧГИГН 6: 567). Этот обычай ныне бытует среди чувашей ряда селений Республики Татарстан, Самарской области (*Калейдоскоп культур* 2021: 223; *Ягафова, Петров* 2023: 161–162).

Нательную рубашку, в которой умер человек, в отличие от иной одежды, принято было разрывать, а не снимать (НА ЧГИГН 21: 514). Вероятно, таким способом чуваша демонстрировали отторжение усопшего от живых родственников и подчеркивали его новый статус. Сама посмертная одежда могла представлять угрозу, поскольку имела контакт с покойником и на ней имелись следы воздействия духа *Эсрел* (*Петров* 2020: 87).

Тело обмывали, как правило, по устному завещанию покойного: мужчину — мужчины, женщину — женщины, а младенца — родители; по некоторым сведениям — исключительно женщины (*Каменский* 1879: 52). Сначала нагревали принесенную воду. В середине избы на пол клали лубок, на него — солому, а на солому — умершего. Мыли обычно левой рукой, обвязанной холстом, дабы к ней не пристала «не-

чистота от покойника». Позднее мусор и землю с подпола, в который стекала вода в ходе обмывания тела, выгребали и выбрасывали на улицу (НА ЧГИГН 21: 513–514; НА ЧГИГН 40: 255). Небезынтересно отметить, что в Тетюшском и Чистопольском уездах Казанской губернии спину покойного трижды растирали прутьями таволги (для изгнания злых духов) и призывали Всевышнего *Турй* принять его душу в рай (НА ЧГИГН 6: 609). Использованную воду, боясь ее применения во вредоносной магии, колдовстве, выливали на чистое и недоступное место.

Обмытого покойника клали на лавку, облачали в чистое белье, поверх надевали кафтан или поддевку, на голову — шапку, платок или другие головные уборы, на руки — рукавицы. После помещения тела в гроб подвязывали подбородок, руки и ноги. Все узлы (веревки у лаптей, бечевки у штанов и воротника рубахи) завязывались мертвым (или кривым) узлом (НА ЧГИГН 21: 24; *Прокопьев* 1903: 11; Этнографический очерк Мильковича 1906: 46). В рот умершему засовывали серебряную монету или сердоликовый камень (если семья бедная, — нохратку, т. е. свинцовую монетку). В его уши, ноздри и на глаза помещали шелковые нитки, свернутые в комки. Надо полагать, что таким образом родственники пытались не допустить возвращения покойника в дом, а также оградить себя от смерти, так как без действующих органов чувств умерший не мог что-либо сообщить об оставшихся живых. На кладбище, согласно верованиям чувашей, властители мира мертвых спрашивали у новоиспеченного усопшего: «Нет ли еще идущих за ним в могилу?» Умерший же в свое оправдание о неведении отвечал: «Мои уши не слышали, мои глаза не видали, мой нос не обонял» (*Тимрясов* 1876: 270; *Прокопьев* 1903: 11; НА ЧГИГН 40: 255–256). Судя по сведениям информантов, последние десятилетия в некоторых чувашских селениях на глаза и рот покойного кладут металлическую монету. Одни причиной этого действия видят в необходимости предотвратить открытие глаз и рта усопшего (ПМА 2023: Андреева), другие прибегают к нему в таком случае, когда глаза умершего не закрывались (ПМА 2023: Богданова, Огадярова).

Родственники хоронили покойников в лучшей одежде и обуви, в которых они пребывали на том свете. Гроб (*тупӑк, кистен*) воспринимался в качестве жилища усопшего<sup>1</sup>. Не случайно его называли «белой избой» (НА ЧГИГН 177: 445; *Ашмарин* 1930: 229), «вечным домом» (ЧХП 2005: 269). В прошлом чуваша рисовали на крышке или боковой доске гроба дверь и (или) окно (окна), представляя таким образом символический выход из своего дома (НА ЧГИГН 674: 132; *Каховский* 1984: 124; Чувашская мифология 2018: 138). В ряде современных чувашских селений Аургазинского района Башкирии и Нурлатского муниципального района Татарстана окна и дверь для покойника лопатой или топором чертят на стенках могильной ямы (*Ягафова, Петров* 2023: 192; *Калейдоскоп культур* 2021: 223).

Ввиду сложившегося среди множества народов мира миропонимания о продолжении привычного образа жизни после смерти в «стране мертвых» укоренилась традиция укладывания в гроб всего необходимого на том свете. Чуваша в гроб рядом с телом помещали деньги (некоторые совали их в карман), гребень для волос, мыло и другие предметы первой необходимости, дополнительную одежду, иногда и про-

<sup>1</sup> Обычай погребения чувашей в гробу является относительно поздним явлением. В старину их предки выдалбливали колоду из цельного дуба. В начале XVIII в. (местами вплоть до начала XX в.) обертывали покойника в тонкий войлок, на дно могильной ямы устанавливали доски, поверх них — перину или ковер.



дукты питания (в частности, яйцо). Мужчине обычно клали ножницы, нож, топор, кочедык, пучок лыка; женщине — нитки, иголку, веретено, лен, шерсть, кусок холста или шелка, украшения; курильщику — трубку, табак, кисет, трут и огниво; музыканту — скрипку, гусли или пузырь в зависимости от специализации; пожилым — палку или костыль и т. п., которые могли понадобиться им в следующей жизни. При этом сами усопшие не заботились о заработках, пище и питье (НА ЧГИГН 21: 24–25; НА ЧГИГН 172: 7–7 об.; Каменский 1879: 52; Прокопьев 1903: 12; Комиссаров 1911: 374; Месарош 2000: 198–199). В исключительных случаях в «жилище» умершего оставляли бутылку вина, чтобы его загробная жизнь была нескучной (Вишневский 1846: 21; НА ЧГИГН 154: 310).

В некоторых местностях в гроб покойному клали специальный мешок с вещами — *сăвар хутаçи* («мешочек спасения») (НА ЧГИГН 176: 161). В д. Яргунькино Ядринского уезда Казанской губернии в него зашивали деньги, расческу, нитки, шапку и другие предметы (НА ЧГИГН 151: 124). В начале ХХ в. некрещенные чуваша Альметьевского муниципального района Татарстана в мешочек клали ритуальную лепешку *юсман* в накрошенном виде, «чтобы покойника бог простил» (Столярова 2006: 111). Стоит отметить, что чувашская традиция помещения в гроб денег, предметов и одеяний, в которых могут нуждаться усопшие в загробном мире, до сих пор не исчезла, несмотря на негативное отношение к ней православных священнослужителей.

Если в течение года в семье умирает еще кто-либо, то в гроб второму покойнику кладут самодельную тряпичную куклу *пукане*, дабы не допустить новых смертей и умерший не искал другие души (Столярова 2006: 111; ПМА 2022: Мясникова; ПМА 2023: Семёнова). Иногда куклу засовывают в землю рядом с могилой второго покойника (НА ЧГИГН 2965: 156). В XIX в. для предотвращения новых смертей в семье в ряде чувашских селений в следующую могилу помещали какое-либо «убитое животное», кошку или курицу (Рекеев 1897: 52).

После укладывания умершего в гроб некоторые представители низовых чувашей отламывали для него хлеб и блин и зажигали установленную на доске свечку. Считалось, что усопший жил в потустороннем мире благодаря свету от горящей свечи *сурта* (НА ЧГИГН 6: 568). Она будто бы освещала жизнь и дом умершего в «вечно темном» пространстве (Магницкий 1881: 174; НА ЧГИГН 572: 40 об.). Подобные представления были присущи многим народам мира.

В начале ХХ в. в Цивильском уезде на гроб ставили три зажженные свечи и молились *Турă*. После этого лицо покойного следовало вытереть полотенцем или рубашкой умершего, иначе дом мог покинуть домовый *Хёрт-сурт*. Этой сорочкой, имевшей в сознании людей магическую силу, они дорожили и вытирались при каждом удобном случае либо отдавали бедным (НА ЧГИГН 176: 90–91). Одежда покойника и даже ее отрезанные части служили и до сих пор служат оберегом от зла и различных несчастий. Через элементы одеяния, пришитые к своему костюму или хранящиеся в кошельке, живые люди ощущают особую духовную связь с умершими родными и близкими, чувствуют помощь и благотворное воздействие от них (НА ЧГИГН 2957: 50; НА ЧГИГН 2965: 25, 141, 156, 209). Так, некрещенные чуваша Альметьевского и Нурлатского муниципальных районов Татарстана одежду *чун тухнă кёне*, в которой испустил душу человек, используют в качестве оберега, средства защиты жилища от пожара, вешая под крышей дома, а также берут с собой на судебные заседания (Петров 2020: 88; Калейдоскоп культуры 2021: 223).

По мифологическим представлениям средненизовых чувашей с. Тогаево Чебоксарского уезда Казанской губернии, над сгибом рук в локтях покойника, лежащего в гробу, необходимо было вставлять деревянную поперечинку с целью лишить его возможности, выпрямив руки, искушать их и тем самым «причинить погибель миру» (НА ЧГИГН 636: 31).

Низовые чуваша д. Трёхизб-Шемурша Буинского уезда Симбирской губернии (1901) в левую руку покойного клали таволгу (при отсутствии указанного растения — шиповник, дикий цикорий или полынь), считая, что она отгоняет дьяволов *Шуйттансем*, которые приставали к нему сразу же после смерти (НА ЧГИГН 21: 518). Некрещеные чуваша Альметьевского муниципального района Татарстана «в руку умершего вкладывают ветку можжевельника (в качестве предохранительного средства от злых духов — Д.Е.), в изголовье ставят три зажженные свечи: одну — хозяйке кладбища Матрене, вторую — земле, в которой отныне будет «жить» умерший, третью — самому покойному» (Столярова 2006: 111).

Важнейший этап похоронных церемоний — вынос покойника из избы. По мнению исследователей, порог дома является главным рубежом, отделяющим усопшего от его дома, семьи, земной жизни. После его пересечения возвращение умершего родственника в избу становится нежелательным и опасным. Исключение составляли специальные поминовения, во время которых покойники приглашались к поминальному столу (Толстой 1995: 213).

Тело выносили из избы ногами вперед, как правило, шесть человек на трех лыках. Около дверей, а потом и ворот, носильщики раскачивали гроб и трижды ударяли его концом об косяк (в ряде селений — лишь три раза качали из стороны в сторону). Согласно религиозно-мифологическим представлениям чувашей, названные действия производились для того, чтобы вместе с умершим не ушел из дома дух *Хёрт-сурт*. Другие же указанным способом демонстрировали, что покойнику в этой избе больше нет дела (Прокопьев 1903: 17–18; НА ЧГИГН 40: 259; НА ЧГИГН 636: 31), констатировали прощание усопшего с домом (Каменский 1879: 53) или стремились не допустить новую смерть в семье (Пантусов 1867: 53; Ашмарин 1930: 225). В д. Новое Изамбаево Тетюшского уезда Казанской губернии трехкратным раскачиванием гроба чуваша старались оградить себя в будущем от посещения и запугивания покойника (НА ЧГИГН 151: 288).

В настоящее время среди чувашей сохраняется традиция троекратного задевания гробом косяка двери (НА ЧГИГН 2957: 14, 39, 42, 62; НА ЧГИГН 2965: 109) или раскачивания гроба в дверях при выносе тела из дома (Ягафова, Петров 2023: 163). Между тем в некоторых селениях касание дверного косяка табуируется (НА ЧГИГН 2957: 88; НА ЧГИГН 2965: 53, 69, 119, 137, 175; ПМА 2023: Андреева).

В д. Большая Таяба Тетюшского уезда Казанской губернии на место в избе, в котором находился гроб, оставляли семь небольших блинов для семи представителей нечистой силы, чтобы последние навсегда покинули указанный локус (ЧХП 2005: 270). Кроме того, для изгнания злых духов с территории избы на место гроба бросали металлические предметы (топор, нож, ножицы и т. п.). Эта древняя традиция до сих пор бытует среди населения, в частности, у некрещеных чувашей Нурлатского муниципального района Татарстана (Калейдоскоп культур 2021: 223). В с. Старое Юреево Кошкинского муниципального района Самарской области на место гроба кладут монеты, что отдельными лицами воспринимается как дар духу *Хёрт-сурт*,

большинство же связывают данный обычай с очищением после контакта с умершим (Ягафова, Петров 2023: 163).

Перед выносом тела в домашнем очаге или в бане раскаляли камень. Затем его клали на место почитания усопшего. Как только покойника в гробу выносили на улицу, вслед за ним и его умершим сородичам кидали раскаленный камень (в некоторых чувашских селениях бросали зажженное тряпье, раскидывали золу по всем углам избы или же осыпали труп мукой), чтобы прогнать из дома и других построек злые силы, к числу которых люди относили и мертвецов, не допустить новой смерти из-за проникновения в избу других усопших (НА ЧГИГН 21: 518; НА ЧГИГН 31: 55; НА ЧГИГН 177: 89; НА ЧГИГН 207: 380; НА ЧГИГН 572: 39; Прокопьев 1903: 18) или же чтобы душа вместе с дымом и пеплом возшла к небесам (Этнографический очерк Мильковича 1906: 46; НА ЧГИГН 181: 1). Весьма любопытно, что в Курмышском уезде Симбирской губернии накаленный докрасна камень сначала клали на гроб, катали по нему, начиная от головы к ногам покойника, затем проводили по лавкам всего дома и выбрасывали во двор (НА ЧГИГН 176: 164). В начале ХХI в. среди некрещеных чувашей Татарстана продолжает бытовать традиция кидания горячего камня, взятого из каменки в бане, однако в специально отведенном овраге возле кладбища. Тем самым покойнику желают «доброй дороги» на тот свет (Столярова 2006: 112).

В старину вне зависимости от времени года гроб покойника, как правило, везли на кладбище на саних, запряженных лошадьми, позднее — на телеге и саних. В этом отношении лошадь (конь) играла роль посредника между двумя мирами, средства транспортировки души умерших на тот свет. Ныне чувашаи отвозят гроб на автотранспорте, реже несут на полотенцах.

Похоронную процессию могли преследовать злые духи, связанные с потусторонним миром. Считалось, что они садились на гроб и существенно утяжеляли его. В связи с этим чувашаи Козьмодемьянского уезда Казанской губернии в ходе несения гробов на кладбище заметили, что самые тяжелые трупы были будто бы у умерших от воздействия огненного змея *Вёре сёлен*, а также у гадателей и заклинателей *йумăс* (НА ЧГИГН 174: 694–695). Магическим свойством отгонять нечистые силы в пути, по народным понятиям, также обладала иголка с шелковой ниткой, вставленная в хомут центральной лошади при выезде из избы (Прокопьев 1903: 19).

Существовало поверье, что по пути на кладбище с гробом во избежание новой смерти следовало исключить встречу участников похоронной процессии с каким-либо человеком (НА ЧГИГН 6: 609). В случае же подобного столкновения с покойником на дороге, к месту пересечения с тем или иным лицом, бросали солому (ГИА ЧР 493: 19 об.; НА ЧГИГН 21: 25). Ныне в чувашских селениях бытует обычай вручения первому встречному на пути свертка с угощениями (дара от умершего) (Ягафова, Петров 2023: 163).

Во время транспортировки тела старуха или старик исполняли причитание *сасă кăларни* «неприятным жалобным тоном»: «Летят вереницы диких гусей; голоса их слышим, а голоса твоего больше не слышим!» Без пения указанной песни усопший на том свете будто бы ходил без голоса, словно животное (Тимрясов 1876: 270–271).

На отдельной подводе чувашаи везли посмертную одежду человека, лубок и солому, использованные во время омовения тела. Их выбрасывали в поле за околицей на перекрестке или на разветвлении дорог. По народным воззрениям, здесь, как и на кладбище, обитают злые духи, приносящие людям вред. Будто бы и одежда по-

койника приобщалась к злу. Считалось, что выброшенный лубок должен служить усопшему санями или телегой при путешествиях в земном мире с разрешения кладбищенского начальника (НА ЧГИГН 21: 519–520; НА ЧГИГН 40: 259–260). В поле, овраге или на перекрестке дорог во время поездки к месту погребения также выбрасывали гробовые щепки и стружки, «чтобы ни сам покойник, ни тень его больше не возвращались в дом» (НА ЧГИГН 572: 39 — 39 об.; *Ашмарин* 1930: 228). Родственники не хранили вышеуказанные предметы дома, боясь их случайного попадания в печь. Так, в Курмышском уезде Симбирской губернии бытовало поверье, что в случае их сжигания в печи «покойник был бы в огне на том свете» (*Пантусов* 1867: 53).

Приверженцы традиционных верований хоронили умершего на второй (иногда даже на первый), православные — на третий день после смерти. Кладбище (*масар*, *çăва*, *куринке*, *вилё карти*), воспринимавшееся как часть того света, обычно располагалось в отдалении от селения, на возвышенном месте у водоема, рядом с оврагом или ложбиной, которые служили символом разделения или границей настоящего и потустороннего миров. Согласно космогоническим воззрениям чувашей, возвышенное место у реки связывалось с мифической «первогорой» — первой сушей, появившейся из-под воды при спаде Всемирного потопа (Чувашская мифология 2018: 34, 217, 276).

Умерших неестественной смертью чувашаи, как правило, не хоронили на кладбище (во избежание засухи и отсутствия урожая зерновых) и даже тайне выкапывали, если узнавали истинную причину смерти. Для предотвращения засухи (Божьего гнева) на могилы таких покойников выливали воду (НА ЧГИГН 215: 450; НА ЧГИГН 243: 86–87), втыкали осиновые колья (*Комиссаров* 1911: 381). В случае же продолжения природного катаклизма выкапывали гроб, вынимали труп, который бросали или закапывали в болотистом месте (НА ЧГИГН 177: 147), пробивали грудь умершего осиновым колом (НА ЧГИГН 215: 373).

Обычно могильщики отправлялись на кладбище рано утром, а остальные участники похоронной процессии прибывали на место погребения после обеда. Выбрав место будущей могилы (как правило, по назначению покойника, рядом с родными), сперва приносили в жертву «главе кладбища» *Масар пуслăхĕ* (иные локальные варианты названий: *Масар пуçĕ*, *Масар хуши*, *Вил карти пуслăхĕ*, *Çăва пуçĕ / поçĕ*) — первому похороненному на новом кладбище — куски хлеба *çăкăр* и сыра *чăкăт* и просили у него место в земле (*Месарош* 2000: 46, 175; НА ЧГИГН 21: 24; НА ЧГИГН 154: 365; НА ЧГИГН 636: 33 об.). Только после принесения вышеуказанной жертвы и с позволения кладбищенского начальника люди приступали к копке могилы. Стоит отметить, что жители д. Трёхизб-Шемурша Буинского уезда Симбирской губернии зывали не только к главе кладбища, но и к божествам *Çĕр ашшĕ* (Отец земли) и *Çĕр амăшĕ* (Мать земли) (НА ЧГИГН 21: 516). Примечательно, что и сегодня чувашаи с. Кирюшкино Федоровского района Башкирии за разрешением на погребение человека обращаются к хозяину кладбища *Масар хуши*, Отцу земли *Çĕр ашшĕ*, Матери земли *Çĕр амăшĕ*, проводнику покойника в потустороннем мире *Ертсе сÿрекенни* (*Ягафова, Петров* 2023: 191).

Религиозно-мифологические воззрения о главе кладбища в целом сохраняются по сей день. Его имя вспоминают во время поминок (ЧХП 2004: 478). К первому похороненному на новом кладбище относятся с пиететом, возле его могилы, считающейся сакральным местом, оставляют жертвы (яства, напитки, монеты), вешают

полотенца и ленты, зажигают свечи; на похоронах у кладбищенского хозяина просят место для погребения и достойно встретить умершего (ПМА 2022: Михайлова; ПМА 2023: Матюкова, Огадярова, Фёдорова).

У низовых чувашей начинающий рыть могилу (по завещанию покойного) вырезал небольшой квадрат (или треугольник) дерна, называемый «земля спасения души» *сăван тăпри*, и откладывал в сторону, чтобы впоследствии положить в гроб рядом с покойником либо под его голову, либо под гроб у изголовья. Затем крышку гроба закрывали и могильную яму закапывали (Месарош 2000: 175; НА ЧГИГН 21: 24, 25, 516). У верховых чувашей первый выкопанный ком земли *сёр послань тăпри* также откладывался, однако клался сверху на могильный холм у изголовья умершего (Месарош 2000: 180). Сегодня традиция вырезания первого дерна и его укладывания поверх могилы сохраняется.

Первый дерн являлся своеобразной дверью (входом) новоиспеченного покойного в потусторонний мир. Его значение, согласно мифологическим воззрениям этноса, невозможно переоценить — при наступлении кончины мира *ахър самана* именно этот ком земли будто бы позволит умершим встать из могилы и подняться на поверхность земли (НА ЧГИГН 21: 516). Небезынтересно отметить, что могильную яму чуваша рыли непременно до красной глины. Запрещалось хоронить усопшего в черной земле, так как во время конца света «поедающий черную землю» вместе с землей может съесть и тело покойника (Прокопьев 1903: 15; НА ЧГИГН 40: 257).

При опускании покойного в вырытую могилу чуваша в целях выкупа места бросали одну или несколько монет (НА ЧГИГН 40: 260; НА ЧГИГН 176: 164; НА ЧГИГН 636: 189–189 об.). Данная плата называлась *вырăн укш* «деньги за место» либо *сёр укш* «деньги за землю», либо *сёр сүтти* «свет земли» и др. Иными словами, это был взнос за погребение тела в выбранной земле, а также, по всей видимости, за переход души умершего на тот свет. Так, чуваша Буинского уезда Симбирской губернии для выкупа участка земли в гроб клали 2 или 3 коп. (НА ЧГИГН 177: 88; НА ЧГИГН 207: 102; Месарош 2000: 176–177). Имеются документальные свидетельства, что монеты кидали в могильную яму в качестве жертвы «богу или хозяину земли» *Сёр йыш* (НА ЧГИГН 72: 47, 75; НА ЧГИГН 196: 372). Чуваша верили, что без приношения денег покойник не получит землю в загробной жизни (Ашмарин 1935: 83). Вероятно, блестящие монеты были также предназначены для повседневного освещения потусторонней жизни усопших, дабы они не бродили в темноте.

Спустив гроб в могильную яму, один из мужчин расстегивал у покойника кафтан, воротник рубашки, другую одежду, развязывал узлы, связки на ногах, веровочку в штанах, чтобы он не смог погнаться за родственниками и возвратиться домой (НА ЧГИГН 21: 520; НА ЧГИГН 40: 260; Месарош 2000: 176). При погребении женщины узлы развязывала одна из представительниц женского пола еще до спуска гроба в могилу (Прокопьев 1903: 19). Кроме того, чуваша вынимали изо рта, ушей, ноздрей и глаз умершего куски шелка и засовывали их в гроб к ногам, при этом они верили, что «если покойник их сможет достать руками и скушать эти кусочки шелка в своем гробу, тогда в той деревне перемерет очень много народу» (Месарош 2000: 181).

Исследователи зафиксировали весьма интересную погребальную традицию чувашей XIX в., согласно которой участники похорон в ходе засыпки земли вколачивали по шести (колу) до самого гроба со стороны ног и головы покойника, чтобы последний не смог вылезти из гроба и могилы (Вишневский 1846: 21; Филимонов 1869: 437).

После закапывания могильной ямы некрещенные чувашки устанавливали первичный (временный) надмогильный памятник — дощечку со стреловидным верхним концом *салам калакё* (букв. «дощечка приветствия») или ромбовидным верхом *чёре калакё* (букв. «сердечная лопатка»)¹. Она воспринималась как временная обитель души. Поверх нее помещали свечу (НА ЧГИГН 21: 25). Осенью сзади «дощечки приветствия» ставили постоянное антропоморфное надгробье *юпа* (букв. столб), после чего душа умершего окончательно покидала землю и присоединялась к миру мертвых, приобретала статус духа предков. На макушку столба вбивали монету, ставили зажженную свечу. Жизнь покойника в потустороннем мире освещалась будто бы от «света» (блеска) указанной монеты (НА ЧГИГН 6: 575–577; НА ЧГИГН 24: 708).

Православные чувашки в соответствии с религиозными канонами на могилу умершего (у его ног) ставили деревянный крест (сегодня нередко из металла, мрамора или гранита), который во многих местах постепенно вытеснил собой традиционный памятник *юпа*. Так, в Буинском уезде Симбирской губернии его устанавливали после литии по усопшему. Присутствующие зажигали свечи и молились Богу *Турă*, чтобы он поселил умершего в хорошем, святом месте, т. е. в раю (НА ЧГИГН 177: 89–90).

После засыпки могилы землей участники погребения, как правило, обходили вокруг нее три раза против солнца (в некоторых местах — по солнцу). Во время каждого обхода люди брали горсть земли и бросали на место погребения с пожеланиями «легкой» («пуховой») земли (НА ЧГИГН 177: 90; НА ЧГИГН 207: 102; Каменский 1879: 53–54). В очистительных целях некрещенные чувашки совершали три круга вокруг костра, зажженного у могилы с помощью соломы с телеги или с саней (НА ЧГИГН 21: 25). В ходе поминальной трапезы на могилу для покойного откладывали часть хлеба, блинов, лепешек, пирогов, яйца и др., отливали пиво (Вишневский 1846: 21; Пантусов 1867: 54; НА ЧГИГН 146: 492). Здесь же оставляли посуду (кадку, чашку, ковш, ложку), устанавливали стол и стул для приема пищи усопшим (НА ЧГИГН 244: 161). В зависимости от локальных традиций на могиле оставляли некоторую одежду покойного, мерную палку для измерения гроба, носилки или лыко, которым вносили умершего на кладбище, и т. д. Во второй половине XVIII в. по завещанию покойника чувашки на могиле устанавливали лачугу, в которой привязывали и навсегда оставляли лошадь, полагая, что усопший будет ездить на ней. Рядом с могильным холмом также бросали телегу, сани, хомут и другую конскую упряжь, которая могла понадобиться в следующей жизни (Этнографический очерк Мильковича 1906: 47).

Домой из кладбища чувашки ехали на телегах, запряженных лошадьми, причем возвращались очень быстро, не оглядываясь, иначе покойник будто бы мог догнать их и схватить. Считалось, что вскоре в таком случае умрет еще один член семьи. По поверью, через 40 шагов после ухода людей с места погребения покойник якобы выходил из могилы и кричал вслед, что он тоже вместе с ними отправится домой. При этом если по пути кто-либо падал с телеги, то он, по народным понятиям, должен был умереть в течение года (НА ЧГИГН 6: 569–570; НА ЧГИГН 21: 25, 520; Каменский 1879: 54). Отголоски вышеотмеченных представлений сохранялись в советский и постсоветский периоды. В некоторых чувашских селениях поныне закрывают кладбищенские ворота, чтобы покойник не последовал за живыми, не умерли

---

Имеются и другие названия первичного надмогильного памятника: *салам юпи* («столб прощения» или «столб приветствия»), *калак* или *калек* («лопаточка»), *пуç чашки* («череп») и др.

односельчане. Запрещается оглядываться назад, возвращаясь домой после похорон, дабы избежать новых смертей (ПМА 2023: Андреева, Матюкова).

В то время как на кладбище проводили погребальные обряды, дома родные топили баню, готовили блюда для поминального стола, тщательно мыли пол, мебель, стены, так как покойник, как упоминалось выше, мог разбрызгать их своей кровью во время разрезания косой духом *Эсрел* (НА ЧГИГН 21: 522).

Сани или телегу, на которых отвозили умершего на похороны, на трое суток оставляли на улице. Их запрещалось ввозить во двор, так как на них могли приехать и войти в дом умершие родственники. К тому же, в честь них пришлось бы организовать достойные поминки. Не получив приглашения, они вынуждены были вернуться обратно на кладбище (*Магницкий* 1881: 170; НА ЧГИГН 40: 260). Имеется и другое объяснение вышеотмеченного обычая — «чтобы болезнь умершего не возвратилась опять в этот дом» (НА ЧГИГН 176: 167).

Перед входом в избу на поминальный обед участники похорон мыли руки и лица (НА ЧГИГН 21: 521; НА ЧГИГН 31: 56), некоторые мылись и парились в бане, переодевались, считая себя и свою одежду из-за прикосновения к труп нечистыми (*Сбоев* 1856: 133). Подобное ритуальное очищение бытует в чувашских селениях по сей день.

В доме умершего начинались поминки. На кутник ставились чилиак и чашка, рядом — стол с поминальной едой, в том числе обязательная к этому случаю сваренная курица. Каждый подходил к столу, крошил и лил часть от всех яств и напитков в специально приготовленную посуду со словами «пусть будет пред тобою». В честь нового покойника на стене во время поминок горела свеча (*Прокопьев* 1903: 21).

За поминальным обедом или после него участникам похорон раздавали нитки, холст, платки, рубахи и др. Сегодня принято дарить также носовые платки, полотенца, салфетки, мыло, реже — посуду и конфеты. Главный подарок — три суровые нитки *сёлен сип*, выдернутые из мотка. Чувашаи, как и другие народы Волго-Уралья, придавали высокую мифологическую значимость нити. Народное поверье гласит, что она протягивалась через ад и играла роль моста при «переходе» души усопшего из ада в рай (НА ЧГИГН 40: 260–261; НА ЧГИГН 636: 31 об.–32) или через адский котел (*Ашмарин* 1930: 229). По другой версии, душа могла передвигаться по ниткам из кладбища домой (НА ЧГИГН 207: 133). Чувашаи Курмышского уезда Симбирской губернии полагали, что каждый человек после своей смерти благодаря трем нитям «мог выручить похороненного, если бы нашел его в аду» (*Пантусов* 1867: 54).

Раздача нитей после погребения умершего практиковалась и в советское время, несмотря на антирелигиозную политику государства. Известно, что *сёлен сип* чувашаи привязывали к поясу (*Ашмарин* 1930: 229; ПМА 2023: Матюкова), на запястье руки или другое больное место, носили в дороге (*Ягафова, Петров* 2023: 174), ею же зашивали бельевую пуговицу (НА ЧГИГН 6: 211). Кроме того, в середине XX — начале XXI в. чувашаи с помощью этой нити, завязанной вокруг ножек стола (или крест-накрест), находили пропавшего человека, украденную скотину или вещь (говорят, что вор вследствие невыносимых страданий сам подбрасывал ее), а также клали ее перед коровой во время первого выгона скота (для самостоятельного возвращения домой из пастбища). Все эти меры, согласно народным представлениям, являются действенными, ибо помогают сами усопшие (НА ЧГИГН 2957: 15, 31, 45, 74; НА ЧГИГН 2965: 34, 40, 142, 145, 156).



В последние десятилетия, в связи с эффективной деятельностью православных священников по искоренению «языческих» обычаев и обрядов, старинная традиция раздачи нитей участникам погребального обряда постепенно исчезает. Вместе с тем в некоторых чувашских селениях до сих пор можно встретить указанный обычай, особенно если моток ниток был заготовлен пожилыми людьми заблаговременно. В ряде селений бытует поверье, что суровые нитки следует скорее употребить в хозяйстве (зашить, заштопать) во избежание их попадания в руки колдунов и использования во вредоносных целях (Ягафова, Петров 2023: 174). Категорически запрещается выбрасывать их, иначе душа хозяина может попасть в ад (Столярова 2006: 111–112).

Для обеспечения дальнейшего счастливого пребывания умерших в потустороннем мире чувашаи проводили частные и общие поминальные обряды и ритуалы, в ходе которых «общались» с усопшими, кормили их души во время ритуальной трапезы, умилоствовали и удовлетворяли их потребности. При отсутствии должного почтения, соответствующих поминовений покойники будто бы обижались на своих живых родственников, постоянно беспокоили их, являлись к ним в сновидениях или насылали различные болезни (Сбоев 1856: 130; Прокопьев 1903: 5; НА ЧГИГН 572: 37).

Таким образом, похоронные обряды чувашей в XVIII–XIX столетиях главным образом носили «языческий» характер, несмотря на то, что преобладающее большинство населения официально являлось приверженцами христианства. Во второй половине — конце XIX в. под влиянием православной церкви и русского населения крещеные чувашаи стали внедрять в них христианские элементы (причащение и соборование перед смертью, отпевание, чтение над усопшим Псалтыри, зажигание лампы и свечей, облачение в саван, отпевание в храме, установка надмогильного креста и т. д.).

Если в дореволюционный период похоронные обряды находились под определенным контролем и регламентацией государства, церкви и общины, то в советский — государства, коммунистической партии и идеологии атеизма. В период советской власти чувашаи перестали соблюдать ряд таинств. По мере закрытия церковью очное отпевание заменялось заочным, проводились гражданские панихиды. В 1970-е гг. среди чувашей получила распространение общесоветская гражданская обрядность: появились венки,obelisks без религиозной символики, фигурные ограды на могилах, организовывались траурные митинги (Фокин 1989: 91). В течение XX в. роль священников в похоронах чувашей мало-помалу падала, а многие традиционные ритуалы и связанные с ними мифологические представления сохранялись.

В конце XX — начале XXI в., судя по полевым материалам, в похоронные практики вновь стали активно проникать христианские элементы: до и после смерти человека читают псалмы Псалтыри; в день похорон приглашают священника; гроб окропляют святой водой; используют церковную атрибутику (траурное покрывало для умершего; венчик с молитвой, помещаемый на лоб; разрешительную молитву); в руки умершего кладут икону (в ряде мест — крест, свечу); надевают на него нательный крестик; присутствующие совершают крестные знамения, поют заупокойные литии, держат в руках зажженные церковные свечи и т. п. Причем православие оказывает определенное влияние также на культ некрещеных чувашей.

Похоронные обряды и ритуалы, на протяжении столетий передававшиеся из поколения в поколение, несмотря на процессы трансформации и синкретизации, смогли сохранить свои традиционные мифологические черты. Благодаря им представляется возможным взглянуть вглубь историко-культурного развития чувашей,

осмыслить архаическое мировоззрение, выявить религиозные наслоения, проследить эволюцию обрядности.

В похоронных практиках чувашей ярко выражено мифологическое противопоставление жизни и смерти, живых и усопших, земного и потустороннего миров. Основная мифологическая семантика указанных обрядов — облегчение переселения душ умерших в загробный мир (в небесное царство) и обеспечение их благополучного посмертного существования; недопущение возвращения покойников в дом; ограждение живых от негативного воздействия умерших, а также злых духов. Важнейшей обязанностью населения являлось умиловивление духов предков дарами и жертвами. Соблюдение обычаев и обрядов гарантировало восстановление баланса в обществе, нарушенного смертью человека.

### Источники и материалы

ГИА ЧР 493 — Государственный исторический архив Чувашской Республики. Ф. 493. Оп. 1.

Д. 1. Летопись Тихвинской церкви с. Мусирмы Цивильского уезда Казанской Епархии. 75 л.

Калейдоскоп культур 2021 — Калейдоскоп культур: сборник материалов по результатам научных экспедиций по изучению культуры народов Республики Татарстан. Казань: Изд-во АН РТ, 2021. 280 с.

НА ЧГИГН 6 — Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (далее НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 6. Фольклор. Этнография. Чувашские песни. 652 л.

НА ЧГИГН 21 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 21. Песни, обряды, сказки, арабские знаки. 611 л.

НА ЧГИГН 24 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 24. Ашмарин Н. И. Песни. 738 л.

НА ЧГИГН 31 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 31. Чăвашсем. 77 л.

НА ЧГИГН 40 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 40. Записи 1907–1924 гг. 446 л.

НА ЧГИГН 72 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 72. 437 л.

НА ЧГИГН 146 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 146. Этнография. Фольклор. 723 л.

НА ЧГИГН 151 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 151. Этнография. Фольклор. 355 л.

НА ЧГИГН 154 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 154. Этнография. Фольклор. Язык. 407 л.

НА ЧГИГН 172 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 172. Этнография. Язык. 58 л.

НА ЧГИГН 173 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 173. Язык (диалектология). Этнография. Фольклор. 488 л.

НА ЧГИГН 174 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 174. Этнография, фольклор. 698 л.

НА ЧГИГН 176 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 176. Этнография. Фольклор. 616 л.

НА ЧГИГН 177 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 177. Этнография. 804 л.

НА ЧГИГН 181 — НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 181. Материалы по этнографии чувашского народа. Похоронные и поминальные обычаи некрещеных чуваш Симбирской губернии во второй половине XVIII в. 7 л.

НА ЧГИГН 195 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 195. Извлечения из Архива Братства св. Гурия в Казани. 614 л.

НА ЧГИГН 196 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 196. 390 л.

НА ЧГИГН 207 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 207. История. Этнография. 550 л.

НА ЧГИГН 215 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 215. Этнографические материалы о чувашах Н. В. Никольского. 538 л.

НА ЧГИГН 243 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 243. Этнография. Фольклор. 762 л.

НА ЧГИГН 244 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 244. История. Этнография. 304 л.

НА ЧГИГН 572 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 572. Элле К. В. 148 л.

НА ЧГИГН 636 — НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 636. Элле К. В. Историко-статистическое описание церквей, приходов. 243 л.

- НА ЧГИГН 674 — НА ЧГИГН. Отд. IV. Ед. хр. 674. 1984 сулхи июнь уйăхёнче ирттернĕ комплекслă экспедицире пухнă материалсем. Н. И. Егоров пухнă материалсенчен. II тетрадь. 192 л.
- НА ЧГИГН 770 — НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 770. Материалы, собранные Михайловым Е. П. в ходе комплексной экспедиции ЧНИИ к чувашам Ульяновской и Куйбышевской областей, Татарской АССР в июне 1984 г. (история, археология, этнография, язык, фольклор). Тетрадь № 2. 286 л.
- НА ЧГИГН 1163 — НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 1163. 155 л.
- НА ЧГИГН 2957 — НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 2957. Егоров Д. В. Материалы комплексной научной экспедиции ЧГИГН, собранные в чувашских селениях Звениговского района Республики Марий Эл 3–12 июня 2022 г. 100 л.
- НА ЧГИГН 2965 — НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 2965. Егоров Д. В. Материалы комплексной экспедиции ЧГИГН, собранные в чувашских селениях Моргаушского и Ядринского муниципальных округов Чувашской Республики 29 мая — 11 июня 2023 г. 229 л.
- ПМА 2022 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Звениговский муниципальный район Республики Марий Эл, июнь 2022 г.: д. Семёновка (информант: Л. П. Михайлова, 1933 г. р.); д. Чуваши-Отары (информанты: А. И. Ремизов, 1932 г. р.; Л. Г. Мясникова, 1956 г. р.).
- ПМА 2023 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Моргаушский муниципальный округ Чувашской Республики, май–июнь 2023 г.: д. Верхние Олгаши (информант: Р. Л. Андреева, 1941 г. р.); д. Вомбакасы (информант: О. А. Богданова, 1947 г. р.), д. Ешмолай (информант: В. Д. Матюкова, 1951 г. р.); д. Магазейная (информант: Л. В. Семёнова, 1962 г. р.).
- ПМА 2023 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Ядринский муниципальный округ Чувашской Республики, июнь 2023 г.: д. Орба-Павлово (информант: В. В. Фёдорова, 1941 г. р.); д. Эмякасы (информант: М. Ф. Огадярова, 1949 г. р.).
- ЧХП 2004 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2004. 567 с.
- ЧХП 2005 — Чăваш халăх пултарулăхĕ. Пилсемпе кĕлĕсем. Шупашкар: Чăваш кĕнеке изд-ви, 2005. 446 с.

### Научная литература

- Ашмарин Н. И. Чувашская народная словесность: Исследования. Автобиография, воспоминания. Письма / сост. и примеч. В. Г. Родионова. Чебоксары: Издательство Чувашского университета, 2003. 430 с.
- Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чувашская книга, 1930. Вып. V. 420 с.
- Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка. Чебоксары: Чувашское государственное издательство, 1935. Вып. VIII. 355 с.
- Вишневский В. П. О религиозных поверьях чуваш. Казань, 1846. 26 с.
- Денисов П. В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашское государственное издательство, 1959. 408 с.
- Каменский Н. Т. (Никанор). Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш // Известия по Казанской епархии. 1879. № 2. С. 45–56.
- Каховский Б. В. Дохристианский погребальный обряд чувашей как материал к этногенезу // Болгары и чуваш. Чебоксары: НИИ яз., лит., истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР, 1984. С. 121–139.
- Комиссаров Г. И. Чувашаи Казанского Заволжья // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань: Типолитография Императорского университета, 1911. Т. XXVII. Вып. 5. С. 311–432.
- Магницкий В. К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань: Типография Императорского университета, 1881. 267 с.

- Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры / пер. с венг. Ю. Дмитриевой. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2000. 360 с.
- Мокишин Н. Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1968. 159 с.
- Пантусов А.* Чувашские поверья в Курмышском уезде // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Симбирск: Губернская типография, 1867. Вып. 4. С. 47–56.
- Петров И. Г.* Запреты в похоронно-поминальных обычаях и обрядах чувашей // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2021. № 4 (34). С. 159–167.
- Петров И. Г.* Одежда покойника в контексте похоронно-поминальных обычаев и обрядов чувашей // Вестник Чувашского университета. 2020. № 4. С. 86–99.
- Прокопьев К. П.* Похороны и поминки у чуваш. Казань: Типолитография Императорского университета, 1903. 39 с.
- Рекеев А. В.* Из чувашских преданий и верований // Известия по Казанской епархии. 1896. № 21. С. 417–424.
- Рекеев А. В.* Из чувашских преданий и верований // Известия по Казанской епархии. 1897. № 2. С. 49–52.
- Салмин А. К.* Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2016. 687 с.
- Сбоев В. А.* Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань: Издание книгопродавца Дубровина, 1856. 188 с.
- Столярова Г. Р.* История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 96–115.
- Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н. И. Воробьев, Г. М. Хисамутдинов. М.: Наука, 1967. 540 с.
- Тимрясов С. Н.* Похороны и поминки у чуваш-язычников дер. Ишалкиной Чистопольского уезда Саврушского прихода // Известия по Казанской епархии. 1876. № 9. С. 269–274.
- Тойдыбекова Л. С.* Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. 312 с.
- Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Изд. 2-е, испр. М.: Издательство Индрик, 1995. 512 с.
- Удмуртская мифология / под ред. В. Е. Владыкина. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН, 2003. 196 с.
- Филимонов А.* О религии некрещеных черемис и вотяков Вятской губернии // Вятские епархиальные ведомости. 1869. № 21. С. 431–442.
- Фокин П. П.* Современная семейная обрядность чувашей // Вопросы традиционной духовной культуры чувашей. Чебоксары: Чувашский научно-исследовательский институт, 1989. С. 75–99.
- Чувашская мифология: этнографический справочник / А. А. Антипина, Д. В. Егоров, В. А. Ендеров и др.; научные редакторы: Д. В. Егоров и др.]. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2018. 591 с.
- Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII в. о чувашах. С предисловием Н. В. Никольского // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань: Типолитография Казанского университета, 1906. Т. XXII. Вып. I. С. 34–67.
- Ягафова Е. А., Петров И. Г.* Религиозные практики чувашей: традиции и их трансформация: монография / науч. ред. Е. А. Ягафова. Самара: Самарский государственный социально-педагогический университет, 2023. 352 с.

## References

- Ashmarin, N. I. 2003. *Chuvashskaia narodnaia slovesnost': Issledovaniia. Avtobiografiia, vospominaniia. Pis'ma* [Chuvash Folk Literature: Research. Autobiography, Memoirs. Letters], ed. by V. G. Rodionov. Cheboksary: Izdatel'stvo Chuvashskogo universiteta. 430 p.
- Ashmarin, N. I. 1930. *Slovar' chuvashskogo yazyka* [Dictionary of the Chuvash Language]. Cheboksary: Chuvashskaia kniga. Vol. V. 420 p.
- Ashmarin, N. I. 1935. *Slovar' chuvashskogo yazyka* [Dictionary of the Chuvash Language]. Cheboksary: Chuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo. Vol. VIII. 355 p.
- Denisov, P. V. 1959. *Religioznye verovaniia chuvash. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Religious Beliefs of the Chuvash. Historical and Ethnographic Essays]. Cheboksary: Chuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo. 408 p.
- Egorov, D. V. et al. (eds.). 2018. *Chuvashskaia mifologiya: etnograficheskii spravochnik* [Chuvash Mythology: an Ethnographic Reference Book]. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo. 591 p.
- Nikolskii, N. V. (ed.). 1906. *Etnograficheskie ocherki Mil'kovicha, pisatel'ia kontsa XVIII v. o chuvashakh* [An Ethnographic Essay by Milkovich, a Writer of the End of the XVIII Century about the Chuvash]. *Izvestiia Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete* XXII (I): 34–67.
- Filimonov, A. 1869. *O religii nekreshchenykh cheremis i votyakov Viatskoi gubernii* [About the Religion of Unbaptized Cheremis and Votyaks of Vyatka Province]. *Viatskie eparkhial'nye ведомosti* 21: 431–442.
- Fokin, P. P. 1989. *Sovremennaiia semeinaia obriadnost' chivashei* [Modern Family Rituals of the Chuvash]. In *Voprosy traditsionnoi dukhovnoi kul'tury chivashei* [Questions of the Traditional Spiritual Culture of the Chuvash]. Cheboksary: Chuvashskii nauchno-issledovatel'skii institut. 75–99.
- Kakhovskii, B. V. 1984. *Dokhristianskii pogrebal'nyi obriad chivashei kak material k etnogenezu* [The Pre-Christian Funeral Rite of the Chuvash as a Material for Ethnogenesis]. In *Bolgari i chuvashi* [Bulgarians and Chuvash]. Cheboksary: Chuvashskii nauchno-issledovatel'skii institut. 121–139.
- Kamenskii, N. T. (Nikanor). 1879. *Sovremennye ostatki yazycheskikh obriadov i religioznykh verovaniy u chuvash* [Modern Remnants of Pagan Rituals and Religious Beliefs among the Chuvash]. *Izvestiia po Kazanskoi eparkhii* 2: 45–56.
- Komissarov, G. I. 1911. *Chuvashi Kazanskogo Zavolzh'ia* [Chuvash People of the Kazan Trans-Volga region]. *Izvestiia Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete* XXVII (5): 311–432.
- Magnitskii, V. K. 1881. *Materialy k ob'iasneniiu staroi chuvashskoi very* [Materials for Explaining the Old Chuvash Faith]. Kazan': Tipografiia Imperatorskogo universiteta. 267 p.
- Mesarosh, D. 2000. *Pamyatniki staroi chuvashskoi very* [Monuments of the Old Chuvash Faith]. Cheboksary: Chuvashskii gosudarstvennyi institut gumanitarnykh nauk. 360 p.
- Mokshin, N. F. 1968. *Religioznye verovaniia mordvy* [Religious Beliefs of the Mordvins]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo. 159 p.
- Pantusov, A. 1867. *Chuvashskie pover'ia v Kurmyshskom uезде* [Chuvash Beliefs in Kurmyshsky District]. In *Materialy dlia istorii i statistiki Simbirskoi gubernii* [Materials for the History and Statistics of Simbirsk Province], ed. by M. Arnoldov. Vol. 4. Simbirsk: Gubernskaia tipografiia. 47–56.
- Petrov, I. G. 2020. *Odezhda pokoinika v kontekste pokhoronno-pominal'nykh obychaev i obriadov chivashei* [The Clothes of the Deceased in the Context of Funeral and Memorial Customs and Rituals of the Chuvash]. *Vestnik Chuvashskogo universiteta* 4: 86–99.
- Petrov, I. G. 2021. *Zaprety v pokhoronno-pominal'nykh obychaiakh i obriadakh chivashei* [Prohibitions in Funeral and Memorial Customs and Rituals of the Chuvash]. *Tomskii zhurnal lingvistikikh i antropologicheskikh issledovaniy* 4 (34): 159–167.

- Prokop'ev, K. P. 1903. *Pokhorony i pominki u chuvash* [Funerals and Commemorations of the Chuvash]. Kazan': Tipolitografiia Imperatorskogo universiteta. 39 p.
- Rekeev, A. V. 1896. Iz chuvashskikh predanii i verovanii [From Chuvash Traditions and Beliefs]. *Izvestiia po Kazanskoi eparkhii* 21: 417–424.
- Rekeev, A. V. 1897. Iz chuvashskikh predanii i verovanii [From Chuvash Traditions and Beliefs]. *Izvestiia po Kazanskoi eparkhii* 2: 49–52.
- Salmin, A. K. 2016. *Prazdniki, obriady i verovaniia chuvashskogo naroda* [Holidays, Rituals and Beliefs of the Chuvash People]. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo. 687 p.
- Sboev, V. A. 1856. *Issledovaniia ob inorodtsakh Kazanskoi gubernii* [Research on the Foreigners of the Kazan Province]. Kazan': Izdanie knigoprodavtsa Dubrovina. 188 p.
- Stoliarova, G. R. 2006. Istoriia formirovaniia i obryadnost' chuvashei-yazychnikov Tatarstana [The History of the Formation and Ritual of the Chuvash Pagans of Tatarstan]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 96–115.
- Timriasov, S. N. 1876. Pokhorony i pominki u chuvash-yazychnikov der. Ishalkinoi Chistopol'skogo uezda Savrushskogo prikhoda [Funerals and Commemorations of the Chuvash Pagans of the Village of Ishalkino of the Chistopolsky District of the Savrushsky Parish]. *Izvestiia po Kazanskoi eparkhii* 9: 269–274.
- Toidybekova, L. S. 2007. *Mariiskaia mifologiiia. Etnograficheskii spravochnik* [Mari Mythology. Ethnographic Reference Book]. Ioshkar-Ola. 312 p.
- Tolstoi, N. I. 1995. *Yazyk i narodnaia kul'tura. Ocherki po slavianskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and Folk Culture. Essays on Slavic Mythology and Ethnolinguistics]. Moscow: Izdatel'stvo Indrik. 512 p.
- Vishnevskii, V. P. 1846. *O religioznykh pover'iakh chuvash* [About the Religious Beliefs of the Chuvash]. Kazan'. 26 p.
- Vladykin, V. E. (ed.). 2003. *Udmurtskaia mifologiiia* [Udmurt Mythology]. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, yazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia RAN. 196 p.
- Vorobiev, N. I., and G. M. Hisamutdinov (eds.). 1967. *Tatary Srednego Povolzh'ia i Priural'ia* [Tatars of the Middle Volga Region and the Urals]. Moscow: Nauka. 540 p.
- Yagafova, E. A., and I. G. Petrov. 2023. *Religioznye praktiki chuvashei: traditsii i ikh transformatsiia* [Religious Practices of the Chuvash: Traditions and their Transformation]. Samara: Samarskii gosudarstvennyi sotsial'no-pedagogicheskii universitet. 352 p.

## АНТРОПОЛОГИЯ ДЕМОНИЧЕСКОГО: МАГИЯ И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ АЗИИ

УДК: 39+9

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/255-270

Научная статья

© П. Л. Карась

### ОРГАНИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА И ЛОКАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА У КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: ОПЫТ ПОСТРОЕНИЯ ВИЗУАЛЬНЫХ СХЕМ

*Организация жизненного пространства различных этнических общностей имеет свои особенности, которые в значительной мере обусловлены мифологическими представлениями сообщества. В статье предлагается рассмотреть структуру традиционных поселений и прилежащих к ним освоенных территорий некоторых этнических групп Западной Сибири в совмещении с их мифологической картиной мира. В качестве образца подобной работы была взята визуализированная схема, подготовленная известным теоретиком культурной географии В. Н. Калуцковым на примере поморской деревни. Для построения схем были отобраны сведения с достаточно конкретной этнолокальной и культурной привязкой: ясколбинские (заболотные) татары, аганские ханты и ненцы Ямальской и Гыданской тундры. Апробация подхода показала его хорошие адаптивные возможности в работе с существенно различающимися этнографическими материалами. Такие характерные черты выстраиваемых схем, как ёмкость и наглядность, дают основания предполагать, что их можно будет удобно использовать как для аналитической работы, так и в качестве иллюстративного материала в научной, образовательной и просветительской деятельности.*

**Ключевые слова:** культурный ландшафт, визуальная антропология, ненцы, ханты, сибирские татары, духи-покровители, демонические существа

**Ссылка при цитировании:** Карась П. Л. Организация пространства и локальная мифологическая картина мира у коренных народов Западной Сибири: опыт построения визуальных схем // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 255–270.



UDC 39+9

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/255-270

Original article

© Polina Karas

## SPATIAL ORGANIZATION AND LOCAL MYTHOLOGICAL WORLDVIEW AMONG THE INDIGENOUS PEOPLES OF WESTERN SIBERIA: AN EXPERIENCE OF VISUAL SCHEMES CONSTRUCTION

*The organization of the living space varies between ethnic communities which is partly due to the different mythological systems operating in these communities. The article proposes to consider the structure of traditional settlements and adjacent developed territories of some ethnic groups of Western Siberia in combination with their mythological picture of the world. As an example, the author took a visualized scheme prepared by the famous theorist of cultural geography V. N. Kalutskov using the example of a Pomor village in the North of Russia. To construct the schemes, information with a specific ethnolocal and cultural reference was selected for the following ethnic communities: Yaskolba (Swamp) Tatars, Agan Khanty and Nenets of the Yamal and Gydan tundra. Testing of the approach showed its good adaptability to work with widely varying ethnographic materials. The resulting schemes proved to be both clear and informative, thus promising to be conveniently used both for analytical work and as illustrative material in scientific and educational activities.*

**Keywords:** cultural landscape, visual anthropology, Nenets, Khanty, Siberian Tatars, patron spirits, demonic creatures

**Author Info:** Karas, Polina L. — Junior Researcher, Institute of Northern Development Problems, Tyumen Scientific Centre of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Tyumen, Russian Federation). E-mail: [karas.polin@gmail.com](mailto:karas.polin@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3034-5734>

**For citation:** Karas, P. L. 2025. Spatial Organization and Local Mythological Worldview Among the Indigenous Peoples of Western Siberia: An Experience of Visual Schemes Construction. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 255–270.

### Введение

В настоящее время мировая культура переживает бум популярности визуальных данных — период, когда инфографика становится мощным трендом во многих сферах деятельности. Этнографическая наука в свою очередь всегда использовала массу визуальных инструментов для фиксации знаний — полевые зарисовки, фото- и видеосъемка, картографирование и пр. По-прежнему человек получает большую часть информации через зрительный канал, в связи с чем возникает потребность в создании наглядных схем. Поднятая в данной работе тема предполагает отображение мифологической картины мира некоторых народов Западной Сибири в связке с реально существующими зонами их жизненного пространства, маркерами которых становятся различные мифологические существа.

Конструирование жизненного пространства во многом обуславливается его семантическим освоением, отражением которого становится мифология местного сообщества. Тема семантического измерения ландшафта рассматривалась рядом специалистов по культурной географии (Каганский 2001; Лавренова 2010; Исаченко 2001; и др.). Наиболее значимыми для данной работы стали исследования известного теоретика культурной географии В. Н. Калущкого, который в одной из своих работ предложил схему пространственной организации поселения в контексте локальной мифологической картины его жителей (Рис. 1). Как отмечает автор, одной из характерных черт культурного ландшафта является центрированность — организованность его пространства относительно системообразующего центра, задающая разную плотность пространства (Калущков 2011: 43). Визуальный материал был представлен автором на примере поморской деревни, где выделенные зоны пространственного освоения отображены в виде расходящихся от центра концентрических кругов (Калущков 2008: 95–97).



Рис. 1. Центрированная пространственная организация северной деревни и локальная мифологическая картина мира. Составлено автором

В сущности, схема, разработанная В. Н. Калущковым, отражает в первую очередь центрированную структуру хозяйственной организации и степень освоенности зон, которая уменьшается с удалением от центра деревни, что одновременно коррелируется с мифологической картиной мира локального сообщества. Немаловажно, что каждой из структурных зон схемы присуща ещё и внутренняя пространственная неоднородность, в силу наличия там неких объектов, населённых сверхъестественными существами. Все они обладают своей символикой и сакральным статусом (включая негативный), что в свою очередь определяет нормы допустимого соседства между собой и с человеком. Кстати, схема задаёт и специфичный перечень сверхъестественных существ — на ней представлены лишь те персонажи, которые имеют более-менее определённую локальную привязку на освоенной людьми территории и с кем они могут «взаимодействовать» в повседневной жизни.

Приведённая схема привлекает своей наглядностью и открывающимися возможностями обработки и анализа этнографо-географических данных. В рамках данного исследования предлагается применить схему В. Н. Калущкого для отображения про-

странственной организации поселений у тундровых ненцев, хантов и сибирских татар. Выбор этнических общностей не случаен — в список вошли наиболее многочисленные представители коренного населения Западной Сибири, проживающие при этом в разных природно-климатических зонах и существенно отличающиеся по образу жизни и типам хозяйственных комплексов. Это позволит, в частности, шире апробировать функциональные возможности используемого метода и объективнее оценить перспективы его применения в сравнительно-культурных исследованиях. Предлагаемые схемы, как и любые другие, априори предполагают определённую условность и упрощение в отношении реальной картины. Для более объективного представления этнокультурных особенностей принципиальным условием является опора на более цельный этнографический материал. Учитывая существенную культурную специфику территориальных групп сибирских народов и доступный для анализа материал, для построения схем были отобраны сведения с достаточно конкретной этнолокальной и культурной привязкой. Такой подход к тому же даёт возможность насытить схемы ещё большей детализацией, нежели представлена у В. Н. Калуцкого, что позволит отчётливее выявить внутреннюю структуру каждой пространственной модели.

Таким образом, в задачи исследования входит: анализ структуры традиционного жизненного пространства на материалах этнических групп ненцев, хантов и сибирских татар; создание серии наглядных визуализированных схем, отражающих типичную для каждой из общностей пространственную организацию дома и селения в сопряжении с традиционной мифологической картиной мира; первичный анализ информационного потенциала полученных схем в качестве инструмента географо-этнографических исследований.

В качестве источников исследования были использованы опубликованные этнографические данные, а также записи и фотографии из полевых материалов Института проблем освоения Севера ТюмНЦ СО РАН, собранных в 2007–2022 гг. на территории ЯНАО, ХМАО и юга Тюменской области.

### Сибирские татары

Из рассматриваемых вариантов пространственной организации поселений ближе всех к представленной В. Н. Калуцковым схеме поморской деревни выглядит селение сибирских татар. Поэтому начнём своё описание именно с него. Построение схемы будет основываться на материалах этнографии ясколбинской группы сибирских татар, населяющих территорию большого болотистого края к западу и северо-западу от Тобольска, с чем связано второе название этой общности — «заболотные» татары (Валеев, Томилов 2006: 29). Выбор группы обусловлен тем, что ввиду проживания в труднодоступных местах ей свойственна выраженная самобытность и высокая степень сохранности архаичных элементов культуры (Бакиева 2023: 39). У ясколбинских татар сложился интегрированный хозяйственно-культурный тип, в котором активное занятие рыболовством и охотой сочетается со скотоводством и земледелием (Валеев, Томилов 2006: 48). Религиозные представления сибирских татар представляют синкретизм ислама и доисламских верований. Традиционная мифологическая система включает три категории сверхъестественных существ: духов-хозяев пространств (*ийэ*), демонов-джиннов (*чин/чен, пәре*) и призраков (*аурах, йән сахлауцылар, улем цып-цых*) (Бакиева 2023: 39).

Структура жизненного пространства сибирских татар представлена 4 зонами — жилище, двор (в прошлом — 40 шагов от дома), деревня и территория хозяйственного освоения (Рис. 2) (Ярзуткина 2015: 483). Жилище — *уй*, выступает в качестве наиболее освоенной зоны, главным обитателем, которой наравне с человеком выступает домовый — *уй ийэ* (Корусенко 2007: 495–496). Он помогает нянчить детей, вовремя будит и предупреждает об опасности, защищает от злых духов. При переезде семьи из дома *уй ийэ*, как истинный дух-хозяин остаётся на своём прежнем месте, поэтому новые жители всегда должны попросить у него разрешение на въезд (Корусенко, Диянова 2011: 190). Дополнительной защитой от проникновения в дом шайтанов, джиннов и призраков служит порог и различные обереги, например, молитвы и изречения из Корана помещённые в рамки, веточки можжевельника и пр. (Корусенко, Диянова 2011: 189–190; Тихомирова 2006: 117–118).

За пределами жилища даже, казалось бы, освоенная территория двора уже воспринимается, как «чужое» пространство. Двор наполнен различными хозяйственными постройками, которые имеют своих духов-хозяев или могут быть местом жительства демонических существ. Одним из относительно нейтральных жителей двора является *мал ийэ* — двора/скота хозяин, покровитель мужчин и домашнего скота, чей образ сближается с *уй ийэ*. Он может как ухаживать за особо любимыми животными, так и наоборот «изводить» тех, кто ему не нравится. Среди нечистой силы на территории двора проживают в бане — *мунца пэре*, в хлеву — *кура пэре*, в туалете — *эцэтлех пэре*, в мусорной яме — *цуплех паш пэре* (Бакиева 2023: 39). *Мунца ийэ/мунца пэре* — дух бани воспринимается, как враждебно настроенное к человеку существо, аналогично духу мусорной ямы и туалета. Среди татар распространены представления, что *мунца пэре*, в отличие от *уй ийэ* и *мал ийэ*, не оказывает покровительства людям, а наоборот, всегда вредит, если они не соблюдают установленные им правила (Корусенко, Диянова 2011: 192–193; Бакиева 2022: 304). Границей между двором и деревней были ворота, которая так же, как и граница порог дома, дополнительно укреплялась от злых духов различными оберегами, например, железными иголками или гвоздями.

Территория населенного пункта в татарской традиции находится в относительном балансе. Души умерших родственников — *рух* посещают населённый пункт только в отведённые под это поминальные дни (Матвеев 2015: 480), а злой дух-оборотень — *убыр*, представляющий в образе человека в белом одеянии, гуляет по пустынным улицам деревни только в ночное время (Корусенко, Мерзлякин 2005: 148). Считается, что *убыром* становятся души умерших колдунов. Беспрепятственно в любое время суток могли проникать на территорию населенного пункта только *шайтаны*.

На границе населённого пункта могли находиться такие объекты, как дороги, рощи и водоёмы. Здесь и дальше вглубь от границы встречаются множественные мифологические персонажи. У каждой лесной избушки есть свой хозяин — *ийэ*, в водоёмах — *сыу ийэ* и *кул ийе*, в лесу — *урман ийэ* (Бакиева 2023: 49). У священных сопков также есть свой хозяин — *сеныр*, который может предстать перед человеком в виде животного или птицы (Корусенко и др. 2013: 46). Умилостивление этих хозяев, по мнению населения, позволяло совершать хозяйственную деятельность. Считается необходимым совершить следующие ритуалы — поздороваться, попросить разрешения на посещение, прочитать молитву, оставить подношение. В таком случае дух не навредит, а напротив, может даже помочь человеку (Бакиева 2021: 104). Общим для всех групп сибирских татар является образ женского злого духа-хозяйки воды —

су анасы/су ана (мать воды) (Ярзуткина 2012: 76). Представления о её характере неоднородны. Человека, который непочтительно к ней относится и не приносит подарков, может утопить, а может и спасти утопающего. Для удачного промысла с лодки следует кинуть в воду монету, чтобы задобрить духа, так как су анасы злится, когда ее тревожат (Корусенко, Диянова 2012: 85–86). Также в лесу за деревенским кладбищем могут обитать существа — *пицин*, обладающие демоническими свойствами (Бакиева 2022: 305). По одним источникам они ассоциируются с образом ведьмы, по другим воспринимаются, как некий народ, живший когда-то по соседству с татарами (Корусенко и др. 2013: 57).

Некоторые существа являются внепространственными, т.е. могут появляться где угодно — как в поселениях, так и за их пределами. К ним относятся — *сөрхөбэт*, *койон йел*, *ускынчылар*, *атсыс* и др (Бакиева 2023: 39). Одним из противоречивых образов данной категории является *мэцкэй* — упырь, оживший мертвец. По некоторым данным *мэцкэй* ассоциируется с образом *убыра* (Валеев 1976: 326; Корусенко и др. 2013: 65) по другим — является самостоятельным кровососущим существом женского пола, описываемый как пылающий шар. Считается, что *мэцкэй* может вселиться в тело живого человека (Ярзуткина 2015: 487).

Все зоны мифологического пространства сибирских татар являются весьма уязвимыми в отношении воздействий со стороны демонических существ и нуждаются в создании дополнительных барьеров в виде оберегов и выполнении определённых обрядов. Модель жизненного пространства татар состоит из четырех, последовательно сменяющих друг друга зон: дом, двор, территория населенного пункта, территория хозяйственного освоения. «Свое» пространство здесь переходит в «чужое» поэтапно по мере удаления от сакрального центра.

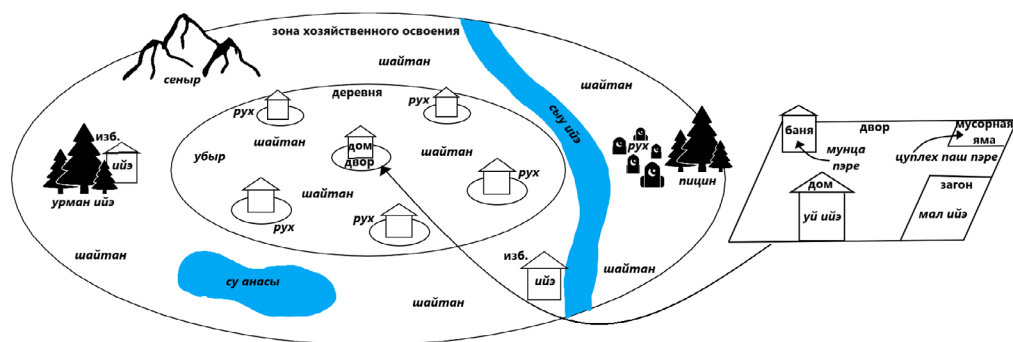


Рис. 2. Централизованная организация жизненного пространства заболотных татар и локальная мифологическая картина мира. Составлено автором

### Восточные ханты

В ходе обработки материалов для построения схемы выбор пал на аганскую группу восточных хантов, что обусловлено обилием материалов по заданной тематике. Аганские ханты относятся к группе таёжных промысловиков с транспортным оленеводством. Основными занятиями жителей среднего течения реки являются в рав-

ной степени рыболовство и охота. Для оленеводства характерно наличие небольших стад, вольный выпас в осенне-зимний период. В среднем на одну семью в конце прошлого века у аганцев приходилось около 10 оленей (Мартинова 1998: 183–185).

Жизненное пространство хантов также имеет определённую специфику. Так в силу сложившегося культурно-хозяйственного типа выделяется до четырех сезонных ареалов проживания. Для упрощения схемы будем ориентироваться на два основных — летний и зимний. Зимние поселения чаще организуются в лесу, вокруг которого концентрируются охотничьи угодья, куда на непродолжительный период уходит часть жителей поселения (мужчины) на промысел. Летние поселения располагаются на берегах крупных рек, где ведётся рыболовная деятельность (Сподина 1995: 146). Обычно эти сезонные поселения располагаются на небольшом удалении друг от друга, на расстоянии от нескольких сот метров до нескольких километров (Головнёв 1995: 261). Таким образом, у хантов выделяются два относительно самостоятельных сезонных хозяйственных ареала, формирующих специфичную двухчастную схему в виде восьмёрки.

Жилище имеет определённую внутреннюю стратификацию, разделяя жилище вертикально и горизонтально на три мира — Верхний, Средний и Нижний. При рассмотрении горизонтальной стратификации дальняя от входа часть жилища, ассоциируемая с Верхним миром, считалась сакральной. Обычно на полке у этой стены хранятся изображения домашних духов (лунг), головы медведей и другие сакральные предметы. Порог и привходовая часть жилища воспринимаются, как «нечистое» место, ассоциируемое с Нижним миром. Пол жилища также воспринимается как потенциальное место входа для нечисти. По этой причине в начале строительства дома в землю закапывают котлы — *кау пунт*, которые воспринимаются как жертва *Мый ими* 'Земля-старуха', впоследствии оберегающая семью от болезней. Считается, что эти котлы пе-

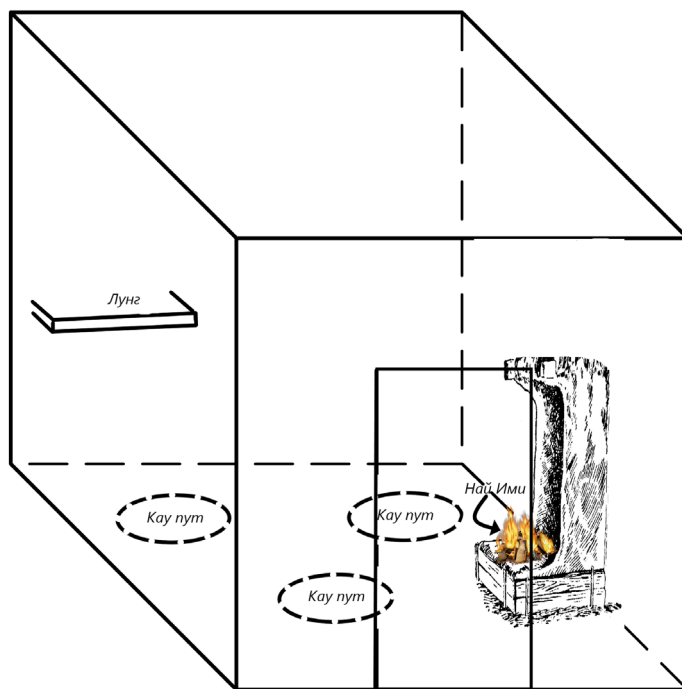


Рис. 3. Пространство хантыйского жилища. Составлено автором

рекрывают путь болезням из Нижнего мира (*Мартынова* 1998: 194). В средней части жилища располагается печь-чувал, очаг которой также обладает сакральным значением, традиционно ассоциируясь с женским божеством — *Най-ими* ‘Огонь-женщина’ (*Кулемзин* 1984: 56). Домашний огонь выполняет функции домашнего покровителя — предупреждает об опасности, о прибытии гостей, перемене погоды, а также защищает от злых духов и болезней, обеспечивая благополучие в доме (*Рис. 3*).

За пределами сезонных стойбищ формируются хозяйственные ареалы, внутри которых не наблюдается более дробного деления на зоны, это пространство представляется наиболее целостным (*Рис. 4*). Территория хозяйственного освоения населена духами предков и родовыми духами покровителями, неперсонифицированными духами-хозяевами ландшафтов (в лесу — *вонт лунг*, в водоемах — *йенк/инк лунг*) и различными духами, обладающими демоническими свойствами. Из хозяйственной деятельности исключаются отдельно взятые ландшафты или конкретные объекты, ассоциируемые с опасными для человека существами. Часто такие объекты обладают некоторыми нестандартными характерами или просто выделяются из окружающего ландшафта. Так, например, в заброшенных населённых пунктах не останавливаются ночевать т. к. там встречаются *йэлэк-канлэх отэт* т. н. «маячки». Под крутыми обрывами речного берега, в тёмных озёрах и омутах на реках обитают чудовища — *вэс* и *кулэт*. Традиционно они имеют облик щуки гигантских размеров. Нарушение этических установок на водоёме, где живёт «водяной» грозило наказанием, он мог вызвать волновые явления на озере или опрокинуть лодку (*Перевалова, Карачаров* 2006: 226). Кроме водяных широкое распространение имеют образы великанов *менк* и ведьмы — *порнэ* (*Перевалова, Карачаров* 2006: 232). Чаше эти персонажи встречаются в лесных массивах на болоте, лесах на возвышенностях, в местах выхода на поверхность горных пород и т. д. Отметим, что места погребений, как правило, не входят в перечень мест пребывания «чертей», а являются нейтральными местами.

Для таёжных промысловиков лес в целом не воспринимается, как чужое пространство. Потенциальную опасность несут аномальные объекты т. к. воспринимаются как места пребывания потусторонних существ. В силу этой особенности у хантов формируется уникальная двухчастная структура имеющая вид восьмёрки.

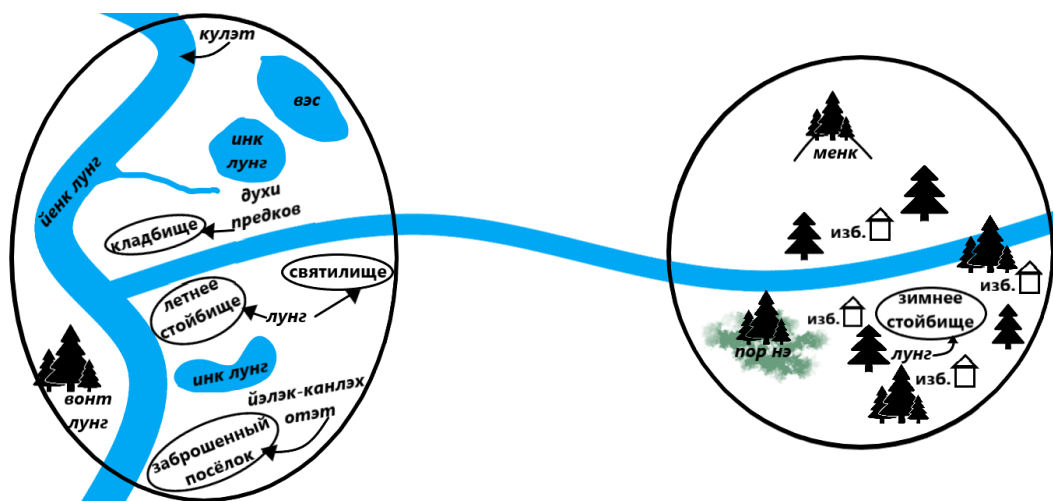


Рис. 4. Схема организации жизненного пространства хантов. Составлено автором



При этом внутри хозяйственных ареалов не наблюдается дифференциации на зоны, пространство характеризуется цельностью и неразрывностью.

### Тундровые ненцы

В случае с ненцами различия в мифологических представлениях у разных локальных групп не так значительны, поэтому схема построена на основе территориально более широких материалов по тундровым оленеводам Ямальской и Гыданской тундры, чьим основным видом хозяйственной деятельности является крупнотадное кочевое оленеводство. Ненецкая кочевая культура формирует очаги освоения, которые используются кратковременно и с определённой периодичностью, что делает схему динамичной, постоянно перемещающейся в пространстве вместе с человеком.

Ядром жизненного пространства ненцев-оленеводов является жилище — чум (Рис. 5), который населён родовыми и семейными духами-покровителями. Все жители чума занимают чётко отведённые им места. Хозяйка огня — *Ту'хада* имеет телесное воплощение в виде пламени очага. Семейных духов-покровителей — *мяд'хэхэ* располагают в священной части чума напротив входа, рядом со священным шестом *сымзы* (Хомич 1977: 21). Особое место среди *мяд'хэхэ* занимает *мяд'пухуча* — покровительница женщин, хозяйка чума, помогающая при родах и оберегающая новорожденных (Лар 1998: 17), её местом внутри жилища является изголовье постели на женской половине. Магический инструментарий *нгытарма* значительно меньше, чем у *хэхэ*, в связи с чем они не возводятся в ранг духов-покровителей (Головнёв 1985: 47) и могут находиться в любой части чума, кроме углов у входа, однако обычно локализуются в изголовьях постелей, в зависимости от собственной половой принадлежности — в мужской или женской части.

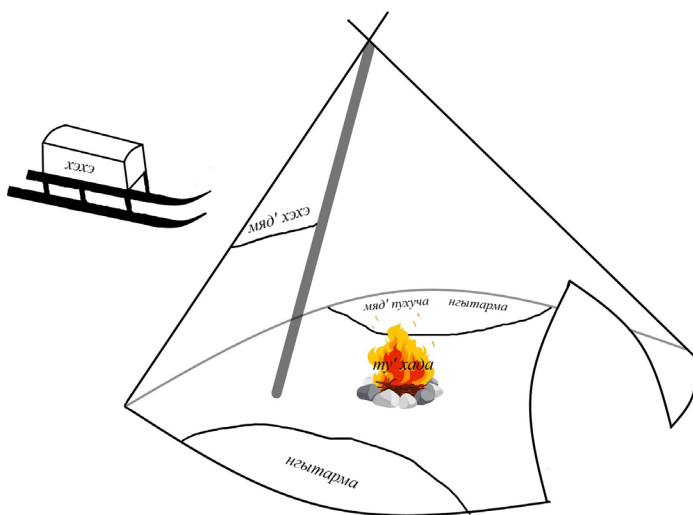


Рис. 5. Пространство чума. Составлено автором

Вторая зона — пространство стойбища. Снаружи чума, на стороне противоположной входу, в священной нарте *хэхэ-хан* также хранятся различные предметы, обладающие сакральным статусом, в том числе изображения родовых духов и богов, а также родового духа хозяина нарты и семейные вещи. Если в роду был шаман, то его изображение *нгытарма* хранят на маленькой нарточке (*нгытарма ханоко*), находящейся в *хэхэ-хан* (Головнёв и др. 2016: 90). Многочисленные защитники человека в его жилом пространстве оберегают, в частности, от *нгылеко* — мелких злых духов, которые могут являть себя на территории стойбища в виде волков, болезней и других невзгод.

Прилегающее к стойбищу пространство (Рис. 6) обычно содержит важные природные ландшафты хозяйственного пользования, представленные водоёмами и ареалами древесно-кустарниковой растительности, в которых обитают свои духи-хозяева: *я'ерв* — 'хозяин земли', *пэ'ерв* — 'хозяин гор', *яв'ерв* — 'хозяин моря', *ид'ерв* — 'хозяин воды', *яха'ерв* — 'хозяин реки', *то'ерв* — 'хозяин озера', *пэдара'ерв* — 'хозяин леса' и др. (Лар 1998: 8; Хомич 1977: 11). Изъятие из этих ландшафтов необходимых человеку ресурсов определяется некоторыми правилами, предполагающими проявление уважения и совершение подношений духам-хозяевам. Обычно такие объекты при соблюдении правил коммуникации с духами не представляют опасности для человека и регулярно посещаются.

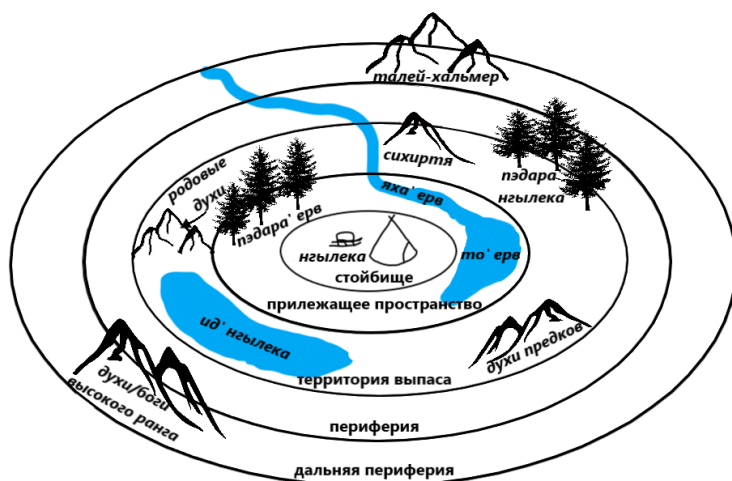


Рис. 6. Центрированная организация ненецкого пространства и локальная мифологическая картина мира. Составлено автором

Следующей зоной являются территории выпаса, где могут также встречаться места, которые не считаются критически опасными для человека, но при выборе места для стойбища слишком близкого соседства с ними избегают. Такими объектами являются кладбища, священные места невысокого ранга, сопки маленьких существ — *сихиртя* и некоторые урочища, населённые духами-*нгылеко*. В ненецкой традиции кладбища предков воспринимаются, как относительно безопасные точки, разбросанные по тундре, где в экстренной ситуации можно заночевать и попросить у предка подсказать дорогу, если заблудился. Среди священных мест невысокого ранга на

территории выпаса встречаются святилища тех родов, которые ведут здесь свою хозяйственную деятельность. Кроме этого могут встречаться сопки, населённые подземными маленькими человечками *сихиртя*, которые не представляют угрозы для человека, а найти подарок от них считается удачей. Нередкими спутниками *сихиртя* становятся *я'хора* — 'земляные быки' (мамонты). Наиболее опасными местами на территории выпаса являются ландшафты, населённые чертями *нгылеко*. *Ид'нгылека* — водяной дух, представляющий для человека опасность, обычно обитает в глубоких водоёмах, которые посещаются в промысловых целях только в крайних случаях, при предварительном совершении жертвоприношения. *Пэдара-ңгылеко* — злой по своей природе лесной дух, который любит пошутить над человеком, но может и помочь заблудившемуся, если тот принесет ему жертву (Лар 2003: 98).

Освоенное человеком пространство отделяется от особо опасных мест периферийной территорией, которая выполняет функцию буфера. На таких территориях в силу удалённости от стойбища и пограничности с опасными объектами, уже крайне редко осуществляется хозяйственная деятельность. Наиболее опасными местами у ненцев считаются заброшенные кладбища, в широком смысле — захоронения чужих/незнакомых людей. Подобных мест следует настоятельно избегать, так как там встречаются неупокоенные души умерших, т. н. *талей-хальмер*, способные похитить душу живого человека. Помимо упомянутых мест также следует избегать заброшенных священных мест и святилищ высокого ранга, т. к. поведение духов-хозяев этих мест может быть непредсказуемым и опасным для человека.

Отдельно выделяется категория «блуждающих» существ, которые не вписываются в границы отдельно взятых зон. Среди них — *нгаятар* — страж Нижнего мира, появляющийся, в том числе, в мире людей. (Головнёв 2004: 241). Ещё один противоречивый персонаж — *парнэ*, в доступных источниках это существо имеет разные характеристики и локализацию. По одним данным — это дух, живущий в лесу под пнём (Лехтисало 1998: 38), по другим — он ассоциируется с образом ведьмы, которая может свободно перемещаться в пространстве, в том числе, приходить на стойбище (Головнёв 2004: 248). Третья категория «блуждающих» существ — *няд-нга-ворта* ('мохоеды'), которые являются некими «иными» людьми, как и *сихиртя*. Их локализация носит ситуативный характер и довольно часто выносится за пределы освоенного пространства вообще.

## Выводы

В результате проведённой работы на основе предложенного В. Н. Калущковым исследовательского подхода были разработаны схемы пространственной организации поселений заболотных татар, аганских хантов и тундровых ненцев, составленные в контексте локальной мифологической картины этих этнических групп. Уже на первичном этапе сравнительно-культурного анализа можно указать некоторые общие и уникальные черты в организации пространственной модели указанных групп. Важно, что каждая модель отразила определённую специфику, обусловленную образом жизни населения, культурно-хозяйственным типом, географическими факторами и пр. Однако начнём с универсалий.

*Универсалии.* Речь идёт, прежде всего, об общих структурных элементах схемы. Центром жизненного пространства всех групп, разумеется, является жилище, с удале-

нием от которого нарастает необходимость соблюдать определённые правила коммуникации с потусторонними существами для обеспечения благосклонности с их стороны. В крайних случаях наиболее опасные для человека места избегаются. Следующей от ядра зоной будет территория двора или стойбища, которая, как и жилище, наполнена большим количеством оберегов и защитников, одним из которых является собака. Ещё одной общей зоной для всех трёх групп выступает территория хозяйственного освоения, однако её характеристики уже имеют значительные отличия.

*Особенности.* У заболотных татар и аганских хантов данная территория характеризуется определённой целостностью, т. к. обе группы занимаются таёжными промыслами. Из хозяйственного пользования исключаются скорее отдельные объекты, ассоциируемые с враждебно настроенными к человеку существами. В ненецкой традиции территория хозяйственного освоения подразделяется на две субзоны, которые условно можно назвать «женской» — территория, прилегающая к стойбищу и «мужской» — территория выпаса. Притом территория выпаса, как более удалённая от стойбища, воспринимается, как более опасная. В свою очередь у татар между двором и территорией хозяйственного освоения выделяется промежуточная зона в виде территории деревни, которая характеризуется как нейтральная, что сближает её по своим характеристикам с «женской» частью освоенного пространства в ненецкой традиции. Говоря о более общих отличиях, следует отметить, что ненецкая и хантыйская схема обладают выраженной динамичностью в силу кочевого и полукочевого образа жизни (в сопоставлении с упомянутой схемой В. Н. Калущкого и нашей схемой по татарскому материалу). Схема жизненного пространства хантов имеет оригинальный двухчастный вид («восьмёрка»), что в свою очередь обусловлено особенностями в организации хозяйственной деятельности.

*Практическая значимость и перспективы применения визуальных схем.* Создание представленных визуальных схем представляет научный интерес уже само по себе — как особая форма построения и подачи материалов по структуре традиционного жизненного пространства в отношении различных этнических общностей. Такие характерные черты выстраиваемых схем, как ёмкость и наглядность, дают основания предполагать, что их можно будет удобно использовать как для аналитической работы, так и в качестве иллюстративного материала в научной, образовательной и просветительской деятельности.

Как уже указывалось, апробированный подход показал свою гибкость в отношении презентации разных этнических групп с существенно различающейся культурой и образом жизни. Повышение эффективности в использовании предложенной Калущковым схемы на этнографических материалах предполагает в первую очередь большую детализацию и этнолокальную конкретику, что в дальнейшем позволит облегчить анализ мифологического пространства при приложении данной методики, например, к разным территориальным группам одной этнической общности или к соседствующим общностям, принадлежащим к разным народам. Перспективным направлением исследований выглядит и выход на более частный уровень — конкретного поселения или даже отдельно взятой семьи. Также кажется интересным с научной точки зрения применить его для анализа разных режимов функционирования мифологического пространства в зависимости от сезона года или времени суток (день — ночь). Для дальнейшей разработки данного методологического подхода представляется необходимым целенаправленный сбор данных по обозначенной тематике.

## Научная литература

- Бакиева Г. Т. Демонические существа у заболотных татар (по материалам полевых исследований) // Народы Сибири и Дальнего Востока с древних времён до наших дней Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2022. С. 303–308.
- Бакиева Г. Т. Сакральные места в традиционной культуре заболотных татар // Башкиры в контексте междисциплинарных исследований тюркских народов Евразии. Уфа: Самрау, 2021. С. 99–104.
- Бакиева Г. Т. Легенды, предания, мифы Заболотья. Исследования и тексты. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2023. 152 с.
- Валеев Ф. Т. О религиозных представлениях западносибирских татар // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начала XX в.). Л.: Наука Л.о., 1976. С. 320–331.
- Валеев Ф. Т., Томилов Н. А. Сибирские татары // Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука, 2006. С. 26–124.
- Головинёв А. В. О культе нгытарма и сидрянг у ненцев // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным: Тезисы докладов. Томск, 1985. С. 45–48.
- Головинёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 600 с.
- Головинёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: Изд-во УрО РАН, 2004. 344 с.
- Головинёв А. В., Гарин Н. П., Куканов Д. А. Оленеводы Ямала (материалы к Атласу кочевых технологий). Екатеринбург: УрО РАН, 2016. 152 с.
- Исаченко А. Г. Образное восприятие в географическом познании мира // Известия РГО. 2001. Т. 133. Вып. 3. С. 24–33.
- Каганский В. Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: сборник статей. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 576 с.
- Калуцков В. Н. Ландшафт в культурной географии: монография. М.: «Новый хронограф», 2008. 320 с.
- Калуцков В. Н. Этнокультурное ландшафтоведение: учебное пособие. М.: Географический факультет МГУ, 2011. 109 с.
- Корусенко М. А., Ожередов Ю. И., Ярзуткина А. А. Мифология сибирских татар в символах образов и вещей (опыты прочтения): Труды Музея археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. Т. V. 264 с.
- Корусенко М. А. Люди и духи в жилище сибирских татар // Этноистория и археология Северной Евразии: теория, методология и практика исследования. Иркутск, 2007. С. 495–497.
- Корусенко М. А., Диянова А. М. Традиционное мировоззрение барабинских татар во второй трети XX — начале XXI в.: представление о духах-хозяевах освоенных пространств // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. № 2. С. 186–195. [http://www.ipdn.ru/\\_private/a15/186-195.pdf](http://www.ipdn.ru/_private/a15/186-195.pdf)
- Корусенко М. А., Диянова А. М. Традиционное мировоззрение барабинских татар во второй трети XX — начале XXI в.: представления о духах-хозяевах «чужих» пространств // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 1. С. 83–91. [http://www.ipdn.ru/\\_private/a16/83-91.pdf](http://www.ipdn.ru/_private/a16/83-91.pdf)
- Корусенко М. А., Мерзлякин В. В. Мэцкэй, убур, оцкур в мифологических представлениях сибирских татар (опыт анализа образов) // Народы и культуры Сибири: изучение, музеефикация, преподавание: сб. науч. тр. / Отв. ред. М. Л. Бережнова, Н. А. Томилов. Омск: Изд-во Омск. ун-та, 2005. С. 144–159.
- Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1984. 192 с.
- Лавренова О. А. Пространства и смыслы: Семантика культурного ландшафта. М.: Институт Наследия, 2010. 330 с.

- Лар Л. А. Культурные памятники Ямала. Хэбидя я. Тюмень: Изд-во Института проблем освоения Севера СО РАН, 2003. 173 с.
- Лар Л. А. Шаманы и Боги: монография. Тюмень: Изд-во Института проблем освоения Севера СО РАН, 1998. 39 с.
- Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Томского государственного университета, 1998. 136 с.
- Мартынова Е. П. Очерки истории и культуры хантов. М.: Наука, 1998. 235 с.
- Матвеев А. В. Горизонтальная структура мифологического пространства // История и культура татар Западной Сибири / отв. ред. Г. Ф. Габдрахманова. Казань: Артефакт, 2015. С. 478–483.
- Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и ее обитатели. Екатеринбург; Нижневартовск: УрО РАН; Студия «ГРАФО», 2006. 352 с.
- Сподина В. И. Методическое пособие по этнографии коренных народов Западной Сибири (Ханты). Мегион: [б. и.], 1995. 176 с.
- Тихомирова М. Н. Обереги в традиционно-бытовой культуре заболотных татар (по полевым материалам) // Сулеймановские чтения — 2006: Материалы IX Всероссийской научно-практической конференции. Тюмень, 2006. С. 117–118.
- Хомич Л. В. Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера: (2-я половина XIX — начало XX в.). (Сборник МАЭ; Т. 33). Ленинград: Наука, 1977. С. 5–28.
- Ярзуткина А. А. Мифологические представления и реликты доисламских верований // История и культура татар Западной Сибири / отв. ред. Г. Ф. Габдрахманова. Казань: Артефакт, 2015. С. 483–493.
- Ярзуткина А. А. Ритуалы достатка: Традиционные земледельческие, скотоводческие и промысловые культы сибирских татар. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012. 320 с.

## References

- Bakieva, G. T. 2021. Sakral'nye mesta v traditsionnoi kul'ture zabolotnykh tatar [Sacred Places in the Traditional Culture of the Swamp Tatars]. In *Bashkiry v kontekste mezhdistitsiplinarnykh issledovaniy tiurkskikh narodov Evrazii* [Bashkirs in the Context of Interdisciplinary Studies of the Turkic Peoples of Eurasia], ed. by Yu. M. Yusupov. Ufa: Samrau. 99–104.
- Bakieva, G. T. 2022. Demonicheskie sushchestva u zabolotnykh tatar (po materialam polevykh issledovaniy) [Demonic Creatures Among the Swamp Tatars (Based on Field Research)]. In *Narody Sibiri i Dal'nego Vostoka s drevnikh vremen do nashikh dnei* [Peoples of Siberia and the Far East from Ancient Times to the Present Day], ed. by N. I. Drozdov. Krasnoyarsk: Sibirskii federal'nyi universitet. 303–308.
- Bakieva, G. T. 2023. *Legendy, predaniia, mify Zabolot'ia. Issledovaniia i teksty* [Legends, Traditions, Myths of Zabolotyie. Research and Texts]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. 152 p.
- Golovnev A. V., N. P. Garin, and D. A. Kukanov. 2016. *Olenevody Yamala (materialy k Atlasu kochevykh tekhnologii)* [Reindeer Herders of Yamal (Materials for the Atlas of Nomadic Technologies)]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo UrO RAN. 152 p.
- Golovnev, A. V. 1995. O kul'te ngytarma i sidryang u nentsev [On the Cult of Ngytarma and Sidryang Among the Nenets]. In *Mirovozzreniye narodov Zapadnoy Sibiri po arkheologicheskim i etnograficheskim dannym* [Worldview of the Peoples of Western Siberia Based on Archaeological and Ethnographic Data: Abstracts of Reports], ed. by E. L. L'vova. Tomsk. 45–48.
- Golovnev, A. V. 1995. *Govoryashchiye kul'tury: traditsii samodiytsev i ugrov* [Speaking Cultures: Traditions of Samoyeds and Ugrians]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo UrO RAN. 600 p.
- Golovnev, A. V. 2004. *Kochevniki tundry: nentsy i ikh fol'klor* [Tundra Nomads: Nenets and Their Folklore]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo UrO RAN. 344 p.
- Isachenko, A. G. 2001. Obraznoe vospriiatiye v geograficheskom poznanii mira [Imaginative Perception in Geographical Knowledge of the World]. *Izvestiia Rossiiskogo geograficheskogo obshchestva* 3. 133: 24–33.

- Kaganskii, V. L. 2001. *Kul'turnyi landshaft i sovetskoe obitayemoe prostranstvo: sbornik statei* [Cultural Landscape and Soviet Inhabited Space: Collection of Articles]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 576 p.
- Kalutskov, V. N. 2011. *Etnokul'turnoe landshaftovedenie: uchebnoe posobie* [Ethnocultural Landscape Studies: Textbook]. Moscow: Izdatel'stvo geograficheskii fakul'tet MGU. 109 p.
- Kalutskov, V. N. 2008. *Landshaft v kul'turnoi geografii* [Landscape in Cultural Geography]. Moscow: Novyi khronograf. 320 p.
- Khomich, L. V. 1977. Religioznye kul'ty u nentsev [Religious Cults among the Nenets]. In *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii*. Vol. 33. *Pamiatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Vol. 33. Cultural Monuments of the Peoples of Siberia and the North], ed. by I. S. Vdovin. 5–28.
- Koruseenko, M. A., Yu. I. Ozheredov, and A. A. Yarzutkina. 2013. *Mifologiya sibirskikh tatar v simvolakh obrazov i veshchey (opyty prochteniya)* [Mythology of the Siberian Tatars in the Symbols of Images and Things (Reading Experiences)]. Vol. V. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. 264 p.
- Koruseenko, M. A. 2007. Liudi i dukhi v zhilishche sibirskikh tatar [People and Spirits in the Dwelling of the Siberian Tatars]. In *Etnoistoriya i arkheologiya Severnoi Evrazii: teoriya, metodologiya i praktika issledovaniya* [Ethnohistory and Archeology of Northern Eurasia: Theory, Methodology and Research Practice], ed. by A. V. Kharinskii. Irkutsk: IrGTU. 495–497.
- Koruseenko, M. A., and A. M. Dianova. 2011. Traditsionnoe mirovozzrenie barabinskikh tatar vo vtoroi treti XX — nachale XXI veka: predstavlenie o dukhakh-khoziaevakh osvoennykh prostranstv [Traditional Worldview of the Baraba Tatars in the Second Third of the 20th — Early 21st Centuries: The Idea of the Master Spirits of the Developed Territories]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 2: 186–195. [https://www.ipdn.ru/\\_private/a15/186-195.pdf](https://www.ipdn.ru/_private/a15/186-195.pdf)
- Koruseenko, M. A., and A. M. Dianova. 2012. Traditsionnoe mirovozzrenie barabinskikh tatar vo vtoroi treti XX — nachale XXI veka: predstavleniya o dukhakh-khoziaevakh «chuzhikh» prostranstv [The Traditional Worldview of the Baraba Tatars in the Second Third of the 20th and Early 21st Centuries: Ideas About the Master Spirits of “Alien” Spaces]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 1: 83–91. [https://www.ipdn.ru/\\_private/a16/83-91.pdf](https://www.ipdn.ru/_private/a16/83-91.pdf)
- Koruseenko, M. A., and V. V. Merzlikin. 2005. Metskei, ubyr, otskur v mifologicheskikh predstavleniyakh sibirskikh tatar (opyt analiza obrazov) [Metskei, Ubyr, Otskur in the Mythological Representations of the Siberian Tatars (Experience of Image Analysis)]. In *Narody i kul'tury Sibiri: izuchenie, muzeifikatsiya, prepodavanie* [Peoples and Cultures of Siberia: Study, Museumification, Teaching], ed. by M. L. Berezhnova, N. A. Tomilov. Omsk: Izdatel'stvo Omskogo universiteta. 144–159.
- Kulemzin, V. M. 1984. *Chelovek i priroda v verovaniyakh khantov* [Man and Nature in the Beliefs of the Khanty]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. 192 p.
- Lar, L. A. 1998. *Shamany i Bogi* [Shamans and Gods]. Tyumen: Izdatel'stvo Instituta problem osvoyeniya Severa SO RAN. 39 p.
- Lar, L. A. 2003. *Kul'tovyye pamiatniki Yamala. Khebidia ya* [Cult Objects of Yamal. Hebidya Ia]. Tyumen: Izdatel'stvo Instituta problem osvoyeniya Severa SO RAN. 173 p.
- Lavrenova, O. A. 2010. *Prostranstva i smysly: Semantika kul'turnogo landshafta* [Spaces and Meanings: Semantics of Cultural Landscape]. Moscow: Institut Naslediya. 330 p.
- Lehtisalo, T. 1998. *Mifologiya yurako-samoedov (nentsev)* [Mythology of the Yurako-Samoyeds (Nenets)]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 136 p.
- Martynova, E. P. 1998. *Ocherki istorii i kul'tury Khantov* [Essays on the History and Culture of the Khanty]. Moscow: Nauka. 235 p.
- Matveev, A. V. 2015. Gorizontal'naya struktura mifologicheskogo prostranstva [Horizontal Structure of Mythological Space]. In *Istoriya i kul'tura tatar Zapadnoy Sibiri* [History and Culture of the Tatars of Western Siberia], ed. by G. F. Gabdrakhmanova. Kazan: Artifakt. 478–483.



- Perevalova, E. V., and K. G. Karacharov. 2006. *Reka Agan i ee obitateli* [The Agan River and Its Inhabitants]. Ekaterinburg; Nizhnevartovsk: UrO RAN; Studiya «GRAFO». 352 p.
- Spodina, V. I. 1995. *Metodicheskoe posobie po etnografii korennykh narodov Zapadnoi Sibiri (Khanty)* [Methodological Manual on the Ethnography of the Indigenous Peoples of Western Siberia (Khanty)]. Megion. 176 p.
- Tikhomirova, M. N. 2006. Oberegi v traditsionno-bytovoi kul'ture zabolotnykh tatar (po polevym materialam) [Amulets in the Traditional Everyday Culture of the Swamp Tatars (Based on Field Materials)]. In *Materialy IX Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Materials of the IX All-Russian Scientific and Practical Conference]. Tyumen. 117–118.
- Valeev, F. T. 1976. O religioznykh predstavleniiakh zapadnosibirskikh tatar [On the Religious Ideas of the West Siberian Tatars]. In *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniiakh narodov Sibiri i Severa* [Nature and Man in the Religious Beliefs of the Peoples of Siberia and the North], ed. by I. S. Vdovin. Leningrad: Nauka. 320–331.
- Valeev, F. T., and N. A. Tomilov. 2006. Sibirskie tatary [Siberian Tatars]. In *Tiurkskie narody Sibiri* [Turkic Peoples of Siberia], ed. by D. A. Funk, N. A. Tomilov. Moscow: Nauka. 26–124.
- Yarzutkina, A. A. 2012. *Ritualy dostatka: Traditsionnye zemledel'cheskie, skotovodcheskie i promyslovye kul'ty sibirskikh tatar* [Rituals of Prosperity: Traditional Agricultural, Cattle Breeding and Fishing Cults of the Siberian Tatars]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. 320 p.
- Yarzutkina, A. A. 2015. Mifologicheskie predstavleniia i relikty doislamskikh verovaniy [Mythological Representations and Relics of Pre-Islamic Beliefs]. In *Istoriia i kul'tura tatar Zapadnoi Sibiri* [History and Culture of the Tatars of Western Siberia], ed. by G. F. Gabdrakhmanova. Kazan: Artifakt. 483–493.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/271-281

Научная статья

© А. В. Киняева

**ДАРГАХ: ЧУДЕСА, МИСТИКИ, ПЕВЦЫ И ДЖИННЫ**

*В статье автор рассматривает феномен даргахов (гробниц мусульманских святых) на территории Индии с точки зрения народных представлений о чудесном, мистическом и магическом. Статья основывается на материалах, собранных в рамках индийской экспедиции, проходившей в июле и августе 2023 г. в городах Дели, Лакхнау и Бадаюн, и экспедиции в ноябре 2024 г., в рамках которой велась работа в Дели, Агре, Сикри, Алигархе, Фатехпур-Сикри, а также на информации из прессы и открытых интернет-источников. В своей работе автор обращается к нарративам паломников, полученным в рамках свободного интервью, и рассматривает основные типы и источники чудес, упоминаемые респондентами в связи с даргахами. В отдельные разделы выделены чудеса, связанные непосредственно со святыми и их последователями, чудесное влияние исполняемых в даргахах каввали и представления об одержимости и изгнании джиннов. Исследуя опыт паломников, автор приходит к выводу, что при рассмотрении феномена даргахов через призму чудесного открываются возможности комплексного исследования внешне разрозненных культурно-религиозных практик, выходящих за рамки конкретной религии или сообщества.*

**Ключевые слова:** даргах, Индия, суфизм, каввали, народная религия, духовное исцеление, джинны

**Ссылка при цитировании:** Киняева А. В. Даргах: чудеса, мистики, певцы и джинны // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 271–281.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/271-281

Original Article

© Anastasia Kinyaeva

**DARGAH: MIRACLES, MYSTICS, SINGERS AND DJINNS**

*In the article, the author examines the phenomenon of dargahs (tombs of Muslim saints) in India from the point of view of folk ideas about the miraculous, mystical and magical. The article is based on the materials collected during the field study that took place in July and August 2023 in the cities of Delhi, Lucknow and Badayun, the expedition in November 2024, which included work in Delhi, Agra, Sikri, Aligarh,*

**Киняева Анастасия Владимировна** — стажер-исследователь и аспирант в Центре азиатских и тихоокеанских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: [avkinyaeva@gmail.com](mailto:avkinyaeva@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-9862-988X>

\* Статья выполнена в рамках проекта РНФ № 24-28-00439.

*Fatehpur-Sikri, and on information from the press and open Internet sources. In this work, the author refers to the narratives of pilgrims and examines the main types and sources of miracles mentioned in connection with dargahs. The article is divided into chapters devoted to miracles related to saints and their followers, to the miraculous influence of qawwali performed in dargahs and to the possession and the exorcism of jinns. Examining the experiences of the pilgrims, the author concludes that by considering the phenomenon of dargahs through the prism of the miraculous, the researcher opens up the possibility of a comprehensive study of seemingly disparate cultural and religious practices that go beyond a specific religion or a community.*

**Keywords:** *dargah, India, Sufism, qawwali, folk religion, spiritual healing, jinns*

**Author Info:** Kinyaeva, Anastasia V. — Intern Researcher and Ph.D. student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [avkinyaeva@gmail.com](mailto:avkinyaeva@gmail.com)  
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-9862-988X>

**For citation:** Kinyaeva, A. B. 2025. Dargah: Miracles, Mystics, Singers and Djinn. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 271–281.

### Введение. Даргах

История ислама в Индии насчитывает более 13 столетий, за это время успели сформироваться общины, традиции и практики, которые по праву можно назвать уникальными. Независимо от того, будем ли мы рассматривать эти практики как видоизменение и адаптацию существовавших ранее традиций или как новые феномены, появившиеся на стыке религий и культур, невозможно отрицать синкретический характер этих явлений. Одно из таких явлений, приобретших свою уникальную форму и изменивших в прямом и переносном смысле религиозный ландшафт в Южной Азии, — культ поклонения мусульманским святым, обретший материальное воплощение в многочисленных гробницах, буквально рассыпанных по всему региону. Даргах (от перс. «порог») — в Южной Азии так называется гробница, построенная над могилой (*мазар*) почитаемого религиозного деятеля, святого человека, как правило, суфия. Она может быть как небольшой постройкой над захоронением, так и целым комплексом зданий, включающим в себя мечеть, трапезную, кельи для дервишей и паломников, исламские религиозные школы (медресе), другие здания общественного назначения, например, связанные с медициной<sup>1</sup>.

Феномен даргахов в Южной Азии уникален и интересен, в том числе и тем, что, несмотря на исламские корни (традиция хоронить умерших в земле не характерна для индуистов, практикующих кремацию), почитание суфийских свя-

<sup>1</sup> Однако не все даргахи непосредственно связаны с реальными захоронениями. Условно гробницы на территории Южной Азии можно разделить на гробницы, в которых покоятся останки всего тела святого либо отдельных его частей, таких гробниц большинство, к ним, например, относятся гробница Хазрата Низамуддина в Дели, гробница Матка Пира там же. К другому типу гробниц относятся кенотафы. Такие постройки характерны в первую очередь для шиитской общины, так как наиболее значимые для них религиозные фигуры — Хуссейн и его сподвижники — похоронены на территории современного Ирака. На территории же Индии, в частности в Лакхнау, можно найти гробницу Хазрата Аббаса с символическими могилами родственников и сподвижников имама. Встречаются другие даргахи — кенотафы, посвященные различным святым (Подробнее см.: Суворова 1999).

тых — практика, распространенная в Индии повсеместно и популярная среди представителей любых религий. Причем в ряде случаев сближение сообществ на почве почитания святого заходит настолько далеко, что в отдельных гробницах большинство посетителей оказываются, к примеру, индуистами. Это может приводить к конфликтам между сообществами за право распоряжаться даргахом<sup>1</sup>. Разумеется, в отличие от мусульман, считающих святых *вали* — “друзьями” Аллаха, индуисты часто создают альтернативные агиографии, содержащие привязки святого к тому или иному божеству, в частности, причисляя его к числу аватаров божества. Посещение гробниц или паломничество “*зиярат*” широко распространено среди различных сообществ не без причины. Упомянутые выше агиографии и устная традиция, как правило, упоминают о чудесах (*карамат*), совершенных тем или иным святым. Именно в поиске чудес, благословения, покровительства и исцеляющего влияния святости, окружающего гробницы, в них и приходят большинство посетителей — паломников. В российской науке феномен даргахов и культ поклонения мусульманским святым на территории Южной Азии исследован мало, пожалуй, одним из основных, если не единственным крупным трудом на эту тему является монография Анны Ароновны Суворовой “Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков” в которой она, блестяще совмещая работу с историческими источниками и собственный опыт, обращается к жизнеописаниям наиболее известных святых и к практикам народной религии.

В рамках экспедиций 2023–2024 годов, проходивших в Дели, Лакхнау, Бадаюне, Агре, Алигархе, Сикри и Фатехпур-Сикри нам удалось не только соприкоснуться с легендами, окружающими святых и с живыми практиками поклонения, но и провести интервью с паломниками и последователями святых, чтобы выяснить, почему вот уже не одну сотню лет в гробницы по всей Индии стекаются тысячи людей. Собранную информацию о мистическом опыте, чудесах и экзорцизме мы проанализируем в этой статье. На основании материалов экспедиции и свидетельств очевидцев, мы выделим и рассмотрим основные виды мистических и божественных чудес, так или иначе связанных с культом мусульманских святых на территории Индии и, в частности, с даргахами как с локусом, в котором они сосредоточены.

### Чудеса святых

Для обозначения чуда в языке урду есть несколько слов: *джаду*, *муджаиз* и *карамат*. В то время как термин *муджаиз* применяется исключительно в отношении чудес, творимых пророком, *джаду* и *карамат* — это чудеса, творимые людьми. В случае с *джаду* речь, как правило, идет о колдовстве, волшебстве и прочих небожественных чудесах. *Карамат* же обозначает чудеса, творимые святыми, и подразумевает под собой чудеса, совершенные с Божьей помощью. Именно слава о чудесах — *карамат* и поиски благословения — *барака* приводят тысячи паломников к усыпальницам святых. Нередко просьбы святому оставляют в виде записок, так как не все посетители грамотны, как правило, кто-либо из проживающих при даргахе людей может написать такие записки под диктовку, из-за чего довольно часто разнообразные просьбы к святым от разных людей пронумерованы и написаны одним почерком. На резных каменных решетках или деревьях, окружающих могилу святого, можно увидеть как

<sup>1</sup> Подробнее о примерах общих хинду-мусульманских даргахов см. (Yoginder 2004).

обычные записки, так и медицинские чекиб и результаты экзаменов. В индийских даргах не существует единой традиции принесения подношений, однако можно выделить некоторые более или менее универсальные паттерны: посетители, как правило, приносят к гробнице лепестки роз, хотя встречаются и подношения гирлянд из бархатцев (распространенное подношение в индуистских храмах), часто подносят святому покрывала на усыпальницу из шелковой ткани. В отдельных случаях в гробницах есть места для благовоний. Помимо записок в различных частях гробницы (зависит от традиций конкретного даргаха) могут повязывать цветные нити (*калава*), либо же, за неимением их, даже пластиковые пакеты. Часто женщины привязывают вместе с нитями браслеты. Подношения могут сопровождать как просьбу к святому, так и благодарность за помощь. О чем же просят святых? Хотя отдельным святым и приписываются разного рода «специализации» по типу чудес или по тому, каким конкретным сообществам святой покровительствует, разграничения эти довольно условные и не мешают паломникам обращаться с «непрофильными» просьбами. К примеру, в гробнице святого из ордена Чиштия Низамуддина Аулия в Дели,



Рис. 1. Записки в даргахе Низамуддина. 2023 г.  
Фото автора

известного духовным наставничеством, но не прославившегося при жизни сверхъестественными деяниями, можно встретить паломников, просящих как о хороших оценках на экзаменах, так и о здоровье, успехах в делах и любых житейских вопросах. Во всех гробницах, которые мы посетили в рамках экспедиции, а их было около 20, на вопрос: «О чем обычно просят святого?» наши информанты отвечали: «О чем угодно». Между тем, в отдельных случаях особенности жизни тех или иных святых и сложившиеся вокруг них легенды все же могут накладывать свой отпечаток на то, как именно стоит просить святого и как благодарить за помощь.



Находящийся недалеко от гробницы Низамуддина Матка Пир даргах легко отличить от прочих: тихая гробница расположена на возвышении под раскидистым деревом, увешанном глиняными горшками — *матка*. Такое необычное подношение святому неслучайно (в большинстве даргахов, особенно чиштийских святых, подносят лепестки роз, тканевые покрывала, ароматные масла, связанные нити и украшения). Баба Матка Пир (Абу Бакр Туси Хайдари) прибыл в Индию из Ирана, предположительно, более 750 лет назад. История гласит, что однажды измученный жаждой путник пришел к нему с просьбой о воде и пир предложил ему воды из глиняного кувшина. Затем путешественник сказал ему, что он страдает от болезни, от которой, по-видимому, нет никакого лечения. Пир сказал, что он помолится за него, и когда мужчина вернулся через несколько дней, оказалось, что он полностью излечился от болезни. После инцидента люди начали собираться в даргахе, чтобы получить благословение пира. Пока они рассказывали о своих проблемах, святой молился за них, и проблемы разрешались. По некоторым рассказам при этом он поил приходивших к нему водой из своего кувшина, которую черпал в Ямуне. Услышав о чуде, тогдашний правитель Делийского султаната Гиясуддин Балбан решил испытать силы святого. В качестве подношения Матка Пир он послал ему блюдо с железными шариками и грязью. Увидев блюдо, Матка Пир накрыл его и начал молиться. После завершения своих молитв, когда он снова раскрыл блюдо, ко всеобщему удивлению, железные шарики превратились в обжаренные бобы, а грязь — в тростниковый сахар. Затем Баба смешал все это с водой и приготовил сладкое молоко. По сей день, в знак того что просьба была исполнена, подношения Матка Пир делают в виде сахара и бобов в глиняном горшке, который можно купить тут же, возле даргаха.



Рис. 2. Горшки в Матка Пир даргах. 2023 г. Фото автора

Интересно, что возможность творить чудеса в силу святости, божественного вдохновения *ильхам* или благословения *барака* не ограничивается фигурой святого, но может приписываться его последователям, присматривающим за даргахом, в частности, пирам и шейхам, а в их отсутствие и зрителям гробниц (*хадим* или *маджавар*), которые могут как иметь непосредственное отношение к святому, так и быть «призванными» святым в той или иной форме. Вот такую историю о чуде рассказал нам информант, мурид из гробницы Матка Пира во время экспедиции летом 2023 г.: «Однажды пир [мой] дал обет и молчал сорок дней, многие к нему приходили в даргах, а он молчал. Некоторые говорили, что нет смысла к нему приходить, раз он все время молчит. Мы с братом пришли к шейху, он смотрел на нас и молчал, а когда брат пришел домой у него случился удар, и он чудом выжил. Когда я на следующий день пришел в гробницу, один из дервишей подошел ко мне и сказал, что у моего брата в судьбе было написано, что он умрет в этот день. Но пир молился за него, и он не умер. Молитва пира имеет такую силу что даже то, что предначертано может быть изменено» (ПМА 2023).

Целебная сила и чудеса приписываются и самому месту захоронения святых. Так на мусульманском кладбище в Алигархе, являющемся усыпальницей по меньшей мере 18 святых и их родственников, со слов наших информантов, многие люди, мучимые недугом, приходят жить рядом с гробницей под открытым небом и некоторые из них остаются там и после своего исцеления. Помимо чудес, направленных на людей, происходят там и другие чудеса: к примеру, на могиле одного из святых самопроизвольно появились отпечатки руки либо ноги, демонстрирующие незримое присутствие святого (ПМА 2024).

### Голоса певцов

При гробницах суфийского ордена Чиштия помимо зрителей, пиров, муридов<sup>1</sup> и полонников, часто живут певцы и музыканты, занимающиеся исполнением *каввали* и других ритуальных музыкальных жанров<sup>2</sup>. Традиция связывает предпосылки зарождения *каввали* как жанра с именем чиштийского святого — Хазрата Низамуддина Аулия (1238–1325), который, со слов информантов, «был первым в Индии, кто вознес молитвы Богу на своем родном языке (персидском)» и тем самым стимулировал развитие традиций поклонения Богу на местных языках. Однако же полноправным отцом *каввали* и первым *каввалом* был ученик Низамуддина — выдающийся индийский поэт Амира Хусрау (1253–1325). Помимо того, что он создал жанр *каввали*, он также оставил после себя огромное поэтическое наследие. *Каввали* на стихи Амира Хусрау по-прежнему можно услышать в гробницах Индии и Пакистана. Несмотря на всплеск интереса к *каввали* в популярной культуре, этот жанр и его исполнители неразрывно связаны с суфизмом. Отношения между суфийскими патронами и исполнителями развиваются таким образом, что семья или группа каввалов приобретает право выступать в определенной гробнице в обмен на обязательство служить религиозным нуждам суфийской общины, исполняя *каввали* в определенные дни, такие как

<sup>1</sup> Пир — с персидского «старец», «наставник», мурид или мюрид — с арабского «ученик», «последователь».

<sup>2</sup> В рамках наших экспедиций мы не получили сведений, что данная традиция в полной мере укоренилась в даргах других орденов.



религиозные праздники и дни поминовения святых, ритуальные обряды. Хотя группы каввалов имеют право выступать в различных гробницах и участвовать в концертах, традиционно сохраняется историческая связь семей каввалов с определенной гробницей<sup>1</sup>.

Процесс исполнения *каввали* носит название *сама* (слушание). *Сама* — это в первую очередь акт поклонения Богу, посредством выражения религиозных чувств и почитания святых, как приближенных к Богу. Тем не менее, несмотря на то, что каввали не адресовано непосредственно слушателям, в отдельных гробницах желающих послушать каввали собирается огромное множество. Считается что участие в *сама* и слушание *каввали* способно привести человека в состояние духовного транса и способствовать единению с Всевышним. Члены суфийских братств и религиозные авторитеты часто высказывались негативно о подобных состояниях и потере контроля, (Шиммель 1999) тем не менее среди простых посетителей достижение такого экстатического состояния является желанным.



Рис. 3. Каввали в Мина Шариф даргах, Лакхнау. 2023 г.  
Фото автора

Со слов нашего информанта — Сайеда Фарида Ахмеда Низами, главного секретаря Суфийской культурной организации имени Низамуддина, во время исполнения *каввали* музыкальное сопровождение изначально не одобрялось и мог использоваться только даф (вид ударного инструмента). По мере развития традиции, круг допустимых инструментов расширился, однако во внутренних собраниях ордена музыка по-прежнему не приветствуется<sup>2</sup>. Это связано как раз с упомянутым выше настороженным

<sup>1</sup> Подробнее о сообществе каввалов см. (Киняева 2023).

<sup>2</sup> В наши дни *каввали* в гробницах как правило, исполняется в сопровождении гармоник и таблы группами каввалов, состоящими обычно из восьми–десяти человек: основного вокалиста, пары бэк-вокалистов, одной или двух гармоник и одного или нескольких перкуSSIONистов. Также в выступлениях участвует хор из четырех-пяти человек, повторяющий ключевые фразы и поддерживающий ритм хлопками.

отношением к состоянию мистического экстаза и потере контроля над собой. Наш информант упомянул, что отдельные слушатели иногда могут имитировать состояние экстаза, чтобы поразить окружающих своей высокой духовностью (ПМА 2023).

Несмотря на осторожное отношение, среди суфиев и религиозных авторитетов к различным мистическим состояниям, возникающим в ходе *сама*, многие слушатели и ценители каввали, с которыми нам удалось пообщаться, среди причин, по которым они участвуют в *сама*, отмечают особое чувство внутреннего покоя и единения с миром, которое они ощущают, слушая *каввали*. Помимо возможности достижения экстаза и мистических переживаний, некоторые индийцы приписывают *каввали* также и целебные свойства, отмечая, что им известны случаи, когда участие в *сама* исцеляло человека духовно и физически. Надо заметить, что подобные представления распространены и в других странах региона, в частности, о практиках исцеления через *каввали* в Пакистане пишет Адам Наййяр: «Терапевтический эффект *каввали* всегда был общеизвестен, и местные врачи часто советовали людям с психическими расстройствами посещать сеансы *каввали*. Духовные лидеры даже сегодня часто приглашают своих психически неуравновешенных последователей на сеанс *каввали* с целью ознакомить их с гармонией и терапевтической силой музыки и слов» (Nayyar 1988).

Здесь мы можем заметить, что если чудеса, исполненные непосредственно молитвами святых и их последователей имеют скорее материальное, осязаемое воплощение (физическое исцеление, помощь в экзаменах, рождение ребенка), мистическая сила исполняемых в гробницах каввали и приобщение к ним имеет скорее духовный характер и исцеляет в большей степени от душевных страданий и недугов. Однако есть еще один феномен, связанный с чудесами и даргахами, и находящийся на стыке физического и духовного миров — изгнание джиннов и рассеивание черной магии.

### Проделки джиннов

Помимо божественных чудес, в сознании людей, даргахи опосредованно связаны и с чудесами колдовскими. Всевозможные чудеса *джаду*, дурной глаз и влияние джиннов — беды, в поиске спасения от которых в отдельные даргахи стекаются тысячи посетителей.

Представление о джиннах как о реальных сущностях закреплено в тексте Корана и потому широко распространено в различных мусульманских сообществах. Однако на территории Южной Азии и, в частности, Индии убеждение в реальности джиннов разделяют и представители других религий. В народном представлении они способны как исполнить просьбу, если им сделать подношение, так и навредить человеку по своему желанию. Дурное влияние джинна выражается в том, что он может «оседлать» *савар*, то есть вселиться в человека, и доставлять ему эмоциональные страдания, заставляя совершать те или иные поступки. Те люди, с которыми произошла такая беда, как правило ведут себя необычно, трясут головой, слышат голоса, вращаются на месте, утробно кричат и так далее. Иногда к признакам одержимости и черной магии причисляют и менее явные для окружающих симптомы: бессонницу, беспокойство, произвольные жесты и тики, вспышки гнева, перепады настроения. Очевидно, что многие из этих признаков предполагаемой одержимости джиннами могут также быть и симптомами различных психических расстройств. Как рассказали нам в Бадаюне, в даргах Чхоте Баде Саркар из разных городов съезжаются люди в поисках исцеления от одержимости джиннами и защиты от черной ма-

гии. Со слов информантов, с просьбами наиболее часто обращаются либо сами люди, страдающие определенными симптомами, либо их родственники. Помимо людей, вероятно, душевнобольных, так же в даргах с просьбами изгнать джинна могут обратиться и люди по тем или иным причинам разыгрывающие «влияние джинна» перед своими родственниками в собственных целях. Часто это молодые девушки, пытающиеся добиться чего-то от своего мужа или его семьи, либо же не желающие выходить за кого-то замуж. Иногда подобным образом поступают и мужчины (ПМА 2023).

В даргахах в Индии иногда можно увидеть девушек, вращающихся вокруг своей оси и вращающих головой с распущенными волосами, предположительно в этот момент девушками управляет джинн, так как такое поведение считается одним из явных признаков одержимости. На упомянутом выше кладбище в Алигархе во время экспедиции нам также встретились люди, страдавшие предполагаемой одержимостью: мужчина и женщина. Громкие крики, возгласы, в случае с женщиной — вращение головой, потрясание волосами и подпрыгивания во время сидения возле гробницы — вполне соответствовали представлениям и описаниям наших других информантов. Они пришли к гробнице не в одиночку, с каждым был сопровождающий, вероятно, родственник. В то время как одни посетители с подобными проблемами исцеляются довольно быстро и в целом не доставляют неприятностей окружающим, некоторые люди, могут представлять опасность для окружающих или самих себя, вести себя агрессивно или пытаться убежать (ПМА 2024). Таких посетителей, со слов информантов, могут оставлять при даргахе на продолжительный срок вплоть до нескольких лет прикованными цепями. Информанты отмечают, что девушек и женщин на цепи держат относительно редко, однако они тоже могут оставаться при даргахе продолжительное время. Как мы выяснили, в Бадауне, раньше людей, ищущих освобождения от джиннов, съезжалось в местную гробницу куда больше. В 2019 г. после ряда судебных разбирательств из расположенных рядом с даргахом помещений было освобождено двадцать два прикованных на цепи предположительно одержимых и отправлено назад к их семьям (ПМА 2023).

Такие практики, несмотря на свою незаконность, редко попадают в поле зрения индийской прессы, хотя распространены повсеместно. Один из наиболее известных инцидентов, связанных прикованными цепями возле даргаха предпологаемыми одержимыми произошел 6 августа 2001 г. В тот день в результате пожара погибли 28 человек, содержащихся в религиозно-психиатрическом приюте Мойдин Бадуша при даргахе Кутбуса Султана Сайеда в деревне Эрвади в штате Тамил Наду. Считается, что вода из даргаха и масло из горящих там ламп обладают силой излечивать все болезни, и в особенности психические расстройства. Как можно узнать из индийских газет, людей в этом приюте содержали в ужасных условиях, привязанными и прикованными друг к другу либо к деревьям и кроватям. В результате пожара те пациенты, которые были прикованы и привязаны наиболее крепко, не смогли освободиться и погибли. В результате трагедии в Эрвади были закрыты все подобные учреждения, которых было пятнадцать, и более 500 заключенных в них пациентов были переданы под опеку правительства Индии<sup>1</sup>.

Несмотря на, без сомнения, ужасную историю более чем двадцатилетней давности в наши дни отдельные даргахи по-прежнему привлекают огромное количество людей, ищущих спасения от джиннов и *кала джаду* (черной магии). Один из

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Krishnkumar 2001a; Krishnkumar 2001b*.

наиболее известных — Мира Датар даргах, расположенный в деревне Унава штата Гуджарат. Суфийский святой Мира Датар (Хазрат Сайед Али) приходится родственником Хуссейну Ибн Али и известен как суфий чудотворец. Живущие при гробнице смотрители — *маджавар* или *хадим*, предположительно являются прямыми потомками Хазрата Сайеда Абу Мухаммеда (старшего брата Мира Датара). Как сообщает вебсайт гробницы<sup>1</sup>, каждый, кто приходит в даргах за помощью, должен обратиться к одному из *хадимов*, чтобы избавиться от своей болезни или проблемы. Хадим, будучи связанным со святым кровными узами, обладает особым благословением и сила его молитвы такова, что способна изгонять джиннов и призраков.

Несмотря на сомнительные методы и наличие различных общественных инициатив, направленных на то, чтобы люди, страдающие от психических заболеваний получали квалифицированную медицинскую помощь<sup>2</sup> если не вместо, то хотя бы в дополнение к лечению духовными методами, сотни тысяч людей по-прежнему между врачом и хадимом в даргахе выбирают *хадима*<sup>3</sup>. Вера в *барака*, окружающая гробницы и чудеса святых и их последователей, вплетена в картину мира паломников как непреложная истина, что приводит как к существованию удивительных историй о чудесном исцелении, так и к ужасным трагедиям.

### В поиске чуда

Привлекающие исследователей политических процессов, культуры, религии и музыки, даргахи в Южной Азии по праву считаются уникальным местом, объединяющим представителей различных каст, религий и социальных групп. В ходе наших экспедиций и в процессе исследования материалов о повседневности современных даргахов мы изначально задавались вопросом, как связаны между собой столь разнообразны практики: от подношения розовых лепестков и глиняных горшков, до приближающего к Богу музыкального транса, от повязывания нитей *калава* до приковывания на цепь людей, страдающих от предполагаемой одержимости, от закрытых ритуальных действий суфийских братств до предоставления возможности поклоняться святому любому человеку независимо от вероисповедания. Культ мусульманских святых в его народных проявлениях неразрывно связан с непоколебимой верой в чудеса и особую благодать окружающую гробницы. Исследование даргахов не как мусульманских святынь, мест памяти или поклонения, но как локусов, связанных с магическим и мистическим опытом, открывает новые возможности для антропологов, позволяя комплексно рассматривать существующие практики с точки зрения опыта паломников и их нарративов, что, на наш взгляд, может дополнить понимание того синкретизма и сближения культур с которыми традиционно ассоциируют культ мусульманских святых в Южной Азии. Опыт наших информантов будь то мусульмане или хинду, будь то люди, живущие при гробнице или посещающие ее, неразрывно связан с понятиями *барака* и *карамат* и, хотя, с большой вероятностью оттенки смысла, вкладываемые информантами, могут различаться, очевидно, что именно чудесное лежит в основе большинства современных традиций и практик, совершаемых в даргахах.

<sup>1</sup> Гробница Мира Датара даргах 2024.

<sup>2</sup> Программа "Дава и Дуа" — совместный проект правительства Гуджарата и НКО "Альтруист" — занимается распространением информации о квалифицированной психиатрической помощи среди паломников и предлагает услуги психиатров.

<sup>3</sup> Подробнее о результатах работы НКО см. (Saha и др. 2021).

## Источники и материалы

- Гробница Мира Датар даргах 2024 — Гробница Мира Датар даргах [Электронный ресурс] [www.saiyedalimiradatar.in/](http://www.saiyedalimiradatar.in/) (дата обращения: 19.01.2024).
- ПМА 2023 — Материалы полевых исследований автора. 2023 г.
- ПМА 2024 — Материалы полевых исследований автора. 2024 г.
- Krishnkumar A. 2001a — Escape from Erwadi // Frontline [Электронный ресурс] <https://web.archive.org/web/20121110101809/http://www.hindu.com/fline/fl1818/18180270.htm> (дата обращения: 19.01.2024).
- Krishnkumar A. 2001b — Deliverance in Erwadi // Frontline [Электронный ресурс] [https://web.archive.org/web/20120322151720/http://www.cscsarchive.org:8081/MediaArchive/education.nsf/\(docid\)/0D59DAEFA60E200A652571850021EE28](https://web.archive.org/web/20120322151720/http://www.cscsarchive.org:8081/MediaArchive/education.nsf/(docid)/0D59DAEFA60E200A652571850021EE28) (дата обращения: 19.01.2024).

## Научная литература

- Киняева А. В. Кто такие каввалы: традиция каввали в Северной Индии и ее хранители // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2023. № 4. С. 76–87. <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2023-4-76-87>
- Суворова А. А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М.: Изд-во ИВ РАН, 1999. 296 с.
- Шimmel А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригарина. М.: Алетея, Энигма, 1999. 416 с.
- Nayyar A. Origin and History of the Qawwali. Islamabad: Lok Virsa Research Centre, 1988. 31 p.
- Saha S., Chauhan A., Hamlai M., Saiyad V., Makwana S., Shah K., Pandya A. Unique Collaboration of Modern Medicine and Traditional Faith-Healing for the Treatment of Mental Illness: Best Practice from Gujarat // *Journal of Family Medicine and Primary Care*. 2021. № 10. P. 521–526. [http://doi.org/10.4103/jfmmpc.jfmmpc\\_979\\_19](http://doi.org/10.4103/jfmmpc.jfmmpc_979_19)
- Yoginder S. Shared Hindu-Muslim Shrines in Karnataka: Challenges to Liminality // *Lived Islam in South Asia: Adaptation, Accommodation and Conflict* / ed. by I. Ahmad, H. Reifeld. Delhi: Social Science Press, 2004. P. 166–186.

## References

- Kinyayeva, A. 2023. Kto takie kavvaly: traditsiia kavvali v Severnoi Indii i ee khraniteli [Who Are the Qawwals: The Tradition of Qawwali in Northern India and Its Keepers]. *Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii* 4: 76–87. <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2023-4-76-87>
- Nayyar, A. 1988. Origin and History of the Qawwali. Islamabad: Lok Virsa Research Centre. 31 p.
- Saha, S., A. Chauhan, M. Hamlai, V. Saiyad, S. Makwana, K. Shah, and A. Pandya. 2021. Unique Collaboration of Modern Medicine and Traditional Faith-Healing for the Treatment of Mental Illness: Best Practice from Gujarat. *Journal of Family Medicine and Primary Care* 10: 521–526. [http://doi.org/10.4103/jfmmpc.jfmmpc\\_979\\_19](http://doi.org/10.4103/jfmmpc.jfmmpc_979_19)
- Schimmel, A. 1999. *Mir islamskogo mistitsizma* [Mystical Dimensions of Islam]. Moscow: Aletheia, Enigma. 416 p.
- Suvorova, A. A. 1999. *Musul'manskie sviatye Yuzhnoi Azii XI–XV vekov* [Muslim Saints of South Asia in the 11<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries]. Moscow: Rossiiskaia Akademiia Nauk, Institut Vostokovedeniia. 296 p.
- Yoginder, S. 2004. Shared Hindu-Muslim Shrines in Karnataka: Challenges to Liminality. In *Lived Islam in South Asia: Adaptation, Accommodation and Conflict*, ed. by I. Ahmad, and H. Reifeld. Delhi: Social Science Press. 166–186.

© М. Б. Щербак

**ТИБЕТСКАЯ АСТРОЛОГИЯ И ИЗГОТОВЛЕНИЕ ТАЛИСМАНОВ**

*Повседневная жизнь тибетцев тесно связана с астрологией и предсказаниями. Астрологи вычисляют благоприятные даты для свадеб и похорон, сева и жатвы, а также создают амулеты и талисманы, отгоняющие несчастья и сулящие удачу своему владельцу. Несмотря на влияние глобализации тибетцы не только не спешат отказываться от традиционных представлений об астрологии и ее влиянии на жизнь человека, но и всячески поддерживают передачу древних знаний новым поколениям. Особенно это стало актуальным после 60-х гг. XX в., после присоединения Тибета к КНР, бегства Далай-ламы XIV в Индию и появления многотысячной тибетской диаспоры в странах Азии, Европы и Америки. Тибетское правительство в изгнании разрабатывает многочисленные социальные и экономические программы, направленные на поддержание и передачу традиционных знаний, искусств и промыслов в условиях диаспоры. Не стали исключением и традиционные астрологические практики. Сохранение и передача астрологических знаний способствует преемственности поколений и трансляции «тибетскости» для поколений беженцев, рожденных вне Тибета, а популярность восточных астрологических систем на Западе сделала тибетскую астрологию одним из способов привлечения туристов, а следовательно, и финансов в Дхарамсалу. В статье рассмотрены традиционные представления тибетцев об астрологии, выявлены системы, повлиявшие на ее становление, а также описаны наиболее часто используемые в повседневной жизни символы, талисманы и амулеты.*

**Ключевые слова:** Тибет, астрология, талисманы, Клачакра, бон

**Ссылка при цитировании:** Щербак М. Б. Тибетская астрология и изготовление талисманов // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 282–293.

---

**Щербак Мария Борисовна** — младший научный сотрудник Центра азиатских и тихоокеанских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32-А). Эл. почта: [Mariam.net@mail.ru](mailto:Mariam.net@mail.ru)  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6998-1829>

\*Статья публикуется в рамках темы НИР Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН «Кросс-культурные и поликультурные аспекты социальной жизни в регионах мира».



UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/282-293

Original Article

© Maria Shcherbak

## TIBETAN ASTROLOGY AND MAKING TALISMANS

*Daily life for Tibetans is closely connected with astrology and predictions. Astrologers calculate favorable dates for weddings and funerals, sowing and harvesting, and also create amulets and talismans to ward off misfortune and promise good luck to their owners. Despite the influence of globalization, Tibetans are not only in no hurry to abandon traditional ideas about astrology and its influence on human life, but also strongly support the transfer of ancient knowledge to new generations. This became especially relevant in the 1960s after the annexation of Tibet by the PRC, the flight of the 14th Dalai Lama to India and the emergence of a large Tibetan diaspora in Asia, Europe and the Americas. The Tibetan government in exile is developing numerous social and economic programs aimed at preserving and transmitting traditional knowledge, arts and crafts within the diaspora. Traditional astrological practices are no exception. The preservation and transmission of astrological knowledge contributes to the continuity of generations and the transmission of "Tibetanness" to generations of refugees born outside of Tibet, and the popularity of Eastern astrological systems in the West has made Tibetan astrology one of the ways to attract tourists and, consequently, finance to Dharamsala. The article examines the traditional Tibetan ideas about astrology, identifies the systems that influenced its formation, and also describes the symbols, talismans and amulets most commonly used in everyday life.*

**Keywords:** Tibet, astrology, talismans, Klachakra, bon

**Author Info:** Shcherbak, Maria B. — Junior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [Mariam.net@mail.ru](mailto:Mariam.net@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6998-1829>

**For citation:** Shcherbak, M. B. 2025. Tibetan Astrology and Making Talismans. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 282–293.

**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.

Астрология сопровождает тибетца с времени рождения до момента смерти. В большинстве крупных монастырей существует должность монастырского астролога, который вычисляет благоприятные дни для религиозных церемоний и праздников. Также астрологи отвечают за издание ежегодных альманахов, с указанием благоприятных и неблагоприятных дат. Когда рождается ребенок, астролог составляет его гороскоп и предписывает семье провести те или иные ритуалы, чтобы уменьшить негативное влияние планет на будущее новорожденного. Не последнюю роль астрология играет и в выборе брачного партнера. Астролог внимательно изучает гороскопы жениха и невесты на предмет совместимости. Если прогноз оказывается благоприятным, семья жениха посылает сватов в дом невесты. В особых случаях, астролог также рассчитывает благоприятный день для проведения свадебного об-



ряда, что должно обеспечить паре богатство и процветание. Немалую роль играют астрологи и в сельском хозяйстве: фермеры часто прибегают к их услугам, чтобы спрогнозировать благоприятные даты сева и сбора урожая, которые рассчитываются по фазам лунного цикла (*Crook, Osmantson* 1994). Наконец, в момент смерти астролог также составляет особый гороскоп, согласно которому должен был быть выбран тип похоронного обряда. Опираясь на час, день и год рождения усопшего, астролог предписывает время, когда тело будет вынесено из дома, куда оно будет доставлено и как погребено. Возможные типы погребальных ритуалов соответствуют четырем элементам: воздуху, воде, земле, огню. «Воздушные похороны» — обряд, когда тело умершего разрубается на части и оставляется на съедение зверям и птицам, — наиболее предпочтительны. В данном обряде просматривается влияние персидской культуры на тибетцев<sup>1</sup> (*Cornu* 1999). Вторым по значимости видом похоронного обряда является кремация. Погребение в земле и утопление тела в воде встречаются крайне редко. В прошлом тела духовных учителей после смерти нередко бальзамировали солью, превращая их в нетленные реликвии.

Стоит отметить, что астрология тесно связана с традиционной тибетской медициной. Каждый врач должен прибегать к методам астрологического прогнозирования для назначения благоприятного времени лечения пациента. Во время правления Далай-ламы XIII (1876–1933) в Лхасе был создан Институт традиционной тибетской медицины и астрологии Мен-ци-кханг, просуществовавший до 60-х гг. XX века, вплоть до присоединения Тибета к КНР. После бегства Далай-ламы XIV и его последователей в Индию, Институт Мен-ци-кханг был воссоздан в Дхарамсале и сегодня имеет филиалы в крупных городах Индии. Мен-ци-кханг является не только крупнейшим образовательным учреждением, готовящим профессиональных врачей традиционной тибетской медицины и астрологов, но и известным производителем натуральных лекарств и астрологических талисманов. В магазинах при клиниках, а также в многочисленных сувенирных лавках Дхарамсалы можно купить молитвенные флажки *лунг-та*, изображения восьми благоприятных символов, амулеты и талисманы ручной работы. Представители Тибетского правительства в изгнании не раз подчеркивали важность сохранения тибетских традиций предсказания и врачевания как одного из важных компонентов этнокультурной идентичности тибетцев в условиях диаспоры.

### Источники тибетской астрологии

Тибетская астрологическая система представляет собой сплав нескольких традиций, среди которых стоит выделить религию бон, индийскую и китайскую астрологические системы и Калачакра-тантру (*Cornu* 1999; *Берзин* 2006). Вплоть до 70-х гг. XX в. в тибетологии преобладала гипотеза о том, что буддизм, придя в Тибет в VIII в. н. э., встретился там с автохтонными анимистическими верованиями, которыми, по мнению исследователей Тибета того периода, и являлся бон. Первым подобное предположение высказал британский тибетолог Лоренс Остин Уоделл (*Wadell* 1895). Однако позднее были выдвинуты предположения об иранском происхождении бонской религии. Бронислав Иванович Кузнецов в своих работах «Древний Иран и Ти-

<sup>1</sup> По зороастрийским традициям тела умерших сносятся в специально отведенные для этого места — башни безмолвия, где остаются до тех пор, пока мягкие ткани не отделятся от костей. Данный обряд до сих пор практикуется сообществом парсов в Индии.

бет (история религии бон)» (1998) и «Бон и маздаизм» (2001) обосновал персидское происхождение религии бон. После детального изучения материалов древних тибетских летописных документов, таких как «История буддизма» Таранатхи, «Биография Шенраба» («Зермиг»), а также анализа географических карт из «Тибетско-шаншунского словаря» было сделано предположение, что Шенраб Миво — основатель религии бон, реальная историческая личность, что местом его рождения является Древний Иран, а сама религия бон — это трансформированная форма маздаизма (Гумилев, Кузнецов 1969). После религиозной реформы Ксеркса (после 479 г. до н. э.) это религиозное течение проникло из Персии в Афганистан, долину реки Сват, Кашмир, Среднюю Азию, на Памир, в Восточный Туркестан и Западный Тибет. Анализируя шумерские, индийские и тибетские космогонические мифы, Б. И. Кузнецов находит общие места во взглядах этих народов на мироустройство (Кузнецов 1998; Кузнецов 2001). Мифы о сотворении мира могут отличаться от источника к источнику, однако все их связывает общая тема: дуалистическая природа творения, формирование божественного мира света и демонического мира тьмы. Подобные мотивы можно встретить в персидских мифах. Таким образом, бон является связующим звеном между древней персидской и тибетской культурами. Можно предположить, что наряду с религиозными представлениями через бон в Тибет проникли и месопотамские астрологические знания (Cornu 1999).

Двумя другими источниками тибетской астрологии, выделяемыми в отдельные разделы, являются китайская и индийская системы. Их принято называть системой черных (nagtsi) и белых (kartsi) вычислений соответственно<sup>1</sup>. Традиция считает, что основы китайской астрологии в Тибет привезла одна из жен царя Сонгцэна Гампо, в свите которой был придворный астролог<sup>2</sup>. Из китайской астрологии и геомантии заимствованы двенадцатилетний и шестидесятилетний циклы, учение о пяти элементах, числовые квадраты (*мэва*) и триграммы (*паркха*). Восемь триграмм «И цзин», или «Книги перемен», состоят из трёх горизонтальных линий, непрерывных и пунктирных. По определённому расположению триграмм получают последовательно изменяющуюся триграмму на каждый год жизни. Расчёты выполняются по-разному для мужчин и женщин. Используются и магические квадраты, особенно поделённые внутри сеткой три на три, где в каждую ячейку вписана цифра от одного до девяти, так что складывать ли их по горизонтали, по вертикали или по диагонали, сумма в каждом ряду всегда будет равняться пятнадцати. Девять чисел комбинируют с шестидесятилетним циклом, с тем чтобы каждые 180 лет одно и то же число из волшебного квадрата соответствовало году одних и тех же стихии и животного (Берзин 2006).

Двенадцатилетний китайский цикл, где каждому году соответствует определенное животное и стихия, широко известен за пределами Китая и использовался в астрологических системах других стран Азии, а сегодня обрел популярность и на Западе. Каждое из двенадцати животных в своих сочетаниях с пятью стихиями (огонь, вода, воздух, дерево, металл) в рамках шестидесятилетнего цикла соотносится с дополнительными пятью элементами, которые используются в том, что называется гаданием по жребиям. Элементы, которые рассматриваются в таком гада-

<sup>1</sup> Nagtsi от тибетского названия Китая Gyanak дословно «черная земля», kartsi от тибетского названия Индии Gyakar — «белая земля».

<sup>2</sup> Традиция утверждает, что царь был женат на двух принцессах — из Китая и из Непала, обе супруги привезли в качестве свадебных подарков драгоценные реликвии, включая буддийские тексты, статуи и прочее.

нии, таковы: жизненная сила, тело, влияние, положение, долина удачи и дух жизни (*ла*). На основе анализа взаимоотношений между элементами в зависимости от года рождения того, для кого составляется гороскоп и от текущего года, можно предсказать, будут ли человеку угрожать опасности, болезни, сопутствовать удача в делах и т. д. Если оказывается, что в данном году соотношение элементов неблагоприятно, тогда, чтобы устранить дисгармонию, предписывается проведение определенных религиозных обрядов или ношение специально изготовленных талисманов.

Второй значимой составляющей тибетского астрологического знания является индийская «белая астрология». Согласно индийской традиции астрологическое знание было получено мудрецами (*риши*) от бога Брахмы. Известно, что к концу третьего тысячелетия до н. э. в долине Инда существовала развитая цивилизация, имевшая многочисленные торговые контакты с Месопотамией и Шумером, о чем свидетельствуют материальные объекты, найденные при археологических раскопках. В индийской астрологической системе прослеживается влияние культуры Месопотамии, в частности двенадцать зодиакальных знаков, двенадцать домов являются общими для астрологических систем Месопотамии, Египта, Греции и Индии. Исследователи тибетской астрологии (*Берзин* 2006) утверждают, что система «светлых вычислений» в силу своей общеиндийской основы имеет ряд общих черт с древнегреческими астрологическими системами. Наиболее ярким примером служит деление зодиака на двенадцать знаков и домов. При этом знаки носят те же названия, что и в современной западной системе, только в тибетском переводе. Таким образом, в тибетском натальном гороскопе планеты располагаются по знакам и домам примерно так же, как в его западном аналоге. Однако способ толкования этих позиций сильно отличается. В отличие от древнегреческой модели, в тибетской и индийской астрологических системах зодиак представляет собой пояс, по которому Солнце, Луна и планеты вращаются вокруг Земли. Для большинства вычислений этот пояс разделяется скорее не на двенадцать знаков, а на двадцать семь лунных стоянок (*накшатр*). Причем, если в индуистской системе зодиак делится на двадцать восемь равных частей, то в тибетской одна из двадцати семи равных частей разделяется на две. Другая общая черта, связывающая тибетскую систему с древнегреческой и индийской, — это именование дней недели по планетам (воскресенье — по Солнцу, понедельник — по Луне, вторник — по Марсу и т. д.) в отличие от китайской системы, которая именуется дни недели по порядку их следования.

Одним из важнейших источников тибетских астрологических знаний является Калачакра-тантра. Этот текст входит в число буддийских тантр, относящихся к Аннутара-йога-тантре<sup>1</sup>. Калачакра-тантра занимает центральное место в практике Панчен-лам и существенное место в духовной практике Далай-лам и других тулку (перерожденцев) школы Гелуг. Также Калачакра-тантру практикуют иерархи школ Сакья и Карма-Кагью. Учение Калачакры оформилось в Индии в конце X — начале XI вв. Для Калачакра-тантры характерен ряд заимствований из современного ей индуизма (в частности, представление о десяти аватарах Вишну, концепция четырех юг и т. д.) (*Стрелков* 2008). Традиционно в учении Калачакры выделяют три аспекта: «внешний», «внутренний» и «иной». К «внешнему» относят первую главу тек-

<sup>1</sup> Аннутара-йога-тантра — досл. «Тантра Наивысшей Йоги» — данная группа текстов посвящена эзотерическим учениям и методам духовных практик, направленных на глубинные преобразования разных аспектов личности.

ста тантры, посвященную космологии, временным циклам, астрономии и астрологии (Дылыкова-Парфионович 2018; Стрелков 2008; Берзин 2006). К «внутреннему» аспекту относится вторая глава, посвященная циркуляции энергий в человеческом теле, энергетическим ветрам (*ваю*), каналам (*нади*), энергетическим центрам (*чакрам*), точкам-каплям, в которых концентрируется энергия (*бинду*). Главы 3–5 относятся к аспекту «иноного». Таким образом, «внешний» и «внутренний» аспекты Калачакры рассматривают макро и микрокосм соответственно, «иной» же аспект рассматривает специфические практики «Калачакра-йоги» (качества, которыми должны обладать учителя и наставники, место и время посвящения в эзотерические практики, ритуалы, завершающие посвящение, техники создания мысленного образа йидама Калачакры и т. д.). В системе Калачакры существует символическое изображение трех аспектов в виде сочетания десяти элементов (семи санскритских слогов, записанных алфавитом ланьджа и трех графических символов: полумесяц, диск, пламя) (Стрелков 2008: 125, 127). Применительно к астрологии для нас особенно интересны первые две главы текста. Картина мира, предлагаемая Калачакрой, представляет собой структуру и пропорции вселенной, симметричные структуре и пропорциям человеческого тела (Берзин 2006). Далее в тексте приводятся математические формулы для расчётов календаря и положений небесных тел. В тексте также произведён детальный лингвистический анализ системы санскритских гласных и согласных, формирующих основу для вычислений дополнительных деталей тибетского календаря и анализа мантр (Дылыкова-Парфионович 2018; Берзин 2006). Во второй главе Калачакра-тантры речь идёт о внутренних циклах времени, соответствующих внешним. Наиболее грубые циклы — это смерть, промежуточное состояние (*бардо*) и перерождение. В связи с этим описываются разные виды перерождений, например, из материнской утробы или из яйца, и различные формы жизни, которые ассоциируются с каждым из пяти элементов. Затем текст переходит к описанию человеческого рождения и десяти стадий жизненного цикла, начиная от зачатия и кончая смертью (Берзин 2006: 86).

### Амулеты и их символика

Повседневная жизнь рядовых тибетцев буквально наполнена различными символами, назначением которых является распространение благопожеланий и защита от злых духов, болезней и неудач. Цепочки разноцветных отрезков ткани, развевающиеся на ветру, стали своеобразным символом Тибета и Непала. Такие цепочки из разноцветных флажков, известные под названием *лунг-та*, являются наиболее распространённым благопожелательным и защитным символом, используемым последователями тибето-монгольской буддийской традиции.

Молитвенные флаги представляют собой квадраты разноцветной ткани, с нанесёнными на них мантрами, узорами, слогами, а также изображением бодхисаттв, мифических животных и благоприятных символов. Изображения наносятся на ткань методом ксилографии — сначала вырезается деревянная матрица, затем делается оттиск. Отрезы ткани традиционно окрашиваются в пять цветов, каждый из которых соответствует одному из пяти элементов (синий — пространство, белый — воздух, зелёный — вода, жёлтый — земля, красный — огонь). Флажки продаются наборами по пять штук и могут вешаться горизонтально и вертикально. Горизонтальные фла-

ги называются *лунг-та*, что можно дословно перевести с тибетского «ветер-конь», вертикальные флаги носят название *дарчог* — «знамя».



Рис. 1. Молитвенные флаги вокруг резиденции Далай-ламы XIV, г. Дхарамсала, Индия. 2023. Фото М. Б. Щербак

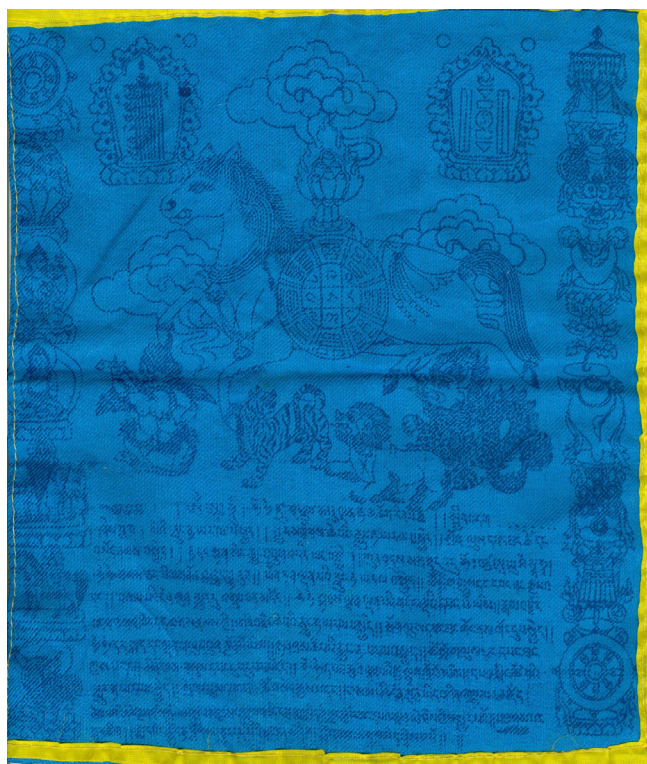


Рис. 2. Вертикальный молитвенный флаг.  
Фото М. Б. Щербак

На Рис. 2 можно видеть пример вертикального флага синего цвета. В центре изображен скачущий конь, чей образ в традиционной тибетской скотоводческой культуре связан с движением, быстротой, стремительностью. На спине конь везет пылающую чашу с драгоценностью, исполняющей желания (*читтамани*). На щите, притороченном к седлу хорошо видны астрологические триграммы, расположенные по краю и магический квадрат с девятью числами в центре. Под конем располагаются четыре мифических животных: Гаруда, тигр, дракон и снежный лев. Три из них — птица, тигр и дракон — являются традиционными для китайской геомантии, где в сочетании с



черепахой образуют четыре символа сторон света и четырех сезонов года. Как считают исследователи тибетских символов и орнаментов, в тибетской традиции черепаха, являвшаяся символом Китая, была заменена на снежного льва — символ Тибета (Бир 2016). Однако Тибетцы и монголы не встречали львов, поэтому их изображения, сделанные на основе индийских рисунков, иногда стилизованы до неузнаваемости (Терентьев 2003). Что касается птицы, то ее образ также претерпел изменения, превратившись в мифического «царя птиц» Гаруду — *вахану* (ездовое животное) бога Вишну в индийской традиции. В буддийском символизме четыре животных-хранителя символизируют преодоление так называемых четырёх великих страхов — рождения, болезни, старости и смерти. Левый край флага украшен рядом из семи вертикальных изображений. На первый взгляд можно подумать, что три антропоморфные фигуры представляют бодхисаттв Белую Тару, Амитаюса и Манджушри, чье изображение традиционно для молитвенных флагов. Однако сочетание этих трех персонажей с изображением колеса Дхармы, драгоценности, коня и слона дает возможность предположить, что в данном случае мы имеем дело с семью символами *чакравартина* — идеального мифического царя в буддийской традиции, чьими атрибутами являются так называемые семь сокровищ (колесо Дхармы, драгоценность, исполняющая желания, слон, конь, царица, советник и полководец). Над изображением коня помещены монограммы Калачакра-тантры. Справа по вертикали расположены восемь благоприятных символов, нижнюю треть полотна занимают тексты мантр.

Флаги вывешиваются в последовательном чередовании пяти цветов в особых местах, таких как храмы, ступы, крыши, горные перевалы. Для вывешивания флагов существуют благоприятные дни, которые вычисляются астрологами и указываются в ежегодных альманахах. Тибетский Новый год (*Лосар*) — это лучшее время для обновления выгоревших и истрепавшихся на ветру молитвенных флагов. Считается, что вывешивание флагов устраняет все препятствия, вызванные болезнями, неудачами, демоническими и планетарными воздействиями.



Рис. 3. Набор молитвенных флажков с изображением восьми благоприятных символов.  
Фото М. Б. Щербак

Еще одним распространенным изображением являются так называемые восемь благоприятных символов (зонт, пара золотых рыб, драгоценная ваза, лотос, белая раковина, закручивающаяся вправо, бесконечный узел, знамя победы и золотое колесо). Их изображение можно встретить на молитвенных флагах, на мебели и предметах интерьера, в качестве узоров на тканях. Эти восемь символов часто рисуются на дороге, ведущей в храм или монастырь, при помощи муки или разноцветных порошков и служат знаком приветствия и почтения прибывающим именитым духовным гостям.

Изначально они составляли группу ранних индийских символов царской власти и вручались на таких церемониях, как возведение на трон или коронация. Восемь символов в разных комбинациях присутствуют также в традиции неварского буддизма<sup>1</sup> и в джайнизме.

В буддизме восемь символов удачи представляют подношения, сделанные богами Будде Шакьямуни сразу же после достижения им просветления<sup>2</sup>.

В китайском буддизме эти восемь символов также представляются восемью драгоценными органами тела просветленного: зонт обозначает селезёнку, две золотые рыбки — это почки, сосуд драгоценностей — это желудок, лотос обозначает печень, раковина — это желчный пузырь, бесконечный узел образует кишечник, победоносное знамя представляет лёгкие, а колесо — сердце (Бир 2016).

Лотос, который расцветает безупречно чистым и незапятнанным, прорастая из водной трясины, — это символ чистоты, отречения и божественности. Бесконечный узел переплетается без начала и без конца, символизируя бесконечную мудрость Будды и его бесконечное сострадание. Пара золотых рыб часто изображается в виде карпов, которые на Востоке считаются священными. Это символ плодородия и изобилия в индуистской, джайнской и буддийской традициях. Зонт — традиционный индийский символ защиты и царственности. Он символизирует защиту от страданий, страсти, препятствий, болезней и вредоносных сил. Знамя победы — боевой штандарт военного превосходства, эмблема победного просветления Будды и его преодоления полчищ демона Мары<sup>3</sup>. Считается, что победоносное знамя символизирует преодоление препятствий на пути к достижению просветления. Сосуд сокровищ иллюстрирует легенду о неисчерпаемой драгоценной вазе, способной порождать любые виды богатства. Это символ благополучия и достатка. Драгоценная белая раковина использовалась в Азии в качестве горна. Раковина является эмблемой силы, верховной власти, считается, что её звучание отгоняет злых духов, предотвращает природные катаклизмы и распугивает ядовитых созданий. Раковина используется как ритуальный музыкальный инструмент. В этом случае она снабжается металлическим мундштуком из меди, бронзы, серебра или золота, который инкрустируется полудрагоценными камнями и украшается узорами. Колесо Дхармы — один из

<sup>1</sup> Невары или неварцы считаются автохтонным населением долины Катманду.

<sup>2</sup> Брахма появился с подношением в виде золотого колеса с тысячей спиц, прося Будду повернуть колесо учений Дхармы, Индра, преподнес белую, закручивающуюся вправо раковину как символ провозглашения Дхармы. Богиня земли Схавара преподнесла ему золотой сосуд, до краёв наполненный *амритой* (нектаром бессмертия). В иконографии Брахма и Индра изображаются слева и справа от трона просветления Будды преподносящими ему золотое колесо и белую раковину.

<sup>3</sup> Согласно легенде о жизни и просветлении Будды, демон смерти Мара пытался помешать Сиддхартхе Гаутаме достичь нирваны, наслав на него свое демоническое войско.



известнейших буддийских символов. Оно символизирует учение Будды и является атрибутом царя-чакравортина. Колесо с восемью спицами можно увидеть на фронтонах буддийских храмов. Восемь спиц колеса символизируют этапы благородного восьмеричного пути<sup>1</sup>, которым адепты буддизма обязаны следовать.

Каждый из восьми благоприятных символов в отдельности или все они вместе должны привлечь удачу, богатство и здоровье, а также защитить от различных негативных влияний. Часто их располагают у входа в дом или комнату, вешают на лобовое стекло машины.

Крайне популярны амулеты, которые можно носить с собой. Такие талисманы чаще всего представляют собой разноцветные тканые мешочки, на шнурке. Наполнение внутри может быть самым разнообразным, чаще всего это магические квадраты и триграммы, изображения двенадцати астрологических животных, мантры и т. д. К амулетам подобного типа относятся, например, Желтое колесо Манджушри — амулет, защищающий носителя от несчастий и неудач и амулет против «года препятствий» (*кегдок*), его носят те, чей астрологический знак года рождения совпадает со знаком текущего года (для рожденных в год тигра, неблагоприятным является год тигра и т. д.). Амулеты также изготавливаются на заказ, могут быть индивидуальными или парными.

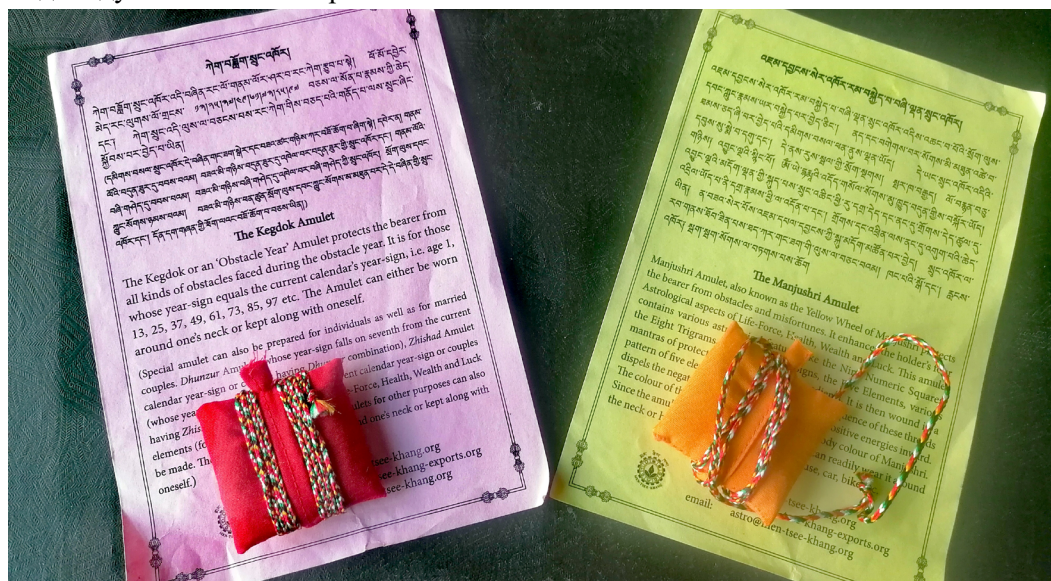


Рис. 4. Пара традиционных амулетов. Фото М. Б. Щербак

\* \* \*

Тибетская астрология прошла долгий путь развития, но продолжает быть важной составляющей культуры повседневности тибетцев в условиях диаспоры. Несмотря на контакты буддизма с современной западной наукой, в том числе и с астрофизикой, тибетцы не спешат отказываться от традиционных представлений о небесных

<sup>1</sup> Этапами восьмеричного пути являются правильное понимание, правильные мысли, правильная речь, правильные действия, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное памятование и правильная концентрация.

светилах и планетах и их влиянии на жизнь людей. До сих пор ни одно важное событие в жизни рядового тибетца будь то строительство дома, свадьба или похороны не проходят без консультации с астрологом. Тибетское правительство в изгнании прилагает усилия по сохранению и поддержанию культурных традиций тибетцев, которые находятся под угрозой размывания в условиях диаспоры: создаются специальные учебные и культурные учреждения, чьей непосредственной задачей становится передача знаний и опыта новому поколению тибетцев. В частности, Институт традиционной тибетской медицины и астрологии Мен-ци-кханг, созданный в 1960 г. по просьбе Далай-ламы XIV, занимается изготовлением и продажей лекарственных препаратов и амулетов, созданных по традиционным технологиям, в крупных монастырях ламы-астрологи по-прежнему вычисляют благоприятные даты для проведения крупных религиозных церемоний и торжеств. Тибетская астрология наряду с другими системами астрологии и гомеопатии, такими как индийский джйотиш и китайский фэн-шуй сегодня прочно укоренилась в странах Европы и Америки. Все эти шаги можно считать успешной программой по сохранению этнокультурной идентичности тибетских беженцев в условиях диаспоры.

### Научная литература

- Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 2-х ч. Ч. II. М.: Открытый Мир, 2006. 208 с.
- Бир Р. Тибетские буддийские символы. М.: Ориенталия, 2016. 336 с.
- Дылькова-Парфионович В. С. Калачакра. Т. 1. Вселенная. М.: Союз Дизайн, 2018. 62 с.
- Гумилев Л. Н., Кузнецов Б. И. Две традиции древнетибетской картографии // Вестник Ленинградского университета, 1969. С. 88–101.
- Кузнецов Б. И. Бон и маздаизм. СПб.: Евразия, 2001. 224 с.
- Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет (история религии бон). СПб.: Евразия, 1998. 352 с.
- Стрелков А. М. Буддийское учение Калачакра: источники, структура, содержание // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 9. № 1. 2008. С. 114–132.
- Терентьев А. А. Определитель буддийских изображений. СПб.: Нартанг, 2003. 304 с.
- Cornu Ph. L'astrologie tibétaine. Paris: Guy Trédaniel, 1999. 294 p.
- Crook J., Osmantson H. Hymalayan Buddhist Villages. Environment, Resources, Society and Religious Life in Zagskar, Ladakh. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 1994. 854 p.
- Wadell L. A. The Buddhism of Tibet, or Lamaism: With Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and in Its Relation to Indian Buddhism. London: W. H. Allen & Co., 1895. 686 p.

### References

- Beer, R. 2016. *Tibetskie buddiiskie simvoly* [Tibetan Buddhist Symbols]. Moscow: Orientalia. 366 p.
- Berzin, A. 2006. *Izbrannye trudy po buddizmu i tibetologii* [Selected Works on Buddhism and Tibetology]. Vol. II. Moscow: Otkrytyi Mir. 208 p.
- Cornu, Ph. 1999. *L'astrologie tibétaine* [Tibetan Astrology]. Paris: Guy Trédaniel. 294 p.
- Crook, J., and H. Osmantson. 1994. *Hymalayan Buddhist Villages. Environment, Resources, Society and Religious Life in Zagskar, Ladakh*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers. 854 p.
- Gumilev, L. N., and B. I. Kuznetsov. 1969. Dve traditsii drevnetibetskoi kartografii [Two Traditions of Ancient Tibetan Cartography]. *Vestnik Leningradskogo universiteta* 1969: 88–101.
- Dylykova-Parfionovich, V. S. 2018. *Kalachakra*. Vol. 1. *Vselennaia* [Kalachakra. Vol. 1. The Universe]. Moscow: Soiuz Dizain. 62 p.
- Kuznetsov, B. I. 1998. *Drevnii Iran i Tibet (istoriia religii bon)* [Ancient Iran and Tibet (History of the Bon Religion)]. Saint Petersburg: Evraziia. 352 p.

- Kuznetsov, B. I. 2001. *Bon i mazdaizm* [Bon and Mazdaizm]. Saint Petersburg: Evraziia. 224 p.
- Strelkov, A. M. 2008. Buddiiskoe uchenie Kalachakra: istochniki, struktura, sodержanie [Buddhist Teaching of Kalacakra: Sources, Structure, Content]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitar-noi akademii* 9(1): 114–132.
- Terent'ev, A. A. 2003. *Opredelitel' buddiiskikh izobrazhenii* [Guide to Buddhist Images]. Saint Petersburg: Nartang. 304 p.
- Wadell, L. A. 1895. *The Buddhism of Tibet, or Lamaism: With its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and in Its Relation to Indian Buddhism*. London: W. H. Allen & Co. 686 p.

УДК: 39+9

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/294-304

Научная статья

© В. С. Глинкин

**ЛЮ САНЬЦЗЕ: КАК ФЕЯ ПЕСЕН НАШЛА РАБОТУ В ТУРИЗМЕ**

*В статье исследуется легенда народа чжуан, проживающего в Гуанси-Чжуанском автономном районе, крупнейшего национального меньшинства современной КНР, о «фее песен» Лю Саньцзе. Лю Саньцзе, («третья сестра Лю») — мифическая героиня, сирота, которая обладает волшебным талантом петь песни. Фиксируются различные варианты сюжета, но в целом он включает в себя описание героини как доброй и трудолюбивой девушки-сироты. Она поёт песни, борется с помещиком, побеждает подсланных им поэтов в песенном состязании. В самой популярной версии в конце девушка гибнет в реке вместе со своим возлюбленным, а затем возносится на Небо. В других версиях они спасаются от воинов помещика, уплыв по реке. Автором рассматривается история появления героини, применение её в современной культуре и транзит от мифического персонажа до туристического аттрактора. Делается вывод о десакрализации мифологического образа и использовании лишь некоторых его характерных признаков и/или частей сюжета для применения по необходимости в туризме, борьбе с преступностью, в частности, интернет-мошенниками, пропаганде антиковидных мер во время пандемии COVID-19 и др.*

**Ключевые слова:** Лю Саньцзе, мифология, туризм, массовая культура

**Ссылка при цитировании:** Глинкин В. С. Лю Саньцзе: как фея песен нашла работу в туризме // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 294–304.

UDC 39+9

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/294-304

Original article

© Vitaly Glinkin

**LIU SANJIE: SONG FAIRY AND HER WORK IN TOURISM**

*The article examines the legend of the Zhuang people, the largest PRC national minority dwelling in the Guangxi Autonomous Region, about the “Song Fairy” Liu Sanjie. Liu Sanjie (“Third Sister Liu”) is a Zhuang mythological character, an orphan who has a magical talent for singing songs. Various plot versions are recorded, but in general they describe her as a kind and hardworking girl. She sings songs, fights with the landlord, and defeats the poets sent by him in a song contest. In the end, she and her lover die in the river and then ascend to Heaven. In other versions, they both float down the river from the evil landlord’s soldiers. The work examines*

---

**Глинкин Виталий Сергеевич** — к. и. н., старший преподаватель кафедры востоковедения факультета исторических и политических наук, Томский государственный университет (Российская Федерация, 634050 Томск, пр-т. Ленина, 36). Эл. почта: [glinkinvs@yandex.ru](mailto:glinkinvs@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8440-3901>

*the history of Liu Sanjie's appearance, manifestation and use in modern culture, and her character's transition from a myth to a tourist attraction. The author draws a conclusion about the desacralization of the mythological image and illustrates it with several examples of its partial use in tourism, crime control, anti-COVID measures propaganda etc.*

**Keywords:** *Liu Sanjie, mythology, tourism, mass culture*

**Author Info:** Glinkin, Vitaly S. — Ph.D. in History, Senior Teacher, Department of Oriental Studies, Faculty of Politics and History, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: [glinkinvs@yandex.ru](mailto:glinkinvs@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8440-3901>

**For citation:** Glinkin, V. S. 2025. Liu Sanjie: Song Fairy and Her Work in Tourism. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 294–304.

Чжуаны — народ, говорящий на чжуанском языке тай-кадайской языковой семьи. В КНР этот народ проживает почти исключительно на территории Гуанси-Чжуанского автономного района, находящегося на юге страны. Чжуаны, при совокупной численности более 19,5 млн человек (*Нун Цзичжэ и др.* 2022), являются крупнейшим неханьским народом КНР. Если согласиться с тем, что народы Вьетнама тай и нунг являются частью чжуанского этноса, то чжуаны, тай и нунги совокупно являются вторым по численности народом в мире, не имеющим отдельного государства, после курдов. Тем более удивителен тот факт, что чжуаны остаются всё ещё малоизученным народом.

Темой данной работы является чжуанская культура, и в более узком смысле, мифологический образ народной героини Лю Саньцзе.

### Некоторые сюжеты

Лю Саньцзе, 刘三姐 в переводе — «третья [старшая] сестра Лю», (также встречаются наименования Лю Саньмэй, Лю Саньгу, третья дочь Лю, третья [младшая] сестра Лю) — героиня чжуанской мифологии, девушка из бедной семьи, чаще сирота. Она отличается красотой, честностью, порядочностью, но прежде всего, волшебным талантом петь «горные песни» шаньгэ 山歌. Другие герои сюжетов — её брат Лю Эр (иногда антагонист), возлюбленный А Нью, Старый Рыбак, антагонист помещик (Мо Хуайжэнь, Ли Лаосань, и др.) поэты «сюцаи», иногда как самостоятельные персонажи, иногда как подручные помещика, горные духи, которые помогают Саньцзе выполнять задания и др.

Основой сюжета является сама Лю Саньцзе и её умение петь народные песни. Либо она сама, либо её талант вступает в противоречие с окружением: старший брат ей запрещает петь песни, боясь, что это будет мешать трудиться, (*Нун Гуаньпинь* 2007: 481); Лю Саньцзе побеждает в песенном состязании сюцаев<sup>1</sup> (*Нун Гуаньпинь* 2007: 487, 489, 490); в песнях изобличает злого помещика (*Нун Гуаньпинь* 2007: 494).

Различные герои пытаются помешать ей петь: брат даёт невыполнимые задания, например, перетереть шёлковым платком кусок яшмы, пожарить над костром на ладони камень до его мягкости (*Нун Гуаньпинь* 2007: 482), сюцаи предлагают состяз-

<sup>1</sup> Сюцай — разговорное наименование первой учёной степени «шэньюань» в системе государственных экзаменов «кэцзюй». Экзамены и вообще звание образованного человека в старом Китае предполагали большую начитанность, знание древней литературы и умение слагать стихи.

заться в песенном поединке<sup>1</sup>, жена брата требует полить рисовое поле без инструментов<sup>2</sup> и др.

Со своим певческим талантом она выполняет все задания, например, призвав песнями горных духов на помощь. В конце героиня тем или иным способом исчезает: гибнет, либо возносится на небо и становится покровительницей певцов, либо тело её превращается в камень, либо она спасается бегством, либо уносится на облаке.

В память о ней чжуанцы отмечают праздник, который называется «Саньюэсань», (三月三, в переводе — третий день третьего [лунного] месяца), или «праздник песен» 歌圩节. Праздник обычно приходится на период с конца марта до середины апреля.

### Источники и литература

Объектом исследования данной работы является образ чжуанской героини, «феи песен» Лю Саньцзе, а предметом — адаптация и применение этого образа в современной культуре КНР. Ставится задача проследить изменение образа героини и эволюцию от мифического персонажа до героя современной культуры и образца экономики туризма.

Источниками исследования служат мифы и легенды о Лю Саньцзе (Нун Гуаньпинь 2007), фильмы («Лю Саньцзе» 1961 г., реж. Су Ли. Чанчуньская киностудия), графические новеллы («Лю Саньцзе», худ. Дэн Эрлун 1983) и спектакли, использующие образ этой героини. Возможность познакомиться с обликом Лю Саньцзе мы имеем благодаря обращению к современным видеоматериалам в китайском сегменте сети Интернет. Материалы представлены роликами различной направленности, в которых фигурирует Лю Саньцзе. Помимо этого, автором использованы материалы и личные наблюдения по итогам полевой работы в Гуанси в ноябре 2018 г., октябре 2022 г., апреле 2023 г.

Литература, использованная при написании статьи, может быть разделена на две категории. Прежде всего, это работы, исследующие с разных сторон сюжет о Лю Саньцзе (Ren Xubin 2023; Quan Liu 2022; Ping Feng 2009 и др.), а также публикации, посвящённые вовлечению национальной культуры в экономическую деятельность в Китае (Jiang Ping 2015; Li Zhiqiang 2012; Liu Chunhong 2014 и др.).

На русском языке об этом мифологическом сюжете найдено две статьи (Сюн Инвэнь 2020; Сюн Инвэнь, Мозгот 2021). В них затрагивается музыкальная составляющая бытования сюжета о Лю Саньцзе в народной драме Гуанси — 彩调 «цайдяо»<sup>3</sup>. Нужно отметить, что на русском языке работ, так или иначе посвящённых чжуанской проблематике крайне мало, в данный момент существует всего три монографии (Имс 1972; Москалёв 1979; Глинкин 2022).

Большинство исследований написано на английском и китайском языках. Например, статья автора Лю Цюань (Quan Liu 2022) посвящена описанию одного из известных спектаклей под открытым небом «Впечатления [о] Лю Саньцзе», который является известнейшим туристическим аттрактором в г. Яншо Гуанси-Чжуанского

<sup>1</sup> Подразумевается, что бедная крестьянка-сирота никак не может победить сююя, который специально много лет учился слагать стихи, поэтому такое задание тоже невыполнимо.

<sup>2</sup> В Гуанси распространено террасное рисоводство, полив часто требует доставки воды в больших количествах из реки вверх на склоны.

<sup>3</sup> В тексте статьи название транскрибируется как «кайдяо». Это не соответствует принятой в России транскрипции архим. Палладия.



Автономного района. В качестве одного из выводов автор работы говорит, например, о нарративе верховенства народа хань и руководящей роли китайского государства, существующем в этом спектакле. (*Quan Liu 2022: 131*).

Китайские работы отличаются несколько большей сдержанностью в формулировках, касающихся политической роли создания и применения образа Лю Саныцзе. Например, делается упор на пользу продвижения образа героини, что позволило ей «покинуть свою деревню в лесу и получить известность в Китае и в мире» (*Ping Feng 2009: 11*).

### Методология и методы исследования

Исследование проходило во время полевой работы в Гуанси-Чжуанском Автономном Районе КНР в 2023 г. Источники информации: результаты собственного наблюдения в виде фото- и видео материалов, статистические данные, интервью сотрудников туристических компаний, печатные, фото- и видео материалы репрезентации образа героини: фильмы, элементы городского дизайна, рекламные плакаты и др. Методы сбора информации: наблюдение, опрос.

О содержании мифов и легенд о героине уже было сказано выше, поэтому сейчас представляется нужным сделать следующие пояснения. Гуанси — территория компактного проживания самых разнообразных национальных меньшинств. Каждый из живущих здесь народов имеет богатую и яркую национальную специфику. Культура национальных меньшинств Гуанси находит самое активное отражение в разных сферах жизни. Например, типичными образцами чжуанской культуры являются бронзовый барабан и наскальные рисунки писаницы Хуашань на реке Цзоцзян в Гуанси.



Рис. 1. Наскальные рисунки. Писаница Хуашань, Гуанси.  
Источник: Петроглифы Хуашань 2018

Считается, что эти рисунки оставлены далёкими предками современных чжуан (*Кудинова и др. 2019: 54*). Эти и другие артефакты самым активным образом исполь-



зуются: как указатели в метро, части декора городского пространства, сувениры с этническими мотивами и др.



Рис. 2. Один из видов чжуанского бронзового барабана.  
Источник: Inside the Museum 2022



Рис 3. Декор входа в один из городских парков. Использован мотив изображения с писаницы Хуашань. Наньнин, ГЧАР. Октябрь 2022. Фото автора

В современном Китае нацменьшинства активно вовлекаются в экономическую деятельность. Вовлечение этнической специфики происходит через развитие этнотуризма и коммерциализацию предметов, представляющих её. Сегодня Лю Саныцзе и другие образы и артефакты чжуанской культуры находят самое активное применение в туристической отрасли.

Как могут использоваться элементы традиционной культуры? Для примера возьмём историю развития праздника «Саньюэсань», непосредственно связанного с Лю Саньцзе. Китайские авторы, говоря об этом празднике, прежде всего отмечают его древнюю историю, повсеместность и популярность среди населения ГЧАР. Однако указывается, что официальный статус ему придан в 1985 г., что противоречит тезису о его древности (*Глинкин 2022: 124*).

Как пишет К. Кауп, праздник Саньюэсань был создан правительством Гуанси «сверху» с целью объединения разрозненных групп чжуан через общую культуру (Кауп 2000: 100). Представляется, что создание этого праздника, если он и был именно создан, а не восстановлен после Культурной Революции, было связано с необходимостью консолидации этнокультурной общности чжуан.



Рис. 4. Указатель в метро. Использован мотив изображения бронзового барабана. Наньнин, ГЧАР. Ноябрь 2018. Фото автора



Рис. 5. Этнические сувениры в Музее антропологии. Наньнин, ГЧАР. Октябрь 2022.  
Фото автора

люции, имело не только политические цели, но и экономические: праздник становится ещё одним локомотивом туристической экономики.

Для внедрения праздника в культурное поле Гуанси было сделано следующее. В 1980-е годы был официально создан бренд «Саньюэсань». В начале XXI в. этот праздник вошёл в списки нематериального культурного наследия ГЧАР и города Наньнин. Были организованы рабочие группы на уровне правительства АР по вопросу его продвижения. В частности, для повышения известности праздника были привлечены средства массовой информации района, организованы разного рода телепередачи о традиционной культуре и др. Сегодня на период праздника в Гуанси объявляются выходные дни.

### Образ Лю Саньцзе и его трансформация в культуре

В Китае одно из наиболее ранних упоминаний о Лю Саньцзе встречается в книге географа эпохи Южная Сун Ван Сянчжи «Юйди цзишэн»<sup>1</sup>. В цзюане 98, в части «Саньмэйшань»<sup>2</sup> читаем: «Лю Саньмэй, родом из Чуньчжоу, восседает на скале, [поэтому скала имеет] такое имя» (*Wang Xianzhi, Yudi Jisheng* 1992: 3066).

Устные предания о Лю Саньцзе существовали на юге Китая с древности, но работа по сбору и упорядочиванию данных началась фактически после образования КНР. Это вполне было в русле общей линии национального строительства в Китае в тот период: работа по учёту, изучению развитию разных аспектов жизни нацменьшинств велась очень активно по всей стране, и чжуаны были одним из важнейших её объектов.

Шествие современного сюжета о Лю Саньцзе по югу Китая начинается в 1954 г., когда на основе легенд о ней режиссёр-любитель Дэн Чанлин пишет пьесу «Лю Саньцзе», в которой оформляются герои Лю Эр, Старый Рыбак, её возлюбленный молодой рыбак А Ню, помещик Мо Хуайжэнь и повороты сюжета такие как поединок с сюцаями (*Ping Feng* 2009: 10).

В том же году местные самодеятельные артисты из крестьян и представители педагогических кадров уезда Ишань создали на основе легенд оперу в жанре «цайдя», которая имела оглушительный успех. Популярность сюжета была действительно огромной. Например, только за 1960 г. спектакль Лю Саньцзе посмотрело больше 12 млн зрителей (*Ren Xubin* 2023: 47).

Успех сюжета привлёк внимание столичных деятелей искусства. Столичный драматург Цяо Юй в 1959 г. создал адаптацию сюжета для создания фильма. Фильм с одноимённым названием вышел в 1961 г. на Чанчуньской киностудии и был первым музыкальным фильмом в КНР. Найти его на китайском языке сегодня можно в свободном доступе в сети Интернет (*Haokan Videos* 1).

В этом фильме героиня Лю Саньцзе предстаёт борцом против феодального гнёта. Она — сирота, которая живёт в деревне, собирает чай и хворост и поёт песни. Помещик Мо Хуайжэнь прибывает со свитой в деревню с целью заставить крестьян платить несправедливые поборы, но будучи пристыжен песнями Саньцзе, покидает деревню. Затем он вызывает её на поединок против своих подручных поэтов, с условием, что при проигрыше она перестанет петь. Поединок происходит возле реки, когда Лю стоит на берегу, а помещик приплывает по реке на большой лодке со

<sup>1</sup> «余地记胜», «Красота записей об окраинных землях» (перевод названия — авт.).

<sup>2</sup> В переводе — «Гора третьей сестры».



свитой и тремя сюцаями. Тут его тоже ждёт поражение. Потом он предлагает ей пойти за него замуж, и разумеется, получает отказ. После этого он похищает героиню, но она сбегает и спасается вместе со своим возлюбленным рыбаком А Нью. В этом фильме, созданном на рубеже 1950–1960-х гг., героиня показана борцом за свободу, храбрым участником классовой борьбы, а всё магическое из сюжета оригинальных легенд изъято по причине борьбы с религиозностью в стране в тот период.

Следующим значительным образцом применения сюжета о Лю Саньцзе является спектакль под открытым небом «Впечатление о Лю Саньцзе». Это действие разворачивается в городе Яншо, в ГЧАР, на площади более полутора кв. км. Естественными декорациями служат 12 горных вершин и холмов. В представлении задействовано 600 постоянных участников, из которых 450 являются реальными местными крестьянами и рыбаками. Режиссёром является имеющий мировую известность Чжан Имоу (*Quan Liu* 2022: 115).

Если в фильме героиня предстаёт чжуанкой, предводителем классовой борьбы, то в спектакле участвуют уже не только чжуаны, а также представители народов хань, дун, мяо и других. Основной упор в сюжете сделан уже не на изображение борьбы за права угнетённых народов юга страны, а на изображение единства и процветания народов Гуанси совместно с ханьцами и под руководством государственной власти.

Теперь обратимся к бытованию сюжета в более современное время. Если набрать в китайской поисковой системе «Байду» имя Лю Саньцзе на китайском языке, первые несколько десятков ссылок видео будут отсылать к разным моментам фильма 1961 г. Однако обнаружится и анимационный ролик, посвящённый борьбе с электронным мошенничеством, где герои Лю Саньцзе и А Нью в мультипликационной рисовке на основе горной песни «шаньгэ» дают инструкции зрителям о том, как не стать жертвой мошенника (Naokan Videos 2). То, что герои именно эти, говорит нам название ролика: «Лю Саньцзе и А Нью научат тебя, как противостоять мошенникам». О сохранении сюжета исходного мифа говорить не приходится: единственные элементы его — это название ролика, изображаемые в традиционной чжуанской одежде чёрного цвета герои, и музыкальное сопровождение в форме адаптированной мелодии из фильма 1961 г. При этом текст, разумеется,



Рис 6. Девушки — «Лю Саньцзе» приветствуют туристов во время праздника «Саньюэсань». Ичжоу, ГЧАР. Апрель 2023. Фото автора

изменён для целей борьбы с мошенниками: «Сегодня мошенников много, я не доверяю звонкам от посторонних, не выдаю личные данные, не хожу по незнакомым ссылкам, не верю обещаниям быстро разбогатеть» и т. д.

Что касается применения в туристической отрасли, на праздник Саньюэсань в Гуанси большой популярностью пользуются пакетные туры по району, с заездом на достопримечательности как природные, так и связанные с Лю Саньцзе. Автор статьи участвовал в таком туре от местной турфирмы в апреле 2023 г. Тур «Успеем увидеть праздник песен» составлен таким образом, чтобы охватить как можно больше достопримечательностей за минимальный срок. В этом случае тур был двухдневный, с выездом и возвращением в г. Наньнин, столицу ГЧАР. В тур входило посещение водопада, посещение старой торговой улицы, один завтрак и один обед, переезды из точки в точку (ПМА). Непосредственно Лю Саньцзе касалась одна локация, фольклорная деревня, в которой разыгрывалась часть истории.

Эта часть — поединок сюэаев с героиней. Причём если в оригинальных сюжетах и в фильме сюэаи приходят на лодке по реке, то здесь на лодке на берег прибыла героиня, которая поднялась на поляну, и там в окружении массы зрителей встретила с сюэаями и разбила их в поэтической дуэли.

Нужно отметить, что история Лю Саньцзе в период праздника разыгрывается повсеместно, автору работы удалось посетить три разных представления только на городских улицах и в парках г. Наньнин. Несомненно, что такие представления проводятся по всей территории района. И все они включали фактически только поединок Лю Саньцзе и её друзей-крестьян с сюэаями и помещиком. Из оригинального сюжета исчезает мотив волшебства, например, выполнения задания от брата, и никогда не показывается гибель или уход героини. Всё заканчивается сразу на победе над поэтами.

\* \* \*

Лю Саньцзе — мифическая героиня народов южного Китая, прежде всего чжуан. В записях легенд героиня — молодая девушка сирота, которая обладает волшебным талантом пения традиционных чжуанских песен «шаньгэ».

Образ героини был записан в середине XX в., и с этого момента начинается его использование в культурных, политических и экономических целях. Коммерциализация и этого, и многих других образов и артефактов происходит по следующей схеме.

1. нахождение подходящего элемента материальной или нематериальной культуры;
2. подведение научной базы: организация симпозиумов, встреч, семинаров, конференций и др.
3. повышение его известности через праздники, выставки, включение в дизайн городского пространства;
4. включение в списки нематериального культурного наследия на провинциальном и государственном уровне;
5. финальная стадия процесса — многократное воспроизведение элемента культуры в качестве сувенирной продукции, элемента декора и т. д. и продажа его в качестве «товара с этническим колоритом» (Глинкин 2021: 130).

Образ Лю Саньцзе используется в разных сферах, как и другие образцы этнической культуры народов Китая. Происходит постепенная десакрализация образа: от героя мифа до героя туристических аттракционов. Образ используется для решения возникающих в данный момент проблем разного рода без сохранения какого-либо

сакрального смысла. От образа отсекаются ненужные в данный момент элементы. Можно сказать, что в случае с Лю Саньцзе остаются, фактически, только характерные песни и гендерная принадлежность героини.

### Источники и материалы

- ПМА — Полевые материалы автора. Программа тура Чжуанцзу саньюэсань ици гань гэсхой [Чжуанский праздник Саньюэсань: успеем увидеть праздник песен].
- Петроглифы Хуашань 2018 — Петроглифы Хуашань (Zuojiang Huashan Rock Art) // Достояние планеты [Электронный ресурс]. 9.10.2018. <https://dostoyanieplaneti.ru/5687-Huashan-Rock-Art?print=1&tmpl=component> (дата обращения: 09.01.2024).
- Ролик о борьбе — Ролик о борьбе с интернет-мошенниками. (На кит. яз.). <https://haokan.baidu.com/v?pd=wisenatural&vid=13044032365540163694> (дата обращения: 09.01.2024).
- Статистический ежегодник 2021 — Статистический ежегодник КНР за 2021 г. Часть 2—22. Численность малочисленных народов КНР с разделением по половому признаку / отв. ред. Нин Цзичжэ. (На кит. яз.). <https://www.stats.gov.cn/sj/ndsjs/2021/indexch.htm> (дата обращения: 09.01.2024).
- Лю Саньцзе 1961 — Художественный фильм «Лю Саньцзе». Реж. Су Ли. Чанчуньская киностудия, 1961 г. 117 мин. (На кит. яз.). <https://haokan.baidu.com/v?pd=wisenatural&vid=2242280826708216852> (дата обращения: 09.01.2024).
- Чжуанцзу 2007 — Чжуанцзу Шэньхуа цзичэн (Собрание чжуанских мифов) / отв. ред. Нун Гуаньпинь. Наньнин: Гуанси миныйцзу чубаньшэ, 2007. 846 с. (На кит. яз.).
- Inside the Museum 2022 — Inside the Museum of Guangxi Zhuang Autonomous Region // CGTN [Электронный ресурс]. 7.09.2022. <https://news.cgtn.com/news/2022-09-17/Inside-the-Museum-of-Guangxi-Zhuang-Autonomous-Region-1doVXDsqkGQ/img/d1ff06e3ab6f47418e20f6bb2e971f38/d1ff06e3ab6f47418e20f6bb2e971f38.jpeg> (дата обращения: 09.01.2024).
- Haokan Videos 1 — Baidu Videos [Электронный ресурс]. <https://haokan.baidu.com/v?pd=wisenatural&vid=2242280826708216852>
- Haokan Videos 2 — Baidu Videos [Электронный ресурс]. <https://haokan.baidu.com/v?pd=wisenatural&vid=13044032365540163694>

### Научная литература

- Глинкин В. С. Чжуань в контексте национальной политики Китая / отв. ред. Л. И. Шерстова. Томск: Ветер, 2022. 184 с.
- Глинкин В. С. Этнографические музеи Гуанси и культура чжуан в их экспозициях // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2021. Т. 20, № 4: Востоковедение. С. 125–134. <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2021-20-4-125-134>
- Итс Р. Ф. Этническая история юга Восточной Азии / Л.: Наука, 1972. 308 с.
- Кудинова М. А., Черемисин Д. В., Комиссаров С. А. О семантике основного сюжета на писаницах Хуашань (Гуанси-Чжуанский автономный район, Китай) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2019. Т. 18, № 4: Востоковедение. С. 51–60. <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2019-18-4-51-60>
- Москалёв А. А. Гуанси-Чжуанский и Нинся-Хуэйский автономные районы КНР / отв. ред. Т. Р. Рахимов. М.: Наука, 1979. 154 с.
- Сюн Инвэнь. Лю Санджи — онтология мифа в современных исследованиях Китая // Манускрипт. 2020. Т. 13. № 3. С. 208–211.
- Сюн Инвэнь, Мозгот С. А. Лю Саньцзе: Образ женщины в традиционной народной драме Гуанси «Кай Диао» // Вестник музыкальной науки. 2021. Т. 9. № 1. С. 100–107.
- Jiang Ping. The Survival and Changes of Zhuang Traditional Culture Since the Reform and Opening Up // Guangxi minzu yanjiu. 2015. № 5. P. 99–106. (На кит. яз.).
- Ping Fen. The History of Changes and Modern Construction of Zhuang Heroine Liu Sanjie. Gehai. 2009. № 4. P. 9–11. <https://core.ac.uk/download/pdf/41451462.pdf> (На кит. яз.).
- Kaup K. P. Creating the Zhuang. Ethnic Politics in China. London: Lynne Rienner Publishers, 2000. 221 p.

- Li Zhiqiang. Reservation and Transmission of Zhuang Liaoge Culture in the Conditions of Urbanisation // *Baise xueyuan xuebao*. 2012. 25(2). P. 70–73.
- Liu Chunhong, Tang Fengling. Development and Inheritance of Intangible Cultural Heritage through Tourism: A Case Study of Pingguo Liao Song in Guangxi // *Chanye Jingji*. 2014. № 5. P. 198–200. (На кит. яз.).
- Quan Liu. Cultural Exploitation in Chinese Politics: Reinterpreting Liu Sanjie // *Prometheus*. 2021. Vol. 37. № 2. P. 111–136.
- Ren Xubin. Liu Sanjie Culture: Feelings Connection from South China Folk Name to all-China Folk Name // *Nanning Shifan Daxue*. 2023. Vol. 44. № 6. P. 44–50. (На кит. яз.).
- Wang Xianzhi, Yudi Jisheng. *Beauty of Writings About the Marginal Lands*. Beijing: Zhonghua Shuju, 1999 (1992). 7128 p. (На кит. яз.).

## References

- Glinkin, V. S. 2022. *Chzhuan'yv kontekste natsional'noi politiki Kitaia* [Zhuang in the Context of China's National Policy]. Tomsk: Veter. 2022. 184 p.
- Glinkin, V. S. 2021. Etnograficheskie muzei Guansi i kul'tura chzhuan v ikh ekspozitsiiakh [Guangxi Anthropological Museums and the Representation of Zhuang Culture]. *Vestnik NGU. Seriya: Istoriia, filologiya* 20 (4): 125–134. <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2021-20-4-125-134>
- Its, R. F. 1972. *Etnicheskaya istoriya yugo-vosotchnoi Asii* [Ethnic History of the South East Asia]. Leningrad: Nauka. 308 p.
- Jiang Ping. 2015. Gaige kaifang yilai zhuangzu chuantong wenhuade cunxu yu bianqian [The Survival and Changes of Zhuang Traditional Culture Since the Reform and Opening Up]. *Guangxi minzu yanjiu* 5: 99–106.
- Kudinova, M. A., D. V. Cheremisin, and S. A. Komissarov. 2019. O semantike osnovnogo siuzheta na pisanitsakh Khuashan' (Guansi-Chzhuan'skii avtonomnyi raion, Kitai) [Semantics of the Main Scene in Huashan Rock-Paintings (Guangxi-Zhuang Autonomous Region, China)]. *Vestnik NGU. Seriya: Istoriia, filologiya* 18 (4): 51–60. <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2019-18-4-51-60>
- Kaup, K. P. 2000. *Creating the Zhuang. Ethnic Politics in China*. London: Lynne Rienner Publishers. 221 p.
- Li Zhiqiang. 2012. Chengzhenhua beijing xia Zhuangzu Liaoge wenhua de baochi he chuancheng de sikao [Reservation and Transmission of Zhuang Liaoge Culture in the Conditions of Urbanisation]. *Baise xueyuan xuebao* 25(2): 70–73.
- Liu Chunhong, and Tang Fengling. 2014. Fei wuzhi wenhua yichan lüyou de kaifa shi chuancheng tansuo - yi Guangxi Pingguo "Liaoge" wei li [Development and Inheritance of Intangible Cultural Heritage through Tourism: A Case Study of Pingguo Liao Song in Guangxi]. *Chanye Jingji* 5: 198–200.
- Moskalyov, A. A. 1979. *Guangxi-Zhuanskiy i Ningxia Hueiskiy avtonomnye raiony KNR* [Guangxi Zhuang and Ningxia Hui Autonomous Regions of the PRC]. Moscow: Nauka. 154 p.
- Ping, Fen. 2009. Zhuangzu Liu Sanjie xingxiang lishi shanbian yu xiandai jiangou [The History of Changes and Modern Construction of Zhuang Heroine Liu Sanjie]. *Gehai* 4: 9–11. <https://core.ac.uk/download/pdf/41451462.pdf>
- Quan, Liu. 2021. Cultural Exploitation in Chinese Politics: Reinterpreting Liu Sanjie. *Prometheus* 37 (2): 111–136.
- Ren, Xubin. 2023. Liu Sanjie wenhua: cong lingnan minjian wenhua fuhao dao zhonghua wenhua fuhao de qinggan niudai [Liu Sanjie Culture: Feelings Connection from South China Folk Name to all-China Folk Name]. *Nanning Shifan Daxue* 44 (6): 44–50.
- Wang Xianzhi, and Yudi Jisheng. 1999 (1992). *Beauty of Writings About the Marginal Lands*. Beijing: Zhonghua Shuju. 7128 p.
- Xiong Yingwen. 2020. Ontology of Liu Sanji Myth in Works of the Modern Chinese Researchers. *Manuscript* 13 (3): 208–211.
- Xiong Yingwen, and S. A. Mozgot. 2021. Liu Sanjie: The Image of a Woman in the Traditional Folk Drama of Guangxi «Cai Diao». *Journal of Musical Science* 9(1): 100–107.



## АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

УДК: 39+9

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/305-322

Научная статья

© В. Л. Бигуаа

МОЛЕНИЕ РОДА ДЖАПУА  
В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ АБХАЗОВ

*На основе полевого этнологического материала автора в работе исследуется одно из многочисленных родовых (фамильных) молений, функционирующих как институт абхазской традиционной религии, в аспекте его архаических корней и современного состояния. Для полного восприятия предмета изучения дается максимально подробное описание обрядовой практики культа и интерпретация основных элементов, из совокупности которых он сформировался. Благодаря комплексному методу исследования культа, у автора появилась возможность выяснения мотива его возникновения и установления функционального назначения. Проводится также опыт этимологизации названия обряда.*

**Ключевые слова:** Абхазская традиционная религия, род, родовой культ, родовая организация, обряд, ритуал, моление, жертва

**Ссылка при цитировании:** Бигуаа В. Л. Моление рода Джапуа в системе традиционной религии абхазов // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 305–322.

UDC 39+9

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/305-322

Original article

©Valeri Biguaa

THE ANCESTRAL CULT OF DZHAPUA  
IN THE SYSTEM OF ABKHAZIAN TRADITIONAL RELIGION

*Based on the author's field materials, the paper studies one of the many clan (family) prayers that function as an institution of the Abkhazian traditional religion, from the perspective of its archaic roots and the modern state. It provides a detailed description of the ritual practice and the interpretation of its main elements. A complex study of the cult allowed the author to clarify its origin, to determine its functional purpose, and to attempt to suggest the etymology of its name.*

**Keywords:** Abkhazian traditional religion, clan, clan cult, clan organization, rite, ritual, prayer, sacrifice, ritual dance

**Author Info:** Biguaa, Valeri L. — Dr. of History, Leading Researcher, Institute of Humanities Research, Academy of Sciences of Abkhazia, Professor, Abkhaz State University (Sukhum, Republic of Abkhazia). E-mail: [valera.biguaa@yandex.com](mailto:valera.biguaa@yandex.com)

**Бигуаа Валерий Левардович** — д. и. н., ведущий научный сотрудник, Институт гуманитарных исследований АН Абхазии, профессор, Абхазский государственный университет (Республика Абхазия, г. Сухум, ул. Университетская 1). Эл. почта: [valera.biguaa@yandex.com](mailto:valera.biguaa@yandex.com)

**For citation:** Biguaa, V. L. 2025. The Ancestral Cult of Dzhapua in the System of Abkhazian Traditional Religion. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 305–322.

## Введение

По абхазскому традиционно-статистическому измерению род Джапуа входит в число родов среднего размера, состоящих из двухсот–трехсот семей. Его основной родственный массив приходится на три между собой соседствующие предгорные общины абжуйцев:<sup>1</sup> Члоу, Отап и Тхина. Есть некоторые семьи рода и в других городах страны, в частности, в её бзыбской части, в виде малочисленных семейных единиц.

*Степень изученности темы исследования.* Список специальной литературы, освещающей моление рода Джапуа под названием «Джахашкьярных», минимален. Если не брать в расчет упоминания о нем как топониме, то впервые о Джахашкьяре как о святилище, расположенном на территории общины Цабал, написал еще родоначальник абхазской советской этнографии профессор Ш. Д. Инал-ипа, но буквально в двух–трех предложениях в одной из его объемистых монографий (*Инал-ипа* 1976: 304–305). А специальных работ всего лишь две, опубликованные в виде статей абхазским археологом А. И. Джапуа (*Джапуа* 2007: 173–177) и Санкт-Петербургским этнологом Ю. М. Ботяковым в соавторстве с тем же А. И. Джапуа (*Ботяков, Джапуа* 2009: 78–86) в периодическом журнале и сборнике научных работ — соответственно. В обеих статьях описывается обрядовая практика, что дает им право считаться ценными публикациями. Имеется также ряд фото- и видеоматериалов, заслуживающих внимания этнолога, взявшегося за новое исследование объекта с несколько иного угла<sup>2</sup>. Вместе с тем, обе статьи не лишены неточностей, особенно в их выводах. За исключением двух–трех попыток, в них не сделана интерпретация полевого этнологического материала. Поэтому я, как абхазский этнолог, считаю нужным продолжить работу над обозначенной темой, а именно методом комплексного исследования. Весьма проблематичным остается, прежде всего, функциональное назначение культа, о чем речь пойдет в данном исследовании по мере необходимости в разделе «Интерпретация полевого этнологического материала».

*Жизненные перипетии рода Джапуа в прошлом: исторический экскурс.* В родовом предании Джапуевцев говорится, что «их далекие предки, в составе четырех братьев» (ПМА I), а по другой версии — «члены большой патронимии» (ПМА II), вышли из Цабальской общины, расположенной на обоих склонах среднего течения реки Кудры (офиц. Кодор), служащей естественной границей между двумя центральными регионами Абхазии — Гумским и Абжуйским, прибыли в предгорное местечко Аимара Члоуской общины, Абжуйской Абхазии, и обосновались на его земле. Мотивом переселения послужила кровная месть. «Случилось так, что один из пастухов дерзкого княжеского рода Маршан, переселившегося в начале XVII столетия из Ахчипсы в Цабал, повалил топором многолетнюю липу, богатую зелеными листьями, с целью обеспечения коз сочным и легкодоступным зеленым кормом. Один из молодых мужчин рода Джапуа, наткнувшись на факт преступления, воз-

<sup>1</sup> Абжуйцы — абхазы, проживающие в юго-восточной части страны.

<sup>2</sup> Материалы эти любезно представлены мне директором Абхазского государственного музея, старшим научным сотрудником отдела археологии Института гуманитарных исследований АН Абхазии Аркадием Ивановичем Джапуа.

мутился и побил его. Перед уходом обиженный пастух пригрозил своему обидчику именем своего господина. Джапуа не выдержал, взял и убил его. Между тем липа эта служила роду Джапуа надежным укрытием от горячего солнца или ненастья во время моления Верховному Богу, совершавшегося им здесь ежегодно в начале лета. Во избежание мести, убийца вместе с его родственным окружением покинул свое место жительства» (ПМА II). Однако, ссылаясь на рукопись абхазского языковеда Б. Г. Джонуа, археолог А. И. Джапуа в вышеуказанной статье приводит данное предание в несколько другом варианте (*Джапуа* 2007: 174). Судя по нему, пастух из рода Маршана вырубил не липу, под которой род Джапуа совершал моление верховному Богу, а молодые дубовые деревья, окружавшие Джахашкьярныха. Более того, убийство совершил ни некто, а сам жрец.

С течением времени род Джапуевцев в Аймаре сильно разросся, и это поселение не могло уже удовлетворять базовые потребности его членов. Естественно, поэтому отдельные группы аймаровских Джапуевцев переселились в село Члоу и в другие соседние селения. Как сообщает историческая память рода Джапуа, основная часть семей цабальских соплеменников оставалась там, в Цабале, но и она была изгнана с родной земли, депортирована в заморскую страну силами штыков царских войск в 1837, 1867 и 1877 годах — в период т. н. «Кавказской войны» вместе с основной массой населения общины (ПМА I). Последнее событие — историческая реальность, но предание о миграции всего лишь рациональное зерно определенного периода жизни рода. На самом деле, картина переселения рода Джапуа из Цабала в Аимара выглядит несколько иначе.

В зрелом средневековье (XIV–XVII вв.) в результате исторических и политических обстоятельств юго-восточная часть Абхазия оказалась в руках соседнего Мегрельского княжества. Не смирившись с положением вещей, многие абхазы с данной территории страны, в том числе Джапуевцы, перебрались в труднодоступные горные места — «до лучших времен». Однако для наступления этих времен понадобилось порядка трех столетий: неоднократная попытка освобождения не привела к



Рис. 1. Дорога на вершину холма — к месту моления. Архив автора

желаемому результату. Каждый раз захватчику оказывало всестороннюю военную помощь то одно, то другое грузинское этнополитическое образование, прежде всего — более сильное Картлийское царство. К концу XVII в. Абхазское княжество усилилось настолько, что неприятель был изгнан им за пределы абхазской земли без особого труда, и вновь река Егры (груз. яз. Ингури) стала естественной границей между двумя феодальными государственными образованиями, долго находившимся в состоянии войны. С целью полного освоения освобожденной абхазской территории, абхазские правители всех рангов призывали крестьян горных районов страны занять свои, некогда покинутые их предками места.

Таким образом, Джапуевцы «как, например, и их соседи, Адлейбовцы» (*Бигуаа* 2023: 310–338), не переселились из Цабала, а вернулись к себе домой, в Аимара.

Сегодня наравне с обрядами жизненного цикла, одним из духовных факторов единения рода Джапуа служит, по словам представителей рода, его святилище, Джахашкяр (Цъахашькъарныха). Моление у святилища совершается в первой половине дня важнейшего традиционного праздника, Амшапы — «дня древнего Нового года» (*Бигуаа* 2018: 88–113; *Бигуаа* 2023: 96–124).

### Подготовка к совершению культа

Примерно за неделю до дня моления во всех семьях рода женщины начинают собирать продукты, необходимые для приготовления своей «личной доли» жертвенной пищи и материал для семейной культовой свечи, которые в совокупности называются *амартхэ*. Правда, только в том случае, если в данное время они отсутствуют в доме. В канун культового празднества каждый из членов семей рода приводит себя в надлежащий порядок: проходит процедуру ритуального омовения. А в день проведения праздника все одеваются в новую, или свежевыстиранную и поглаженную одежду, тем более, что в это время также происходит встреча светлого праздника Амшапы, совпадающего, как правило, с христианским праздником Пасхи.

Утром праздничного дня Амшапы, равно и родового моления, в каждой семье её члены встают, как только забрезжит свет, за исключением малолетних детей. Причем, первым должен встать старший в ней мужчина (глава семьи), и при этом с правой ноги. Если нет в семье старшего мужчины в живых, то его заменяет мать семейства, но в том случае, если дети её несовершеннолетние. Совершеннолетний сын, тем более женатый, считается главным членом семейной организации со всеми вытекающими из этого последствиями во всех сферах её жизни, как внутренней, так внешней. Выйдя во двор, символически помыв заранее руки и лицо, он / она становится лицом к восходу солнца, если даже оно еще не взошло, слегка подняв подбородок повыше к небесам, и отправляет краткую молитву Верховному Богу абхазского пантеона Анцэа: «Всемогущий Великий Бог! Спасибо тебе за то, что ты дал мне возможность вместе со своей семьей встретить этот Великий день в целостности и сохранности! С твоего разрешения, в первой половине дня мы примем участие в совершении своего родового моления на недалеко расположенной от селения холмистой горе. Как только оно завершится, мы все спешно спустимся с горы и преступим к несению службы у твоих золотых ног. Дай нам тепло твоих глаз и сердца! Да обойти мне вокруг твоих золотых ног!» (Зегъы зымчу Анцэаду! Сукэыхшоуп стацэагъы саргъы, хаибга-хаи-шбыда, иахбатэи амш лаша хахьапужылаз азы! Уара ухэахьа инакэыршэаны, амш

ацхьатәи азыбжазы, ааигәа иҕоу ахәаҕы, хажәла рзеицшныхәа хамоуп, харггы зеггы икарто кахцароуп, хеалахархәыроуп. Аныхәа хшаалгаз еипш, хашзахәо, арахь халбааны, ура умат аура халагоит, ухьышыргәытца сакәыхшоуп (ПМА II).

Вслед за главой семьи встают и его домочадцы, обычно по старшинству. Старшая женщина, после ритуального омовения и отправления божеству ритуальной молитвы, приступает к приготовлению круглого пирога, начиненного сычужным сыром, и семейной культовой свечи, которые предназначены обрядовому действию культа как «семейная доля общеродового пожертвования». При этом женщина может приготовить несколько таких пирогов, но в качестве ритуального приготовления считается только один из них. Заодно она варит *айладж* — крутую кашу из кукурузной муки с несколько выдержанным сычужным сыром, которая обязательна в качестве праздничного завтрака семьи в день Амшапы. После приёма пищи и выпечки культового пирога все, кто может, отправляется на высокий холм, на вершине которого имеется полянка — место совершения обряда.

### Моление Богу и связанные с ним ритуалы

Моление начинается, как только соберутся все поданные культу лица, за исключением тех, кто по уважительной причине не смог принять участие в его совершении. Бывают и такие случаи, когда на родовой культ приглашаются представители двух других родов — Джабуа и Дапуа, считающихся вместе с Джапуа потомками одного и того же родоначальника<sup>1</sup>. А та часть рода, которая представляет собой потомство ставших в известные времена жертвой геноцида на своей земле и проживает в среде многочисленной абхазской диаспоры в Турции, естественно, не имеет возможности принимать участие в совершении родового культа.

«Мотивом выбора Джапуевцами аимаровского холма в качестве места моления, как его называют хозяева положения, «дочернего святилища» (ацыптәаха) — Джахашкьарская Аныха — послужило его некоторое сходство с горой, Адагуа. По убеждению старшинства рода, у подножия этой горы располагается головное святилище Джапуевцев. Безусловно, им служит и близость холма от селения Аимара, основного места жительства рода, независимо от мест проживания других его представителей» (ПМА I, ПМА II).

В центре богатой растительным покровом полянки, простирающейся на вершине этого священного холма, выкладывают на стол друг на друга все культовые подношения Богу, коими являются пироги и культовые свечи. Стол этот носит стационарный характер, ибо сделан он специально из твердой древесины каштана, как необходимый предмет утвари, способный служить «святилищу» надолго. На самом верху многочисленной массы пирогов кладется пирог моельщика, на котором красуется его личная культовая свеча, несколько большая по размерам остальных семейных.

По традиции родовой моельщик / жрец должен быть в светлой одежде, особенно его рубаха, которая перед началом моления отпускается им ниже пояса поверх штанов. Верхние три пуговицы рубашки расстёгиваются. Если он одет в национальную

<sup>1</sup> В силу представления старшего поколения, на людей Джапуа, Джабуа и Дапуа распространяется строгая экзогамия — брак между молодыми людьми всех этих трех родов запрещается. Хотя возможно, что оно продиктовано простым созвучием фамилий. В пользу последнего мнения может служить наличие на Северном Кавказе этих фамилий, правда пишущихся в соответствии с русской антропонимической моделью: Джапуев, Дапуев.



Рис. 2. Отправление молещиком молитвы Божеству.  
Архив автора

вина, левой — собранные в одну кучу семейные свечи, поднимая их на уровень своей груди. За ним стоит весь мужской состав рода, громким и установленным голосом он отправляет молитву Верховному Богу, Анцва (анцэа) приблизительно следующего содержания:<sup>3</sup> «Наш Великий покровитель, Великий Бог — да обойти вокруг твоих золотых ног! Сегодня мы, члены рода Джапуа, собрались, чтобы здесь, у Аныхамца (аныхамца) просить тебя, как это делаем ежегодно великий день, Амшапы, о ниспослании нам тепло твоих очей и сердца. Ты — создатель мира: неба, земли, природы, гор, морей, рек, людей и животных, — создатель небесных светил! Как показали нам наши отцы, мы захватили с собой свое скромное подношение. Прими его! Прошу тебя лично я, как родовой молещик, прошу, прошу и от имени всего рода, не обделяй нас твоего покрова — мы знаем и хорошо помним, что он надежно оберегает нас. Береги того, кто в доме, кто в дороге, в воздухе, в воде, в лесу, в горах! Правда, бывали в нашей жизни несчастные случаи, связанные с недопониманием со стороны отдельных членов нашего рода, позволившим себе легкомысленное поведение перед тобой. Прошу тебя, в дальнейшем предотвратить любого несчастного шага любого моего сородича! Обещаю, что

одежду — апсуаматэа, то должен снять верхнюю одежду комплекса одевания — акэымжэы (черкеска) вместе с поясом и кинжалом, но если решил оставить её на себе, то распахивает полностью, заранее освободив от тех же металлических предметов<sup>1</sup>, обнажив свою голову, расстегнув верхние три пуговицы своей светлой рубашки или бешмента<sup>2</sup>. Точно так поступают и все присутствующие. Встав лицом на восток, правой рукой молещик берет стакан черного

<sup>1</sup> Аккэмжэы (черкеска) снимается по той простой причине, что в её грудной части обита газырницами (ахазыртра), в которых лежат газыры (ахазыркэа) с готовыми зарядами для ружья. По это же причине он освобождает себя от пояса, украшенного серебряными предметами, а также на нем висит кинжал. Молещик должен совершать моление так, чтобы Бог, к которому он обращается, поверил в его открытую душевность.

<sup>2</sup> У абхазов, как и у других родственных кавказских горцев, головной убор — символ мужского начала, потому его не снимают в общественных местах, но перед Богом — снимают в обязательном порядке. Светлый, особенно белый цвет — символ светового дня, жизни и святости мира, которым управляет Верховный Бог. Потому во время моления Богу жрец должен одеться в светлую одежду.

<sup>3</sup> «Приблизительно» потому, что молитвенная формула составлена автором из двух молитв, отправляемых культу двумя друг друга сменившимися по возрасту молещиками. Как правило, по форме речи этих молещиков не совсем совпадают друг с другом, но содержание их — один в один. То есть остов молитвенной формулы остается неизменным.



в будущем году мы встретим тебя с еще большей радостью и большим составом рода (Хыхь икоу, иаххылапшуа Анцэаду, ухышыргэытца сакэыхшоуп! Иахьа Ацъапу-ажэлар ахьанзаназазо абра Аныхамтца ҳаизеит ҳмартхэкэа ҳгэйдкыла-ны, Ҳабацэа ишахдырбаз еипш, ҳцэашьхэагы на-рыкэцаны, улыпха-угэыха ҳаутаразы. Сухэоит, иудкыл. Икэнумышан, гэык ала ихархиаз ауп. Уара — адунеи зшаз: жэџангы, дгбылгы, псабарагы, уаагы-цстэгы, — амра зшаз, амза зшаз, аетцэақэа зшаз! — Ацэашьхэы зку азэы иахасаб ала, хаталагы сара сухэоит, сухэоит сышьтахь игылоу су-аажэлар рыхьзалагы, уаххылаш, улапш ҳагу-мырхан. Ҳара ибзианы иаадыруеит, ибзиангы иахгэалашэоит уара уб-зиарақэа. Аџны дыкоума,



Рис 3. Горение ритуальных свечей. Архив автора

адэаџы дыкоума, абна дылоума, ашьха дыкоума, азы дтоума, ахауа далоума, дахьыка-заалакь ҳара ихайуоу дыхьча, машэыр икэумтцан! Иашоуп, ҳабжьара акыкэа-џбамкэа апстбарақэа калахьеит, залымдыррала, Анцэа иеапхьа цьоукы-цьоукы икаритцаз ргаза-рала. Сухэоит, уажэшьтарнахысгы уҳацхра, ушҳацхраалоз еипш! Ажэа устоит, џааны итегы егыны, итегы ҳеязыканаты, ҳгэыргьа-гэыргьо ҳшуцыло ала!).



Рис 4. Круговой ритуальный танец. Архив автора

адаџы дыкоума, абна дылоума, ашьха дыкоума, азы дтоума, ахауа далоума, дахьыка-заалакь ҳара ихайуоу дыхьча, машэыр икэумтцан! Иашоуп, ҳабжьара акыкэа-џбамкэа апстбарақэа калахьеит, залымдыррала, Анцэа иеапхьа цьоукы-цьоукы икаритцаз ргаза-рала. Сухэоит, уажэшьтарнахысгы уҳацхра, ушҳацхраалоз еипш! Ажэа устоит, џааны итегы егыны, итегы ҳеязыканаты, ҳгэыргьа-гэыргьо ҳшуцыло ала!).

Молельщик делает полный круговой поворот правым плечом вперед три раза. И смиренно стоящие за ним участники культового праздника поступают точно также, правда, негромко озвучивая короткую традиционную формулу благопожелания: «Да велит Бог вместе с тобой так же, как ты велишь» (иухэаз Анцэа иуцихэааит)!<sup>1</sup> Молельщик при помощи одного из соплеменников зажигает собранные в кучу семейные свечи<sup>2</sup>, отламывает кусочек от своего пирога, вкушает его, а затем раздает пирог по кусочкам остальным участникам торжества.

<sup>1</sup> «Негромкое озвучивание формулы благопожелания» — по абхазской традиции никто не может говорить громче старшего по возрасту, в данном случае — жреца, только что общавшегося с Богом. Бог должен слышать жреца четко и ясно.

<sup>2</sup> Этот жест является не продуктом культовой обязанности молодого человека, а знаком почтительного отношения к старшему человеку, проявляющегося в любом случае жизни.



Как видно в процессе отправления моления принимает участие лишь мужчины и мальчики рода Джапуа. Все присутствующие женщины группой стоят на краю священного поля, наблюдая за действиями молеельщика и других участников культового торжества. В стороне располагаются и приглашенные соседи из других родов: Цвижба, Сангулиа, Куарчия, Лагулаа, Инапшба, Джинджал, Хахуба. Но и те, и другие, как сами участники торжества, произносят ту же формулу благопожелания словно хором: «Да велит Бог вместе с тобой так же, как ты велел»!

Сразу, после окончания моления, подростки бегут к столу. Обскакавший всех молодец выхватывает один из пирогов и бросается восвояси. Остальные «друзья» беглеца пытаются догнать его, но обычно безрезультатно. Невзирая на откосную тропинку, спускающуюся вниз, он словно стрела оказывается на территории селения. Этот жест считается достойным похвалы со стороны собравшихся.



Рис. 5. Переправа через реку Дваб по висячему мосту.  
Архив автора

После окончания молитвенных процедур взрослые участники моления во главе со своим молеельщиком образуют строй, становясь друг за другом по старшинству. Впереди встает молеельщик, независимо от его возраста. В руке он несет охапку горящих свечей. Строй начинает двигаться торжественным шагом правым плечом вперед вокруг ритуального стола, несколько пританцовывая, с песней из двух тактов и размера в 4/4: «Гъар-гъа-ла-са, о-хо-хоо!

При этом, все танцоры хо-

ровода на ходу резко поднимают колено ноги несколько выше, чем при обычной ходьбе, исключительно под каждую восьмую долю музыкального метра. Таким образом, строй участников ритуального действия превращается в широкое кольцо из поющих и танцующих мужчин, движущихся вокруг ритуального стола также три раза. После завершения всего обрядового действия, группа молодых людей спешно убирает за собой, и участники культа организованно спускаются вниз по крутизне, к прорезающей селение реке Дваб. На левом берегу Дваба, на равнине, покрытой свежей зеленой травкой, и окруженной широколиственными деревьями, стоит навес с легким покрытием. Под навесом накрываются длинные столы со скамейками по бокам. На столе традиционные блюда, преимущественно растительного происхождения, и черное абхазское вино. Стол украшается «пасхальными яйцами» (амшапы-кэтагъ) — один из трех атрибутов праздника Амшапы, которые были доставлены самими участниками праздничного застолья<sup>1</sup>. Братья по линии родового сообщества

<sup>1</sup> Атрибутами праздника Амшапы являются красное яйцо, козлик и ритуальный остродонный кувшин с черным вином (Бигуаа 2018: 107; Бигуаа 2023: 118).



Рис. 6. Игра молодежи на поляне у реки Дваб. Архив автора

соревнуются этими красными яйцами («чье сильнее»), поздравляют друг друга и говорят душевные тосты (подробнее об этом: Бигуаа 2018: 96–124).

Пользуясь случаем сбора родственников, они проводят и фамильно-родовое совещание, в повестке дня которого стоят, главным образом, наболевшие проблемы, какие могут быть в роду: кто из его членов нуждается в помощи, оказание внимания многодетным семьям, поведение отдельных представителей молодежи и т. д. и т. п. Важным методом воспитания подрастающего поколения считается здесь доброе слово в адрес отличающихся учащихся школ и студентов, услышанное из уст старейшин рода (Джапуа 2006: 176). «А молодые люди устраивают национальные игры, порою и джигитовку в национальном стиле» (ПМА I, II).

С завершением кратковременной родовой встречи у реки, все расходясь для празднования Светлого дня. В каждом доме накрывается не только праздничный стол, но и «ставится стол» умершим родственникам по восходящей, нисходящей и боковой линиям (аишэа дыргылоит). Обязательными блюдами для обоих столов являются курятина, говядина и всевозможные традиционные приготовления растительного происхождения, а из напитков — медовый сироп / шербет, и черное вино из ритуального остродонного кувшина «Амшапыхапшы».



Рис. 7. Родовое застолье у реки Дваб. Архив автора

В прошлые времена, когда всё селение Аймара состояло в основном из многочисленных, трех–четырёх поколенных и нуклеарных семей рода Джапуа, вечером, после посемейного проведения Амшапы, бытовала традиция заколоть трехгодовалого холощенного козла в доме одного из его членов и встречать вместе праздничное застолье за счет его хозяина, которое сопровождалось весельем с песнями и танцами. При этом соблюдалась и очередность устройства аналогичного совместного празднования Амшап (ПМА I).

### Интерпретация полевого этнологического материала

1) В день празднования Амшапы члены семьи, вслед за родителями, встают рано утром. Мотив такой спешки домочадцев к рассвету объясняется интересом к моменту «праздничного восхода солнца» (амшацшара), которое наделит человека теплом души его божества, крепостью здоровья и жизненной радостью.

2) В основе абхазской традиции становится молеельщику и участникам праздника лицом к восходу лежит статус Солнца как первого объекта поклонения, хотя сегодня в пантеоне абхазских богов главную роль играет Анцва (анцэа) — демиург, бог неба и всего мира / космоса. При этом человек обращается правым боком на Юг. Путь движения Солнца по небесам: восток — запад, поэтому данная позиция является исходной точкой формирования абхазского представления о счастливом начале правой ноги и правой руки. Отсюда и традиция начинания любого движения с правой ноги, а дела — с правой руки, в том числе прием пищи, воды и т. д.

3) По народному представлению, мужчина, особенно старший является носителем добра и счастья. Преимущество мужчины объясняется устойчивой патриархальностью традиционного абхазского общества и его ролью как молеельщика, стоящего между богом и соплеменниками.

4) Форма любого культового пирога — круглая. Круг — символ неба, а культовая свеча символизирует вечный огонь, коим принято считать Солнце — небесное светило, освещающее весь мир.

5) Троекратное движение участников торжества вокруг ритуального стола происходит от числа Троицы богов — сердцевины пантеона Абхазской традиционной религии, покровительствующей трем частям мира: Анцва — верховный Бог, личный покровитель мира, неба, головной части мира; Анан — Великая мать земли, серединой части мира; Ацах — царь подземелья, нижней части мира. Поэтому «три» является сакральным числом.

6) Ряд соображений позволяет считать корнем происхождения Джахашкяр — несчастный случай, произошедший в Цабале, точнее, на краю равнины Джаа. Скорее всего, случай произошел именно в то время, когда один из его членов был занят обработкой овсяного поля. Неожиданно для него разразилась гроза, и молния ударила в дуб, стоявший где-то там, поблизости, а под ним он укрывался от ненастья. Да, на первый взгляд, то, что излагается в этом абзаце, носит гипотетический характер, но я постараюсь аргументировать его ниже неопровержимыми фактами.

Дуб — дерево высокого яруса, к тому же корни свои он пускает глубоко в землю, а дубовая кора содержит большое количество железа. Поэтому дуб легко пропускает электрический заряд, способный серьезно повредить дерево и убить любой живой организм, который находится под ним.

О том, что поражение человека молнией из рода Джапуа произошло именно на том местечке, где стояли два различных дерева — дуб и дикая груша (ахаш), возле которых простиралось овсяное поле свидетельствует само и название культа «Цьахашькьбар: (а)ць + ахаш + акьбар — букв. «дуб, дикая груша, овес». Возможно здесь речь идет не о дикой груше, а о большом белом камне (аһаш), который лежал под дубом или возле дуба, так как названия того и другого (дикая груша и белый камень) омонимы.

После трагедии люди, по религиозному представлению, восприняли случай как божественное благо: «Все, что приносит нам Бог, — хорошо» (анцэа иахзааиго зегьы бзиоуп), и стали называть данный клочек поляны Джаа, «местом, где стоят дуб, груша и растет овес» или «там, где стоит дуб, возле которого лежит большой белый камень и растет овес». И род Джапуа стал совершать моление ежегодно на том же месте, в тот же день и в то же время. Моление это совершалось для задабривания Бога во избежание повторения подобной трагедии.

Отметим, что трагедия эта произошла еще до снятия с места проживания братьев, убежавших в сторону Аймара. Но, несмотря на стресс, моление не могло не остаться в памяти этих беглецов. Они стали отправлять его Богу в Аймаре, точно так же, как их предки в Цабале.

Относительно совершения подобной обрядовой практики род Джапуа не одинок. Многие автохтонные абхазские родовые образования поклоняются культам, сформировавшимся в его религиозной жизни по случаю гибели одного или нескольких соплеменников по отцовской линии от природного явления. Порою они называют свое родовое моления Аныхой. Типичный пример «Лапырныха» — культ ряда фамилий: Цыцба, Бена, Быджба, Бениа и др. Факт прибавления к названию культа слово «аныха», метко заметил еще Ш. Д. Инал-ипа: «У каждого рода был своё празднество, то есть свой особый культ или «свою долю божества» (анцэахэы), покровительствовавшего только данному роду... Родовые культы назвались или святыней... или «молением» (Инал-ипа 1965: 549–550).

7) Напрашивается и другой вопрос, имеющий ключевое значение для логического разрешения проблемы: почему Моление рода Джапуа приурочено к дню празднования самого значимого культа в системе Абхазской религии — Амшапы? Потому что несчастье, случившееся от грозы, имело место именно в день Амшапы, когда всем людям абхазской этнической принадлежности запрещается работать на земле. Следовательно, согласно абхазскому мировоззрению, случай этот следует принимать как божественную кару. И сегодня в бытовой жизни абхазов, не говоря уже о важнейшем праздничном дне, Амшапы, имеет место обыкновение, запрещающее работать в воскресенье, «когда Бог отдыхает в своем доме», расположенном на самом верху семислойного неба, называемого абхазами «Аршь».

8) «Подросток выхватил пирог после завершения молитвенной речи на поляне Аныхамца и пустился в бегство в сторону селения Аймара». На первый взгляд, это — шутка, продукт невоспитанности молодого человека. Но с точки зрения классической этнографии ничего случайного в обрядовой культуре народа не бывает. Все элементы, которые имеются в обряде, уходят своими корнями в реальную жизнь людей глубокой давности. «Убегание с пирогом» — это эхо поступка того молодого Джапуа, который, убив пастуха грозного князя, мигом покинул пределы своего места жительства вместе со своими братьями, и устремился в Аймара, чтобы продол-

жить мирную и правильную жизнь. А попытка препятствовать «похитителю» пирога имитирует погоню за тем беглецом, организованную князем. Народ не осудил его, посчитав данный конкретный случай убийства человека справедливым поступком. Свидетельство тому — народная память, сохранившая поступок до сегодняшнего дня (одобрение поступка молодца — «похитителя» ритуального пирога).

9) «Аныхамца («место под святыней») — так именуется хозяевами положения «молением рода Джапуа Джахашкарных» (джахашкарской святынье) полянка на вершине аймаровского холма, где совершается моление. В этом нет ничего удивительного. Скорее всего, современное название данного объекта поклонения возникло как результат его переосмысления уже Джапуевцами в селении Аймара. Интересно, что предание рода говорит, что «в Аймара был доставлен осколок Аныха из Цабала еще теми далекими предками» (ПМА I), то есть братьями-пришельцами. Но, как явствует этнологическая наука, осколком Аныха может быть только железное изделие — наковальня, молот и щипцы, считающиеся атрибутами кузни, пусть даже имитационные. Подчеркиваю еще раз: сакральная кузня является точкой отсчета Аныха. Во всяком случае, было бы достаточно захватить с собой просто угольный шлак (ажьыракъ), могущий поместиться даже в кармане. На вопрос: «Где осколок»? современный человек родовой принадлежности Джапуа ответил: «Не реальный, а словесный» (ПМА I). Однако я, как этнолог с многолетним опытом, даже не слышал о подобной практике в Абхазской традиционной религии, в частности, её особого института, Аныха.

Повторюсь. Согласно этнологическим данным, Аныха, равно сакральная кузня, обязана своими далекими корнями культу железа, не земного, а метеоритного, с которым древние абхазы познакомились еще задолго до появления земного железа. Причем, метеорит абхазы называют «небесным камнем» — афырхы. Свидетельство тому — наличие одинакового корня в названии обоих терминов (х): аиха — железо, ахахэ — камень. Потому абхазская святыня называется Аныха, что переводится как «небесный камень / небесное железо». С течением времени сакральное значение метеоритного железа перешло и к земному железу. Вне железного культа Абхазская традиционная религия не знает никакой святыни по имени «Аныха».

Аныха — это строжайший и предельно справедливый судья. Говоря словами московского этнолога, доктора наук А. Б. Крылова, она выполняет «функцию регулирования социальных отношений внутри абхазского этноса; остается местом очистительной присяги: данная перед ней клятва считается священной, её нарушение — величайшим грехом, кара за карой падает на весь род клятвopеcтyпника (Крылов 2001: 165–166).

Перед Аныхой / сакральной кузнью осуществляется моление функциональному Божеству Шашвы (шьашэ), или пускается проклятие; осуществляется «откупление самого себя» (ахъыхра) и «взаимное освобождение от Аныха ранее оппонировавших друг другу лиц по тому или иному случаю» (аѣбахра) и т. д. При молении перед Аныхой ни один смертный человек не посмеет обращаться ни к какому Божеству, включая Верховного бога, Анцэа, и произнести другое имя, кроме имени Шъашэ — божества кузни и кузнечного ремесла. На огороженной площадке Аныха / сакральной кузни должен быть зарыт остродонный кувшин (аныхахацъа) с вином из черного отборного винограда — один из основных атрибутов Аныха / сакральной кузни, обязательный также, как наковальня, молот и щипцы. Между тем, на территории «Аныхамцы» (аныхамца) нет ничего подобного. Их никто не видел, даже в цабальском местечке Джахашкар. В качестве неопровержимой доказатель-

ной базой для подтверждения своего мнения я позволю привести еще и формулу моления рода Джапуа, в которой нет ни одного упоминания о божестве сакральной кузни / Аныха, Шашвы (шьашэы). А во время же отправления молитвы или пускания проклятия у Аныха жрец начинает свою ритуальную речь с окаменелой формулы обращения к нему: «Шьашвы — золотой царь, покровитель семи святынь» (Шьашэхьах — абжьныха рынцэхэы)<sup>1</sup>. К нему следует добавить и тот факт, что Моление рода Джапуа совершается к полудню и молещик обращается к Анцэа, когда как в случае «моления кузни» (Ажьырныхэа) молещик обращается к Шьашэы, и культовая обрядность начинается вечером, с момента появления в небесах молодой луны. Исклучение — момент принятия присяги или пускания проклятий.

Скорее, современное имя настоящего объекта поклонения, «Джахашкярныха (цъахашькярныха), возникло как результат переосмысления Джапуевцами функциональной сути своего родового культа уже в селении Аимара под влиянием его величества, Времени. Другими словами, «Джахашкярныха» происходит от созвучного с ним слова «цъахашькярныхэа» — «моления Джахашкяр». Время, протекшее с момента возвращения рода Джапуа на историческое место его проживания, внесло значительную трансформацию в их культ. Это неофит. Причиной служит непререкаемый авторитет Аныха, наделенный, по убеждению народа, неимоверной силой притяжения.

Но есть у рода Джапуа культ поклонения, напрямую говорящий о наличии у них связи с Аныха. Это кузня и факт ежегодного совершения под ним обряда «Ажьырныхва» (ажьырныхэа), который справляют во вторник перед амшапы, или после. К тому же совершение моления божеству Шашвы в период весеннего равноденствия считается наиболее архаическим вариантом<sup>2</sup>. Добавим еще, что, многие абхазские семьи празднество Ажирныхва, кузня для которых является культовой, называют и другим, более веским термином: Молением святыне (аныханыхэа)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «Шьашвы — золотой царь, покровитель семи святынь» (Шьашэхьах — абжьныха рынцэхэы) не означает, что на самом деле в Абхазии функционируют семь главенствующих святынь. «Семь» самое сильное сакральное число в религиозной жизни абхазов: семь гор, семь морей, семь рек, семь братьев, семь ореховых корней (магических), семь тостов и т. д., количество которых охватывает более двух–трех десятков фразеологизмов. Тем не менее, в абхазской этнологической литературе продолжает существовать мнение о «семи Аных». Так, в статье, недавно вышедшей Краткой абхазской энциклопедии московский этнолог А. Б. Крылов пишет: «Аныхи-святителища (аныхаэа) — священные места абхазов... Народ оберегается семью основными святителями», при этом он перечисляет их поименно. Автору следовало бы заметить еще, что священные места не стали сами по себе священными. На этих священных местах некогда стояли мощные сакральные кузни / Аныха, потому эти места стали тем, какими мы их знаем сегодня.

<sup>2</sup> Дата Нового года в Римской империи, политической периферией которой была и земли абхазских этнических образований, была перенесена Юлианом Цезарем с весны на зимнее время.

<sup>3</sup> В абхазской этнологической литературе имеет место не совсем верное толкование структуры святынь — Аныха, совокупность которых понимается как один из важнейших институтов Абхазской религии: «абхазские святителища (аныха) выступают не узколокальными божествами, а, напротив, сила их и сфера влияния большая, причем у них установлены тесные связи с родственными божествами, которые отделились друг от друга, но продолжают общаться между собой...» (Инал-ипа 1976: 305). Нет. В системе Аныха значится только одно божество, а не несколько. Подтверждение тому — указанное выше начало молитвы или проклятия, пускаемого перед Аныха: «Всесильный Шьшвы — царь, покровитель семи Аныха». При этом не имеется в виду число больших Аных. Здесь речь идет о самом мощном сакральном числе «семь»: семь гор, семь морей и т. д. Количество больших Аных, находящихся даже на территории современной Абхазии, не говоря уже об исторической, никто не знает, и знать не может (Бигуаа 2018: 226–227).

Уместно отметить и факт, свидетельствующий о строительстве христианских храмов в Абхазии как святынь рядом или на месте функционирования древних Аны-ха с давних времён. Эти храмы пользовались у народа непререкаемым авторитетом. Цель данного решения заключалась в поднятии имиджа новоявленной идеологии для того, чтобы привлечь большее внимание абхазов к новой религии.

10) С этим трагедийным днем связан и «запретный день» рода Джапуа — воскресенье, как это принято в религиозной жизни других абхазских родов, поклоняющихся своему личному божеству, которого они называют «нашей долей бога» (ханцэахы). Но относительно рода Джапуа о «доле бога» не идет и речи. Моление Джапуа формировалось на основе данного верховному Богу обета (аѣтахьа) старейшим членом рода после несчастного случая от удара молнии.

11) Моление рода Джапуа совершается как настоящее зрелищное мероприятие, ибо и событие, от которого берет оно свое начало, предки рода встречали как торжество божественного начала. Родственники и сельчане убитого молнией соплеменника не оплакивали, наоборот — провожали его в последний путь весело. Как раз то хороводное представление, бытующее сегодня на площадке отправления родового моления Богу — есть продукт памяти рода о том моменте, когда убиенный покоился на помосте (ашэымкьат), вокруг которого проводили аналогичный ритуал в его полном объеме. Вообще круговой массовый танец был в прошлом у абхазов неотъемлемой частью предварительной подготовки бойцов к походу за славой (хьызрацара), или во имя защиты родной земли (ацсадгьылхьчара). В данном случае круг способствует развитию чувства плеча ближнего, поддержанию единения коллектива и его здорового духа, взаимовыручки и других универсальных качеств воина в условиях на поле боя.

Что касается этимологии слов, присутствующих в песне, — «гьаргьаласа» и «охо-хо», то первое (гьаргьаласа) не следует понимать, как «плетенный из прутьев круг, надеваемый на шею животных при приручении» (*Касландзия* 2005: 280), поскольку оно не снабжено аффиксом «а», добавляющимся ко всем нарицательным существительным. Скорее здесь мы имеем домашнее имя несчастного, убитого молнией на цабальской поляне Джаа (Цъаа)<sup>1</sup>. Семантика необычного личного антропонима, Гьаргьаласа, кроется в детской неугомонности «нашего «героя». Видать, он слишком часто бегал внутри домашнего двора, напоминая функциональную значимость этого крестьянского изобретения, агьаргьаласа<sup>2</sup>. «Второе слово» — это рефрен, часто встречающийся в абхазских народных песнях радостного происхождения.

<sup>1</sup> По абхазскому обычаю, во избежание злых духов, ребенку до исполнения им года не давали собственного имени — его называли ласкательным именем, или соответствующим его внешности прозвищем / имяреком. Только в тот день он удостоивался официального имени с соблюдением соответствующей обрядности. Причем особое внимание «уделялось подбору имени (...) и получить право наречь младенца именем означало удостоиться высокой чести» (*Дбар* 2007: 315). Более того, день наречения считался днем инициации ребенка, грани двух миров, днем его первого шага в человеческий мир (*Бигуаа* 2023: 284).

<sup>2</sup> В. Е. Кварчия считает, что территориально местечко Джахашкяр входит в селение Джаа. В этом я не могу возразить ему, но не могу согласиться с его толкованием микропонима Джахашкяр: Джахашкяр происходит от «антропонимический топоним (Джаа — В. Б.) и «ашьякяр» — равнина, лощина» (*Кварчия* 2006: 284; *Кварчия* 2002). Да, безусловно, название поляны Джаа связано с родовым именем Джапуевцев. Но я уверен в том, что, термин «шьякяр» натянут. Другая половина микропонима происходит от отличительной характеристики того местечка Джаа, где произошло поражение человека молнией, которая заключается в наличии на нем дикой груши (ахаш) и овсяного поля (акьар). Нужно учесть еще, что поляна Джаа и до несчастного случая носила данное название, поскольку на неё распространялась территория земли, принадлежащей роду Джапуа.



Далее уместно заметить, что одинаковое звучание родового имени (фамилия) и название дуба не случайно. Оно говорит о тотемном происхождении родового имени «Джапуа»: адь (дуб) + уа (антропонимический формант, в значении «люди»). Отсюда и название поляны, что в селе Цабал, Джаа, которое, вероятнее всего, представляет собой усеченную форму данного родового антропонима множественного числа — «Джапуа» (Джапуаа).

Таким образом, этнологические, исторические, фольклорные, и языковые данные, на основе которых выполнена настоящая работа, дают мне основание утверждать, что настоящий объект исследования является типичным абхазским родовым культом. И ещё. Исконное / первоначальное название этого религиозного объекта — «Джашкьар: культ рода Джапуа» (Цьахашкьар: Цьапуаа рныхэара).

### Заключение

Несмотря на то, что христианство проникло в Абхазию — одну из периферийных стран Римской империи, — с первых времен его возникновения, а уже в середине VI столетия оно было принято в качестве государственной религии, и в наши дни отношение народа к своей традиционной религии довольно серьезное (Бигуаа 2018: 5). Правда, в результате социально-экономических и политических изменений, которыми была полна история абхазского народа, многие древние элементы обрядовых практик абхазской религии утеряны, но сохранились их остоны, о чем свидетельствуют основные общенародные и родовые религиозные праздники (См., например: Дбар 2007). В меньшей мере, но встречаются культы, хронологически корни которых уходят в глубокую древность, другие ограничиваются даже поздним средневековьем. Пример тому — родовые культы Харания (Бигуаа 2020: 95–105), Адлейба (Бигуаа 2021), Маршан (Бигуаа 2023: 198–216).

Кстати, по канонам традиционной религии абхазов, день родового культа является и запретным днем рода, так как любой несчастный случай считается ответом Бога за неповиновение потерпевшего человека<sup>1</sup>. В результате, за судьбу каждого члена рода берет на себя ответственность не только его семья, но и тот же род, не убежавший от недоразумения «греховного соплеменника перед Богом». Родовые сходы, имеющие место в современной действительности Абхазии — пример тому.

Ряд абхазских родовых культов был подвержен этнологическому исследованию, но подавляющее большинство из них остаётся пока нетронутым, хотя тема сама интересная и актуальная. Пример — объект настоящего исследования «Джашкьар: культ рода Джапуа».

Во-первых, любой родовой культ это историческое, этнологическое и фольклорное достояние целого рода, во-вторых, его обрядовая практика — это важнейший повод общения людей, носящих одно родовое имя (эпоним), считающих себя потомками общего далекого родоначальника. В эпоху чрезвычайной занятости, рационального отношения ко всему и скоростного движения времени оно служит для них панацеей от всякого рода неприятностей и депрессии, способствуя приобщению и психологическому настрою к

<sup>1</sup> По представлению абхазов, «запретный день» отличается от всех остальных дней своей магической силой. В течение светового дня запрещается работать на земле, а также залезать на дерево, шить, прясть, купаться, причесываться, бриться, стричь волосы, обрезать ногти, нельзя ничего выносить из дома, ходить на горестные мероприятия и т. д.

созидательной жизни. В данном конкретном случае у участников очередного торжества вырабатывается очередной положительный заряд о совершающей моление многочисленной и хорошо известной в стране мощной родовой организации<sup>1</sup>.

Отрадно ещё, что в совершение моления рода Джапуа вовлекаются любящие и почитающие Апсуара — ядро этнической культуры абхазского народа — молодые люди, воспитанные в духе лучших традиций отцов, дедов и прадедов. А это уже пример для подражания. Народ, который богат молодежью со здоровым этническим духом и этническим менталитетом, имеет перспективу для поддержания и развития специфики своей самобытной культуры — величайшего фактора самосохранения любой современной малочисленной нации.

### Источники и материалы

ПМА I — Джапуа Аркадий Иванович, 67 л., жит. г. Сухум (родился и вырос в с. Члоу Очамчирского района). Запись 9.02.2023.

<sup>1</sup> Да, это правда. Если заглянуть в историческое прошлое Абхазии, то известность рода Джапуа (Джонуа, Аджапуа) объясняется его непоколебимым статусом, исходящим из собственного социального положения, в соответствии с которым в феодальную эпоху он входил в число родов свободных / государственных крестьян, и тем самым занимал самую высокую ступень крестьянской иерархии. В новое время род Джапуа славился своими мудрыми долгожителями, а в новейшее время — сыновьями и дочерьми, проявившими и проявляющими себя с самой достойной стороны во всех сферах жизни Абхазии и за её пределами:

*Светлая память!* Тараш и Тандел Джапуа — известные сказители, солисты прославленного Ансамбля долгожителей Абхазии, завоевавшего гран-при «Золотой павлин» на Международном фестивале этнографических коллективов; Алексей и Чичико Джонуа — поэты, классики абхазской поэзии, члены Союзов писателей Абхазской АССР и СССР, участник и ВОВ; Владимир Джапуа — полковник советской милиции, заместитель министра внутренних дел Абхазской АССР, ветеран ВОВ; Хута Джапуа — актер театра и кино, заслуженный деятель культуры Абхазской АССР, режиссер, член Союза журналистов СССР; Рушни Джапуа — актер театра и кино, поэт, драматург, народный артист Абхазии, член Союза писателей СССР; Тото Аджапуа — оперный певец, композитор, заслуженный деятель искусства Абхазии, член Союза композиторов СССР, лауреат государственной премии имени Д. И. Гулиа, участник Отечественной войны народа Абхазии 1992–1993 гг. (ОВНА 1992–1993), кавалер Ордена Леона, Ордена «Ахъз-апша» Пстепени; Владимир Джапуа — полковник советской милиции, зам. Министра Абхазской АССР, участник ВОВ, председатель Совета ветеранов МВД Абхазии; Люба Джапуа — сказительница. Отличалась очень архаичным, традиционным взглядом на мир, большим художественным чутьем, артистичностью исполнения; Борис Джонуа — талантливый лингвист, кавказовед, к. филол. н., участник ОВНА 1992–1993; Тенгиз Д. Джапуа — участник ОВНА 1992–1993, герой Абхазии; Тамаз Джапуа — участник АВНА 1992–1993, герой Абхазии; Роман Джапуа — участник ОВНА 1992–1993, герой Абхазии; Джембул Джапуа — участник ОВНА 1992–1993, герой Абхазии (АБС, 2015);

*Долгих лет счастливой жизни!* Зураб Джапуа — крупный абхазский фольклорист, д. филолог. н., профессор, академик, президент АН Абхазии, иностранный член Российской АН, заслуженный деятель науки РА, лауреат государственной премии Абхазии имен Г. А. Дзтдзария; Тали Джапуа — к. филолог. н., доцент, депутат народного собрания Абхазии II созыва, активная участница Национально-освободительного движения абхазского народа, участник ОВНА 1992–1993, герой Абхазии; Батал Джапуа — известный художник театра и кино, график, живописец, член СХ Абхазии, участник, ОВНА 1992–1993, кавалер ордена Леона; Аркадий Джапуа — археолог, к. и. н., директор Абхазского государственного музея, ст. научный сотрудник Института гуманитарных исследований АН Абхазии; Марина Джапуа — поэтесса, член Ассоциации писателей Абхазии (АБС 2015).

ПМА II — Джапуа Иван Елисбарорович, 78 л., жит. пос. Дранда Гульрипшского района (родился и вырос в с. Отап Очамчирского района). Запись 18.02.2023.

### Научная литература

- АБС 2015 — Абхазский биографический словарь (АБС). Под. ред. В. Ш. Авидзба. М.; Сухум: Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии. 2015. 832 с.
- Бигуаа В. Л. Ритуальный мир традиционной религии абхазов. М.: МАКС Пресс, 2018. 301 с.
- Бигуаа В. Л. Отголоски родового культа у абхазов: моление Хараниевцев // Вестник антропологии. 2020. № 2. С. 95–105. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-50-2/95-105>
- Бигуаа В. Л. Этнография абхазского родового культа: моление Аблебовых // Вестник антропологии. 2021. № 3. С. 228–243. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/228-243>
- Бигуаа В. Л. Маршанова доля Бога как родовой культ в системе традиционной религии абхазов // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 198–216. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/198-216>
- Бигуаа В. Л. Абхазская традиционная религия. Сухум: АГУ, 2023. 434 с.
- Ботяков Ю. М., Джопуа А. И. Семейный праздник на святилище Джахашеяр-ныха в современной Абхазии // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг. Этнология, история, археология, культурология. Санкт-Петербург, 2009. С. 82–87.
- Дбар С. А. Обычаи и обряды, обряды, связанные с уходом за ребенком // Абхазы. Отв. ред.: Ю. Д. Анчабадзе, Ю. Г. Аргун. Москва: Наука, 2007. С. 312–321.
- Цапуа А. Цапуаа рныха «Цьахашькьар» // Алашара, Акэа. 2007. С. 173–178. [Джапуа А. И. Святыня рода Джапуа «Джахашькьар» / на абх.].
- Инал-ипа Ш. Д. Абхазы (историко-этнографические очерки). Сухуми: Алашара, 1965. 695 с.
- Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми: Издательство «Алашара», 1976. 463 с.
- Каснадзия В. А. Абхазско-русский словарь. М.; Сухум: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. В 2-х т. 720+704 с.
- Кварчия В. Е. Ацсны атопонимика. Акэа, 2002. 688 с. [Кварчия В. Е. Абхазская топонимика. На абх.].
- Кварчия В. Е. Историческая и современная топонимия Абхазии (историко-этимологическое исследование). Сухум: Акад. наук Абхазии, Абхаз. ин-т гуманит. исслед. им. Д. И. Гулиа, 2006. 328 с.
- Крылов А. В. Религия и традиции абхазов. М.: ИВ РАН, 2001. 405 с.

### References

- Avidzba, V. Sh. (ed.). 2015. *Abkhazskii biograficheskii slovar'* [Abkhazian Biographical Dictionary]. Moscow — Sukhum: Abkhazskii institut gumanitarnykh issledovaniy im. D. I. Gulia AN Abkhazii. 832 p.
- Biguaa, V. L. 2018. *Ritual'nyi mir traditsionnoi religii abkhazov* [The Ritual World of the Traditional Religion of the Abkhazians]. Moscow: MAX Press. 301 p.
- Biguaa, V. L. 2020. Otgoloski rodovogo kul'ta u abkhazov: molenie Kharanievtsev [Echoes of the Ancestral Cult of the Abkhazians]. *Vestnik antropologii* 2: 95–105. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-50-2/95-105>
- Biguaa, V. L. 2021. Etnografiia abkhazskogo rodovogo kul'ta: molenie Ablebovykh [Ethnography of the Abkhazian Family Cult: Prayer of Ablebovs]. *Vestnik antropologii* 3: 228–243. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/228-243>
- Biguaa, V. L. 2023. Marshanova dolia Boga kak rodovoi kul't v sisteme traditsionnoi religii abkhazov [“Marshanov’s Share of God as a Family Cult in the System of Traditional Religion of Abkhazians]. *Vestnik antropologii* 1: 198–216. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/198-216>

- Biguaa, V. 2023. *Abkhazkaia traditsionnaia religiia* [Abkhazian Traditional Religion]. Sukhum: Abkhazskii gosudarstvennyi universitet. 434 p.
- Botiakov, Yu. M., and A. I. Dzhopua. 2009. Famil'nyi prazdnik na sviatilishche Dzhakhasheiar-nykha v sovremennoi Abkhazii [Family Holiday at the Dzhakhasheiar-nykha Sanctuary in Modern Abkhazia]. *Lavrovskii sbornik. Materialy XXXIII Srdneazatsko-Kavkazskikh chtenii 2008–2009 gg. Etnologiiia, istoriia, arkheologiiia, kul'turologiiia* [Lavrov Collection. Materials of the XXXIII Central Asian-Caucasian Readings 2008–2009. Ethnology, History, Archeology, Cultural Studies]. Saint Petersburg. 82–87.
- Dbar, S. A. 2007. Obychai i obriady, obriady, sviazannye s ukhodom za rebenkom [Customs and Rituals, Rituals Associated with Childcare]. In *Abkhazy* [Abkhazians], ed. by Yu. D. Anchabadze and Yu. G. Argun. Moscow: Nauka. 312–321.
- Dzhapua, A. 2007. Svjatynja roda Dzhapua «Dzhahashk'ar» [Shrine of the Dzhapua Clan “Dzhahashkyar”]. *Alashara* 173–178.
- Inal-ipa, Sh. D. 1965. *Abkhazy (istoriko-etnograficheskie ocherki)* [Abkhazians (Historical and Ethnographic Essay)]. Sukhumi: Alashara. 895 p.
- Inal-ipa, Sh. D. 1976. *Voprosy etno-kul'turnoi istorii abkhazov* [Questions of the Ethno-Cultural History of the Abkhazians]. Sukhumi: Alashara. 463 p.
- Kaslandzia, V. A. 2005. *Abkhazsko-russkii slovar'* [Abkhazian-Russian Dictionary]. Sukhum. 720+704 p.
- Krylov, A. B. 2001. *Religiia i traditsii abkhazov* [Religion and Traditions of the Abkhazians]. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN. 405 p.
- Kvarchia, V. E. 2002. *Abkhazskaia toponimika* [Abkhazian Toponymy]. Sukhum. 688 p.
- Kvarchia, V. E. 2006. *Istoricheskaiia i sovremennaia toponimiia Abkhazii (istoriko-etimologicheskoe issledovanie)* [Historical and Modern Toponymy of Abkhazia (Historical and Etymological Research)]. Sukhum: Akademiia nauk Abkhazii, Abkhazskii institut gumanitarnikh issledovaniia imeni D. I. Gulia. 328 p.

УДК: 39+9

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/323-336

Научная статья

© Ж. М. Юша

## ШАМАНЫ БЕЗ БУБНА: ОТРАЖЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В НАРРАТИВАХ ТУВИНЦЕВ

*Автором рассмотрено отражение исторической памяти тувинцев в нарративах, в которых присутствует тема религиозной ситуации в период Тувинской Народной Республики и СССР. Выявлены сведения о гонениях и преследованиях шаманов, запрете на ведение шаманской деятельности, о сокрытии или изъятии обрядовых атрибутов, уничтожении шаманских погребений, возникновении и бытовании подпольного шаманизма в 1929–1990 гг. Описано приспособление шаманов к новым условиям времени, охарактеризована смена их культовой атрибутики в целях конспирации, обусловленная велением времени, их вынужденный переход на «компактные» ритуальные предметы (хомус-варган, кузунгу-зеркало), показаны тайные камлания шаманов без бубна и ритуального костюма, способствовавшие бесшумному проведению обрядов, чего раньше никогда не было в шаманской практике. В устных рассказах, зафиксированных как от обычных людей, так и от магических специалистов, охарактеризован дух времени антишаманской пропаганды, описаны наказания, которые применялись к магическим специалистам, переданы особенности подпольного существования ритуальной практики, сохранившей черты самобытного тувинского шаманства, который в отличие от других сибирских регионов не был прерван в антирелигиозный период. Выявлено, что тувинцы после запрета шаманской традиции не прекращали проводить коллективные обряды освящения-дагылга, что говорит в пользу подпольного тувинского шаманизма.*

**Ключевые слова:** тувинский шаманизм, нарратив, историческая память, религиозная ситуация, преследование шаманов, уничтожение и сокрытие шаманских атрибутов, тайное камлание

**Ссылка при цитировании:** Юша Ж. М. Шаманы без бубна: отражение исторической памяти в нарративах тувинцев // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 323–336.

UDC 39+9

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/323-336

Original article

© Zhanna Yusha

## SHAMANS WITHOUT DRUMS: HISTORICAL MEMORY IN THE NARRATIVES OF TUVANS

*The paper considers the reflection of the historical memory of Tuvans in the narratives that mention the religious situation during the period of the Tuvan People's Republic and the USSR. The topics covered include the persecution of shamans, the ban on shamanic activities, the concealment or confiscation of ritual attributes, the destruction of shamanic burials, and the underground shamanism in 1929–1990. Shamans had to adapt to the new situation, to change their cult paraphernalia and to use smaller ritual objects for the purpose of conspiracy due to the dictates of the time. The rituals were forced to be secret and therefore silent, without drums or ritual costumes, which had never happened before in shamanic practice. Oral stories recorded from both lame people and specialists in magic recall times of anti-shamanistic propaganda and describe the punishments applied to specialists in magic. The underground existence of ritual practice helped to preserve the features of original Tuvan shamanism, which, unlike in other Siberian regions, was not interrupted during the anti-religious period. After the ban on the shamanic tradition Tuvan people did not stop performing collective consecration rites — dagylga, which is a great merit of the underground shamanism.*

**Keywords:** Tuvan shamanism, narrative, historical memory, religious situation, persecution of shamans, destruction and concealment of shamanic attributes, secret ritual

**Author Info:** Yusha, Zhanna M. — Dr. of Philology, Leading Research Fellow, Department of Ethnography of Siberia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: [zhanna-yusha@yandex.ru](mailto:zhanna-yusha@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4076-4553>

**For citation:** Yusha, Z. M. 2025. Shamans Without Drums: Reflection of Historical Memory in the Narratives of Tuvans. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 323–336.

### Введение

Первые краткие сведения о тувинском шаманизме содержатся в работах русских и зарубежных исследователей Г. Н. Потанина (1883), Г. Е. Грумма-Гржимайло (1926), Н. Ф. Катанова (1907), Ф. Я. Кона (1936), Е. К. Яковлева (1900), О. Менхен-Хелфена (1992). В советское время в изучение шаманизма тувинцев огромный вклад внесла плеяда известных ученых, среди которых С. И. Вайнштейн (1961, 1991), Л. П. Потапов (1960, 1966), В. П. Дьяконова (1975), М. Б. Кенин-Лопсан (1987, 1992, 1993, 1995), Н. А. Алексеев (1980, 1984). К исследованиям, посвященным современному бытованию тувинского шаманизма, относятся публикации В. И. Харитоновой (2018) и К. В. Пименовой (2007).

Неоценимый вклад в фиксации шаманского фольклора принадлежит М. Б. Кенин-Лопсану, собравшему в 1970-ые годы материалы по шаманизму от участников камланий и практикующих ритуальных специалистов. В 2002 г. им издан сборник «Тыва хамнарнын торулгалары. Мифы тувинских шаманов» (Кенин-Лопсан 2002). Общее число нарративов, помещенных в книгу, составляет 457 образцов. Следующий двуязычный сборник «Кара дээрнин тыныжы. Дыхание черного неба» (Кенин-Лопсан 2010), изданный М. Б. Кенин-Лопсаном, включает 155 образцов повествовательных текстов о религиозных воззрениях и шаманизме тувинцев.

Несмотря на опубликованные тексты, содержащие исторические сведения о религиозной ситуации в Туве в 1929–1990 гг., эти источники все еще не становились объектом изучения, что повышает актуальность данной работы. Цель статьи — на основе нарративов рассмотреть религиозную ситуацию в период Тувинской Народной Республики (1921–1944) и в составе СССР; проанализировать семантические аспекты рассказов о преследовании шаманов; исследовать нарративы о сокрытии шаманских атрибутов; охарактеризовать устные рассказы о тайных камланиях шаманов. Источниками исследования послужили опубликованные этнографические и фольклорные материалы.

### Религиозная ситуация в период ТНР и в составе СССР

Начиная с XVIII в. официальной религией Тувы стал буддизм, в этот же период шаманство у тувинцев сохраняло ярко выраженные формы (Тюркские народы 2008: 136). Схожая ситуация сохранялась в Туве и в начале XX в. — позиции шаманства были еще крепкими, население верило шаманам и обращалось к ним по разным вопросам. В большинстве случаев магические специалисты проводили культовые, лечебные, окказиональные, семейно-бытовые и похоронно-поминальные обряды. Шаманы в народе являлись уважаемыми людьми, их авторитет был бесспорным, но в то же время тувинцы считали шаманов опасными, к ним старались относиться крайне осторожно (Юша 2022б). В тувинской среде эти воззрения были связаны с представлениями о том, что шаманы общались с духами различных миров, могли принести людям удачу и счастье, но и болезни, и невзгоды.

Австриец О. Менхен-Хелфен, побывавший в Туве в 1929 г., писал о религиозной ситуации: «Тува — страна ламаизма. Однако единственным местом, где я не увидел шаманских символов — ээренгов, была юрта министра внутренних дел Шыырапа. Во всех остальных рядом или над домашним буддистским алтарем висели три, пять, а то и десять этих священных шаманских атрибутов. Нередкие звуки бубна извещали и о том, что жители здешних мест не только верят в древних духов, но и владеют искусством вызывать их. И это несмотря на то, что уже несколько веков в Туве исповедуют ламаизм...» (Менхен-Хелфен 2007: 288).

Всетувинский буддийский съезд, состоявшийся в 1928 г., «продемонстрировал готовность духовенства к сотрудничеству с правительством по вопросам, связанным с воспитанием и образованием, сохранением духовных традиций и обычаев» (История Тувы 2007: 258). Однако с 1929 г. ситуация резко менялась и главенствующей стала установка, что «...с контрреволюционными и верхушечными слоями ламства, а также шаманства должна вестись решительная борьба» и с этого года началось «целенаправленное преследование шаманов» (История Тувы 2007: 260).



С началом в 1929 г. антирелигиозной пропаганды наблюдается постепенное уменьшение количества действующих шаманов и лам. Перепись населения, проведенная в Тувинской Народной Республике (ТНР) в 1931 г., показала, что при общей численности тувинцев около 65 тыс. чел. здесь насчитывалось 725 шаманов: из них 411 мужчин и 314 женщин, т.е. шаманы составляли около 1,1 % населения (Тюркские народы 2008: 136). В то же время в 1930-е годы по числу шаманов на тысячу коренных жителей Тува превосходила все другие регионы Сибири (Вайнштейн, Москаленко 1995: 47).

В период борьбы с шаманством значительная часть ритуальных специалистов была объявлена самозванцами и мошенниками. «Служители культа, многие из которых являлись подлинными духовными наставниками, целенаправленно дискредитировались в глазах населения. Политика насильственной секуляризации приводила к возникновению внеисповедной практики, появлению “подпольных” лам и шаманов, а также к росту бездуховности в обществе» (История Тувы 2007: 262–263).

В устных рассказах религиозную ситуацию ТНР наглядно характеризует мотив разрушения молодыми людьми шаманских захоронений, поскольку в период антирелигиозной кампании «очень восприимчивой к псевдореволюционным идеям оказалась молодежь» (История Тувы 2007: 260), так как в те годы в Туве повсеместно проводилась «мощная антишаманская пропаганда, содержащая утверждение о вреде шаманов для населения, их способности не лечить, а только усиливать болезни» (Вайнштейн, Москаленко 1995: 47). Если в народной традиции под страхом смерти запрещалось прикасаться к погребению шамана, то под влиянием идеологии, эти поверья и запреты начали игнорироваться молодежью. Для людей старшего возраста, выросших на почитании ритуальных специалистов, такое варварство было немыслимо. По свидетельству информантов М. Б. Кенин-Лопсана, в районе Хемчика в устье р. Ак-Адыр с давних пор находились воздушные погребения знаменитых шаманов округа: *«Когда обострилась борьба против “черной веры”, некоторые молодые люди, стоявшие в Адыр-Аксы, часть [шаманских] сери-навесов разгромили, часть сожгли»* (МТШ 2002: 185 (перевод отред. нами — Ж. Ю.)). В другом рассказе также указывается, что молодежь не побоялась разрушить шаманские воздушные погребения: *«Современные люди оскверняют могилы умерших шаманов. На полянке Кошпеса сеяли хлеб вокруг шаманских сери-навесов, сначала шаманские сери-навесы не трогали. А в последнее время трактористы беспощадно разгромили шаманские сери-навесы. И там, где были шаманские сери-навесы, сейчас стало хлебное поле»* (МТШ 2002: 186, пер. отред. нами — Ж. Ю.).

Однако в отдаленных от центра местностях до середины XX в. некоторые воздушные захоронения шаманов оставались нетронутыми. К примеру, сохранность погребения знаменитого шамана Хуреня объясняется тем, что среди тувинского населения бытует поверье, что *сунезин*-душа этого сильного шамана осталась в Среднем мире, поэтому жители данной местности боялись потревожить его душу, чтобы не вызвать его гнев и месть. Считалось, что каждый, кто прикасался к могильному сооружению знаменитого шамана, сразу умирал. Запреты распространялись и на место старого стойбища шамана Хуреня — люди боялись перекочевывать туда, поскольку нарушение могло привести к смерти обитателей юрты. *«Кто трогал навес шамана Хуреня, тот сразу же умирал, и потому его воздушное захоронение осталось в сохранности. Хотя умер шаман Хуреней, живым остался его сунезин,*

так говорят. На том месте, где когда-то стояла юрта этого шамана, никто не осмеливается поставить свою, так как боятся его духа: если разгневается сунезин давно умершего шамана, жертвой его станет живой человек, так говорят» (МТШ 2002: 109).

Упомянутое в тексте захоронение шамана Хуреня зафиксировано и исследовано членами Тувинской Комплексной археолого-этнографической экспедиции, проходившей на территории Монгун-Тайги и Кара-Холя в 1958–1966 гг. По описанию руководителя экспедиции Л. П. Потапова, это погребение представляет собой «деревянные срубные гробницы шамана, построенные в виде домика с двускатной крышей на четырех высоких, толстых столбах» (Потапов 1960: 224–226).

У тувинцев деревья с густо сросшимися вверху ветвями называли «дерево-шаман» — *хам-ыяш*; дерево, у которого «из одного корня» растут разные виды деревьев (тополь, сосна, лиственница), называют священным деревом (*тел-ыяш* или *бай-ыяш*). Их почитали, относились как к живым существам, обладающим магической силой, имеющим духов-хозяев. Во время запрета шаманской практики дело доходило до того, что жертвами становились не только шаманские захоронения, но и культовые объекты. «В одно время революционеры-коммунисты сожгли культовые ленточки на ветвях священного дерева» (КД 2010: 111–112, пер. доп. нами — Ж. Ю.); «Во время революции разрушили Бай-Оваа, и на его месте построили жилой дом, в котором живет старик Саая Шыдыраа» (МТШ 2002: 375).

В сохранении шаманства в Туве положительную роль сыграла сохранившаяся родовая структура тувинцев, а также социально-экономический фактор — плохие дороги, удаленность от центра и труднодоступность территорий проживания ритуальных специалистов. П. И. Каралькин, участник Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции, подмечал особенности шаманизма в 1960-е годы: «Специфика отгонного скотоводства способствует сохранению старого быта и обычаев. Кроме того, “летники” и “зимники” формируются из однородных семей по принципу родства. Огромное количество семей, особенно которые связаны родоплеменными узами, скрывают религиозные обряды» (Каралькин 2008: 231). Отмеченные исследователем черты подпольного тувинского шаманизма сохранялись до постсоветского времени — верующие тайно обращались к ритуальным специалистам по разным житейским проблемам.

Перечисленные исторические события, происходившие в Туве, подтверждаются многочисленными нарративами, в которых отражаются прошлые события, описываются конкретные люди и достоверные факты из жизни. В них упоминается религиозная ситуация в 1930-ые годы, описывается запрет на проведение шаманской практики, рассказывается о репрессиях в отношении шаманов, изъятии и сокрытии их атрибутов, проведении тайных камланий. Главный акцент этого времени носителями традиции передавалось выражением: «На глаза чтобы не показывалось, ушам чтобы не было слышно, так запретили шаманство» (МТШ 2002: 144, пер. наш — Ж. Ю.).

### Преследование шаманов

В устных рассказах в краткой форме передаются реальные события, которые происходили в Туве на начальных этапах борьбы с шаманством. Часто упоминается то, что шаманы воспринимались вышестоящими органами как противники революцион-

ной власти, служили олицетворением старой жизни. *«Того шамана считали врагом народа, его угнали вооруженные люди, и он не вернулся домой»* (МТШ 2002: 355).

Нередко знаменитых шаманов арестовывали и сажали в тюрьмы, где многие из них не выжили. *«В начале тридцатых годов конфисковали имущество великих шаманов, а их самих отправили в тюрьмы, где большинство погибло»* (МТШ 2002: 344); *«Великих шаманов посадили в тюрьму, а некоторых из них расстреляли»* (МТШ 2002: 288); *«Одни из них оказались в тюрьмах, их лишили свободы, они не вернулись в свои родные края»* (МТШ 2002: 152, пер. наш — Ж. Ю.).

В нарративах повествуется о том, что новая власть первым делом «избавлялась» от знаменитых и уважаемых шаманов, которые в своей округе имели хорошую репутацию не только как человека, но и как магического специалиста. *«У нас на Хемчике были великие шаманы. Сначала уничтожили шаманов-мужчин»* (МТШ 2002: 152, пер. наш — Ж. Ю.).

В 1930 г. шаманов наравне с буддийскими ламами лишили избирательных прав (История Тувы 2007: 261). Об этих событиях рассказывают тексты: *«Когда была образована революционная партия, шаманов лишили права голоса, их выселяли из родных мест в далекие края»* (МТШ 2002: 288); *«В те годы, когда сильных шаманов лишали права быть избранными, конфисковывали имущество и насильственно заставляли платить большие налоги...»* (МТШ 2002: 129). Следует отметить, что лишение избирательных прав граждан в ТНР имело совсем другое значение, чем сегодня, и вело к исключению из колхоза, в то время как личный скот семьи уже считался колхозным и люди оказывались без средств к дальнейшему существованию.

Имеются упоминания о том, что шаманов облагали высокими налогами и вменяли им обязательную заготовку строительных бревен. *«Оставшихся в живых мужчин-шаманов обязали оплачивать высокие налоги, доставлять бревна для строительства...»* (МТШ 2002: 152–153, пер. наш — Ж. Ю.); *«Великих шаманов заставляли платить налоги в больших суммах...»* (МТШ 2002: 94).

Подобные же ограничения в своих правах испытывали и близкие родственники магических специалистов. Детям шаманов запрещали ходить в школу, отказывали в получении среднего образования, не позволяли ходить на общественные собрания, поскольку их считали имеющими «шаманское происхождение»: *«Когда мне было более двадцати лет, мне запретили участвовать в собраниях из-за того, что у меня шаманское происхождение, и злые люди относились ко мне с презрением. Я не умею писать и читать»* (МТШ 2002: 111, пер. отред. нами — Ж. Ю.). Доходило до того, что шаманам был запрещен просмотр любых фильмов, которые впервые показывали местному населению в клубах: *«... им запрещали смотреть фильмы»* (МТШ 2002: 153).

В первые годы запрета шаманской практики, людям, заболевшим шаманской болезнью, трудно было найти ритуальных специалистов: *«В то время у нас было трудно приглашать шаманов»* (МТШ 2002: 94), поскольку по традиции опытные ритуальные специалисты у неофитов должны были выявить шаманский дар и открыть им «дорогу».

В следующем тексте содержится рассказ о судьбе шаманов Овюра, которых считали врагами новой партии, людьми старого времени и отсталой культуры. В нем также упоминается об их арестах и содержании в местах заключения, о высоких налогах для них и отстранении шаманов от общественной жизни местного населения: *«Я родился, вырос и состарился в местности Дус-Даг Овюрского кожууна. В нашем краю было*

много шаманов. Некоторых шаманов, посчитав классовыми врагами и носителями черной веры, лишали их свободы, обложили их высокими налогами, сажали в тюрьмы. Оставшихся в живых шаманов отстраняли от общественной жизни, судили на основе ложных доносов» (МТШ 2002: 159, пер. отред. нами — Ж. Ю.).

В 1930-е годы в Туве начались репрессии, среди национальной интеллигенции многие люди были объявлены врагами народа и японскими шпионами. Имеется цикл рассказов о великой шаманке Хам-Кадай, знаменитой не только среди тувинцев, но и в среде монголов, казахов и алтайцев. В нарративах акцентируется жизнь шаманки после объявления японским шпионом ее сына Куулара Сунгар-оола, полномочного посла ТНР в Монгольской Народной Республике, расстрелянного как врага народа 16 октября 1938 г. (МТШ 2002: 504). В разных вариантах повествуются о том, что для шаманки Хам-Кадай наступило тяжелое время — многие ее родственники и соплеменники отвернулись от нее, чтобы самим защититься от произвола властей и выжить в тот непростой период: *«После того, как у этой женщины красивого и образованного сына Сунгар-оола японским шпионом, врагом народа обвинив, расстреляли, у его бедной матери началась тяжелая жизнь»* (МТШ 2002: 131, пер. отред. нами — Ж. Ю.).

В нарративах о шаманке Хам-Кадай (Хам-Уруг) в разных вариантах перечисляются наказания, которые выпали на ее долю: *«После того, как ее сына Сунгар-оола объявили “врагом народа” и расстреляли, стали ущемлять ее права, ей назначили высокие налоги, запрещали посещать собрания, ее внукам закрыли дорогу в школу»* (МТШ 2002: 124, пер. отред. нами — Ж. Ю.). Народная память в рассказах передает и посмертную реабилитацию доброго имени сына шаманки Хам-Кадай: *«Ее сын Сунгар-оол был расстрелян, а впоследствии посмертно реабилитирован»* (МТШ 2002: 128), хотя точная дата его реабилитации в нарративах не указана. Описывается и последнее камлание Хам-Кадай, после чего ее арестовали и отправили в столицу для дальнейшего рассмотрения дела. *«Как-то заболел младенец в соседней юрте, и родители малыша пригласили шаманку Хам-Уруг. Вдруг явился тот же Маннай-оол, увидел, что старуха-шаманка ведет камлание с шаманским зеркалом, и спешно ушел из юрты, так говорят. Маннай-оол написал донос в соответствующие органы на старую шаманку, так говорят»* (МТШ 2002: 132, пер. отред. нами — Ж. Ю.).

### Уничтожение и сокрытие шаманских атрибутов

В традиционном шаманизме культовая атрибутика и ритуальный костюм шамана для других людей был неприкасаем, поскольку все они были связаны с представлениями о шаманской силе (Юша 2024: 114). В первые годы ожесточенной борьбы с шаманством тувинскими властями практиковалось уничтожение культовых принадлежностей и обрядовой одежды у практикующих шаманов. В структуре нарративов обычно упоминаются имена шаманов и места их проживания, они являются постоянными элементами, обладающими признаками реалистического рассказа. *«В районном центре Мугур-Аксы Монгун-Тайгинского района жила шаманка Борбак-Кара. Она была последней шаманкой Монгун-Тайги, она умерла в 1983 году. Когда я был молодым, шаманка Борбак-Кара была самой известной в тех краях. Революционно настроенные люди конфисковали у этой шаманки бубен с колотушкой, плащ для камлания, головной убор, идолы могучих духов-пророков и сожгли их»* (МТШ 2002: 81, пер. отред. нами —

Ж. Ю.); «... Их культовые атрибуты отобрали и предали огню» (МТШ 2002: 94); «... Ее шаманские атрибуты были уничтожены» (МТШ 2002: 19).

Если раньше шаманские атрибуты в юртах находились на почетном месте — напротив входа, то в период гонений на шаманов подобное уже не наблюдалось, поскольку предметы культа были либо изъяты, либо запрятаны. В сложившихся условиях, многие магические специалисты, чтобы избежать осквернения и изъятия своих обрядовых предметов, сами относили их в труднодоступные места, прятали их в пещерах: «В верховьях реки Иикин стоит крутая гора с громадной пещерой (...) Я слышала, что в той пещере спрятан бубен небесного шамана» (МТШ 2002: 355); «Все, чем я пользовался во время камланья, я спрятал в таежном верховье, на диком месте, в одной пещере: головной убор, плащ, колотушка и бубен. Еще когда революционеры притесняли меня, пришлось самому все унести из юрты. Их никто не найдет, их никто не увидит» (МТШ 2002: 92).

Про известного шамана по прозвищу Кожуун-Хам, тайно проводившего камлания, его земляки рассказывали: «Когда новая власть заставила шаманов платить больше налогов, он оставил у себя самое большое зеркало, так говорят» (МТШ 2002: 182). Следует отметить, что в нарративах, придерживаясь запретов традиционного имянаречения, пожилые люди часто отказывались произносить вслух имена шаманов, вместо этого они использовали их прозвища.

В некоторых случаях шаманы перед смертью уничтожали свои атрибуты из-за невозможности воздушного погребения, — по заведенной традиции рядом с захоронением должны были оставить шаманские принадлежности. «Перед смертью он сам сжег все свои атрибуты, так говорят» (МТШ 2002: 144, пер. отред. нами — Ж. Ю.).

Имеются нарративы, в которых магические специалисты сами признавались о том, что, несмотря на отсутствие необходимых ритуальных атрибутов, они проводят тайные камлания для верующих людей: «У меня нет принадлежностей, необходимых для камланья, однако я тайно провожу камлания» (МТШ 2002: 155); «Веду камлания с помощью кузунгу — зеркала» (МТШ 2002: 95); «Больным людям, которые ко мне приходят, я тайно провожу камлания. Если заболели дети, то вылечиваю их» (МТШ 2002: 155). В советское время подобные «откровения» шаманов во многих случаях зависели от доверия к собирателю, фиксирующему запись, что говорит в пользу ситуативности бытования речевых жанров и культуры общения.

Вследствие ожесточенной борьбы с шаманством, этнографы в 1950–1960 гг. проводившие в Туве полевые исследования, писали о том, что им не удалось найти шаманские предметы у носителей традиции (Потанов 1960), поскольку культовые предметы были конфискованы, уничтожены или запрятаны самими ритуальными специалистами.

### Тайное камлание шаманов

Несмотря на официальный запрет шаманства, для тувинцев стремительно отказаться от религиозных воззрений было крайне трудно, местное население все еще ощущало потребность в магических специалистах. К ним верующие обращались в разных жизненных ситуациях, особенно по поводу болезней и для отправления похоронно-поминальных обрядов. В связи с запретами на шаманскую практику, ритуальные специалисты вынуждены были проводить тайные камлания, о чем свиде-

тельствуют нарративы. *«Ее плащ для камлания, головной убор и бубен давно были уничтожены. Та женщи́на, оставив только кузунгу — зеркало, тайно вела камлания»* (МТШ 2002: 142–143, пер. наш — Ж. Ю.); *«До последних лет жизни Серен-Долума тайно проводила камлания. Алгыши этой старой женщины очень поэтичны»* (МТШ 2002: 129, пер. отред. нами — Ж. Ю.).

Изъятие ритуальных принадлежностей и угроза разоблачения привели к определенным изменениям в обрядовой практике шаманов — большинство камланий стали проводиться без использования обрядовой одежды и бубна, что противоречило традиции, поскольку костюм шамана и каждый его атрибут для проведения камлания имел свое ритуальное значение. У тувинцев наиболее предпочтительным являлось камлание шамана в полном облачении (*дери́г-дуңгүрлүг хамнаары*). Однако в период антишаманской политики магические специалисты отказались не только от ритуального костюма, но и от бубна — «ездового животного» шамана, с помощью которого он «объезжал» Верхний, Средний и Нижний миры.

Невозможность открыто проводить камлания привела к новым формам использования шаманских атрибутов, а также к их минимальному набору. Одним из признаков подпольного существования шаманской практики явился резкий переход на использование альтернативных шаманских атрибутов, таких как *хомус* — варган и *кузунгу* — зеркало, а также упоминаются традиционные гадания на бараньей лопатке и на 41 камне (*хуваанак*). *«Ко мне приходят разные люди, то, что они хотят узнать, я гадаю на [бараньей] лопатке, либо гадаю при помощи хуваанак, либо устрой тайное камлание, я им рассказываю»* (МТШ 2002: 96, пер. отред. нами — Ж. Ю.).

В годы антирелигиозной пропаганды в тайных камланиях шаманов бубен с колотушкой оказались не востребованными из-за его большого размера, а также громкости звучания, поскольку на обечайке имелись металлические подвески, а на колотушку прикреплялись медные бляхи. На бубне, как и в шаманском костюме, «металлические детали используются как колокольчики для привлечения, с одной стороны, духов, с другой — чтобы по их звуку о приходе шамана “слышали” в других мирах» (Тюркские народы 2008: 433–444). Вот как описывают традиционный шаманский костюм тувинцев начала XX в.: «Сзади между лопаток прикрепляли пять связок трубочек из железа и меди (конгураалар — дудки-свирели). К каждой трубочке-дудке обычно добавляли колокольчик (конгулдуурлар). Бренчание дудок и колокольчиков сопровождало каждое движение шамана» (Кенин-Лопсан 1987: 46–47). Кроме того, на перекладину шаманского бубна подвешивали бронзовые дудки-свирели (Кенин-Лопсан 1987: 47), чтобы ритуальный специалист перед началом камлания мог вызвать своих духов-покровителей.

Очевидец событий тех лет, член комплексной археолого-этнографической экспедиции П. И. Каралькин описал встречу с великим шаманом (*улуг хам*) Шончуром в 1958 г. Он отметил, что ему удалось выкупить его шаманские атрибуты для Ленинградского этнографического музея (ныне Российский этнографический музей). Как пишет автор, «выяснилось обдуманное намерение шамана Шончура о замене громоздкого и тяжелого костюма, бубна и проч. на более “портативный” комус. Шончур недвусмысленно выразился, когда демонстрировал игру на комусе о том, что звук бубна слышен далеко, а комусом можно шаманить тихо» (Каралькин 2008: 242).

Про знаменитую шаманку Хам-Кадай рассказывали, что она подпольно вела камлания. Хотя у нее отобрали все шаманские атрибуты, она проводила свои обряды,

в целях конспирации используя шаманское зеркало, более удобное, чем бубен. И в таких условиях шаманка камлала, не надевая обрядовый костюм. *«Всю жизнь шаманка Хам-Кадай скрыто вела камлания. Давным-давно уничтожили ее шаманский костюм, колотушку и бубен. Случайно сохранилось у нее лишь зеркало — кузунгу, с помощью которого она тайно камлала»* (МТШ 2002: 133).

В то же время редко среди тувинцев встречались шаманы, которые для камланий доставали спрятанные культовые предметы, что указывает на их использование в обрядах. *«На берегах реки Моген-Бурен жил шаман Хертек Ундун. Он скрывал атрибуты, необходимые для камлания, и вынимал [их] только для камлания. Жители этой местности его приглашали тайком, когда запрещено было вести камлание»* (МТШ 2002: 134, пер. отред. нами — Ж. Ю.); *«Свои атрибуты, необходимые для камлания, [он] скрывал, их доставал только для проведения камлания»* (МТШ 2002: 144, пер. наш — Ж. Ю.).

Если в первые годы борьбы с шаманством для подтверждения шаманского дара трудно было найти магического специалиста, то в последующие годы ситуация менялась в лучшую сторону. *«Отец пригласил великую шаманку Баазан из рода монгуш. Она провела камлание и сказала, что у этого мальчика есть шаманское происхождение, подарила мне свое медное кузунгу — зеркало. С тех пор я стал тайно шаманить. Сейчас все знают, что я — шаман»* (МТШ 2002: 95).

Отдаленность от центра и труднодоступность мест проживания тувинцев послужили сохранности некоторых культовых объектов, о чем свидетельствует следующий рассказ: *«Было время, когда в Туве сжигали буддийские храмы и культовые оваа, но даже тогда древний оваа на вершине Одуген-Тайги сохранился»* (МТШ 2002: 162). В нарративах отмечается, что если места поклонения раньше освящались при большом стечении народа, то в первые годы борьбы с шаманством эти ритуалы магическими специалистами проводились тайно, без привлечения верующих. *«В одно время, когда шаманам отменили право голосовать и быть избранными, этот аржсаан перестали освящать прилюдно»* (КД 2010: 409, пер. наш — Ж. Ю.).

Имеются упоминания верующих людей о приглашении ритуальных специалистов для проведения ими тайных камланий. *«Когда запретили шаманство, простые люди шамана Шагара-Хама тайно приглашали провести обряды»* (МТШ 2002: 159, пер. наш — Ж. Ю.). В текстах, зафиксированных от самих магических специалистов, несмотря на отсутствие у них шаманских атрибутов, содержатся признания о тайных камланиях, не только индивидуальных, но и коллективных обрядах освящения — дагылга. *«У меня нет атрибутов для камлания, однако я тайно веду камлания. Я провожу обряды освящения шаманского дерева, деревьям из одного корня, священного дерева. Больным людям, пришедшим ко мне, я тайно провожу камлания»* (МТШ 2002: 155, пер. отред. нами — Ж. Ю.).

Рассказы о возобновлении обрядов освящения — шаманского дерева, священной лиственницы, священной горы — в советский период записаны от жителей почти всех районов Тувы. В них информанты рассказывали о том, что те или иные обряды освящения — дагылга, игравшие для них важную роль, они начали проводить тайно, что говорит о существовании активного подпольного шаманизма. Эти обряды проводились под руководством шамана, и они могли быть либо календарными, либо окказиональными. К примеру, от жительницы Тоджинского района Кол Дуганчы уруу Анчыма (р. 1921) в январе 1962 г. М. Б. Кенин-Лопсаном был записан рассказ



о духе-хозяине местности, где имеется следующее упоминание: *«Ныне тоджинцы стали снова проводить обряд освящения местности Дагылган»* (КД 2010: 229). Другой текст, записанный в советское время от знаменитого шамана Монгун-Тайги Самбуу Саая Чувурековича (1908–1986), подтверждает эти же сведения: *«Ежегодно освящая свою шаманку-лиственницу»* (МТШ 2002: 133), поскольку раньше каждый ритуальный специалист имел свое священное дерево, которому он поклонялся и ежегодно устраивал возле него камлание.

В этот же антирелигиозный период в обрядовой традиции сохранялась и значимость культа гор. По признанию некоторых магических специалистов, они ежегодно проводили обряды освящения священных гор, в которых соблюдался гендерный код участников. *«Обряд освящения великой Монгун-Тайги я провожу каждый год. Придя к подножию [горы], я совершаю обряд освящения. Я шаман, который берет с собой только мужчин»* (КД 2010: 108–109, пер. отред. нами — Ж. Ю.).

Часто встречаются упоминания о проведении в советские годы полной структуры обрядов освящения — *дагылга* под руководством шаманов, несмотря на существующий запрет. Кратко описывается культовая часть обряда, затем упоминаются пиршество и традиционные состязания — конные скачки и борьба, проводившие там же. *«В тридцатом году я видел, как старая шаманка совершала моление той же лиственнице, что стоит в верховьях реки Узун-Ажык (...) После того, как шаманка по имени Сержикей завершила обряд, устраивали конные скачки, состязались борцы. Во время освящения шаманского дерева устраивали большое празднество»* (МТШ 2002: 430, пер. отред. нами — Ж. Ю.).

### Заключение

В нарративах тувинцев выявлено отражение исторических событий, происходивших в Туве с 1929 по 1990 гг. в условиях антирелигиозной пропаганды. В них проявляется историческая память тувинцев о различных аспектах шаманизма, показывается возникшая религиозная ситуация в Тувинской Народной Республике (1921–1944) и в составе СССР. Устные рассказы повествуют о преследовании магических специалистов, а также о строжайшем запрете на ведение шаманской деятельности, об уничтожении и сокрытии культовых атрибутов, гонениях на шаманов. В нарративах подробно изложены условия и причины возникновения подпольного шаманизма, сокрытия необходимых шаманских атрибутов от чужих глаз. Достаточно полно в рассказах описываются способы приспособления шаманов к новым условиям антирелигиозного времени, их переход на «компактные» ритуальные атрибуты с целью не вызывать излишний шум, который мог бы привлечь внимание недоброжелателей.

Выявлено, что в годы антирелигиозной пропаганды в народной среде магические специалисты были также востребованы, как и в прошлом, верующие люди обращались к ним по различным проблемам. Шаманы устраивали тайные камлания, при этом они не пользовались бубнами и ритуальными костюмами, камлания проходили в основном без лишних свидетелей, поэтому многие годы тувинский шаманизм существовал подпольно. В нарративах переданы специфические особенности подпольного шаманства, сохранившего яркую самобытность тувинского шаманизма. В устных рассказах показано преследование шаманов, в них передается дух анти-

шаманского времени, упоминаются наказания и штрафы, которые применялись не только к магическим специалистам, но и членам их семей.

В заключение необходимо отметить, что перспективными направлениями для дальнейшего исследования этой темы является рассмотрение тувинского материала в сопоставительном аспекте с шаманскими традициями сибирских и дальневосточных народов.

### Источники и материалы

МТШ 2002 — *Кенин-Лопсан М. Б.* Мифы тувинских шаманов. Тыва хамнарнын торулгалары. Кызыл: новости Тувы, 2002. 538 с. (На тув. и рус. яз.).

КД 2010 — *Кенин-Лопсан М. Б.* Кара дээрнин тыныжы. Дыхание черного неба: Мифологическое наследие тувинского шаманства. Кызыл: Тувинское книж. изд-во им. Ю. Ш. Кюнзегеша, 2010. 391 с. (На тув. и рус. яз.).

### Научная литература

*Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.

*Алексеев Н. А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.

*Вайништейн С. И., Москаленко Н. П.* Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс // Шаманизм и иные ранние религиозные представления: К 90-летию доктора ист. наук, профессора Л. П. Потапова: Сб. ст. / отв. ред. Д. А. Функ. М.: ИАЭ РАН, 1995. Т. 1. С. 38–51.

*Вайништейн С. И.* Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М.: Восточная литература, 1961. 218 с.

*Вайништейн С. И.* Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. 296 с.

*Вайништейн С. И., Маннай-оол М. Х.* (отв. ред.). История Тувы. Новосибирск: Наука, 2007. Т. 2. 430 с.

*Грумм-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Антропологический и этнографический очерк этих стран. Л.: Гублит, 1926. 412 с.

*Дьяконова В. П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. 164 с.

*Дьяконова В. П.* Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1981. С. 129–164.

История Тувы: [в 3 т.] / [Н. М. Моллеров и др.]; под общ. ред. В. А. Ламина. Новосибирск: Наука, 2007. Т. 2. 427 с.; Т. 3. 451 с.

*Каралькин П. И.* Остатки шаманизма у тувинцев и пути их преодоления // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. Сб. ст. / отв. ред. А. В. Малинов. СПб.: Изд. дом С.-Петербургского государственного ун-та, 2008. С. 231–249.

*Катанов Н. Ф.* Образцы народной литературы тюркских племен. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. СПб.: Изд-во Российской Академии наук, 1907. Ч. 9: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. 649 с.

*Кенин-Лопсан М. Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX — начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987. 162 с.

*Кенин-Лопсан М. Б.* Тувинские шаманы. М.: Маска, 2009. 238 с.

*Кон Ф. Я.* За пятьдесят лет. Экспедиция в Сойотию. М.: Советский писатель, 1936. 360 с.

*Менхен-Хелфен О.* Путешествие в азиатскую Туву // Урянхай Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах, о древностях Тувы: в 7 т. Т. 6: Танну-Тувинская Республика (1921–1944) / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово / Slovo, 2007. С. 220–351.

*Пименова К. В.* Представления о злых духах, порче и обряды очищения у современных тувинских шаманов // Этнографическое обозрение. 2007. № 4. С. 86–100.

*Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1883. Вып. 4. 944 с.

- Потанов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев района Монгун-Тайги и Кара-Холя // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции (1957–1958). М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, Ленинградское отделение, 1960. Т. 1. С. 159–182.
- Потанов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 402 с.
- Функ Д. А., Алексеев Н. А. (отв. ред.) Тюркские народы Восточной Сибири. М.: Наука, 2008. 422 с.
- Харитонов В. И. Тувинский (нео)шаманизм как культовая и целительская практика в современном мире // Новые исследования Тувы. 2018. № 4. С. 47–76.
- Юша Ж. М. Жанровая специфика шаманских нарративов в фольклорной традиции тувинцев // Критика и семиотика. 2022а. № 2. С. 258–274. <https://doi.org/10.25.205/2307-1737-2022-2-258-274>
- Юша Ж. М. Устные рассказы о шаманском становлении в фольклорной традиции тувинцев // Сибирский филологический журнал. 2022б. № 4. С. 21–33. <https://doi.org/10.17223/18137083/81/2>
- Юша Ж. М. Представления тувинцев о головных уборах шаманов // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2024. № 3 (45). С. 113–122.
- Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск: Изд-во В. А. Данилова, 1900. 212 с.
- München-Helfen O. Journey to Tuva. An Eye-Witness Account of Tannu-Tuva in 1929. Los Angeles: Ethnographics Press University of Southern California, 1992. 292 p.

## References

- Alekseev, N. A. 1980. *Rannie formy religii tiurkoiazychnykh narodov Sibiri* [Early Forms of Religion of the Turkic-speaking Peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka. 320 p.
- Alekseev, N. A. 1984. *Shamanizm tiurkoiazychnykh narodov Sibiri* [Shamanism of the Turkic-speaking Peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka. 233 p.
- Diakonova, V. P. 1975. *Pogrebal'nyi obriad tuvintsev kak istoriko-etnograficheskii istochnik* [Tuvan Funeral Rite as a Historical and Ethnographic Source]. Leningrad: Nauka. 164 p.
- Diakonova, V. P. 1981. Tuvinskie shamany i ikh sotsial'naya rol' v obshchestve [Tuvan Shamans and Their Social Role in Society]. In *Problemy obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri i Severa* [The Problems of Social Consciousness of Aborigines of Siberia and the North], ed. by I. S. Vdovin. Leningrad: Nauka. 129–164.
- Funk, D. A., and N. A. Alekseev (eds.). 2008. *Tiurkskie narody Vostochnoi Sibiri* [Turkic Peoples of Eastern Siberia]. Moscow: Nauka. 422 p.
- Grumm-Grzhimailo, G. E. 1926. *Zapadnaia Mongoliia i Uriankhaiskii krai. Antropologicheskii i etnograficheskii ocherk etikh stran* [Western Mongolia and Uriankhai Region. Anthropological and Ethnographic Sketch of These Countries]. Leningrad: Gublīt. 412 p.
- Karalkin, P. I. 2008. Ostatki shamanizma u tuvintsev i puti ikh preodoleniia [Remains of Shamanism Among Tuvans and Ways to Overcome Them]. In *Kul'tura i traditsii korenykh narodov Severnogo Altaia* [Culture and Traditions of Indigenous Peoples of Northern Altai], ed. by A. V. Malinov. Saint Petersburg: Izdatel'skii dom Sankt-Petersburgskogo gosudarstvennogo universiteta. 231–249.
- Katanov, N. F. 1907. *Obraztsy narodnoi literatury tiurkskikh plemen. Teksty, sobrannye i perevedennye N. F. Katanovym* [Samples of Folk Literature of Turkic Tribes. Texts Collected and Translated by N. F. Katanov]. Vol. 9. *Narechiia uriankhaitsev (soiotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of Uryankhai (Soyot), Abakan Tatars and Karagas People]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Rossiiskoi Akademii nauk. 649 p.
- Kenin-Lopsan, M. B. 1987. *Obriadovaia praktika i fol'klor tuvinskogo shamanstva. Konets XIX — nachalo XX v.* [Ritual Practice and Folklore of Tuvan Shamanism. The End of the 19th — the Beginning of the 20th Century]. Novosibirsk: Nauka. 162 p.
- Kenin-Lopsan, M. B. 2009. *Tuvinskie shamany* [Tuvan Shamans]. Moscow: Maska. 238 p.
- Kharitonova, V. I. 2018. Tuvinskii (neo)shamanizm kak kul'tovaia i tselitel'skaia praktika v sovremennom mire [Tuvan (Neo)Shamanism as a Religious and Healing Practice in Contemporary World]. *Novye issledovaniia Tuvy* 4: 47–76.

- Kon, F. Ya. 1936. *Za piat' desiat let. Ekspeditsiia v Soiottiiu* [For Fifty Years. Expedition to Soyotia]. Moscow: Sovetskii pisatel'. 360 p.
- München-Helfen, O. 1992. *Journey to Tuva. An Eye-Witness Account of Tannu-Tuva in 1929*. Los Angeles: Ethnographics Press University of Southern California. 292 p.
- München-Helfen, O. 2007. Puteshestvie v aziatskuiu Tuvu [Travel to Asian Tuva]. In *Uriankhai Tyva depter. Antologiya nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvinskoi zemle i ee nasel'nikakh, ob Uriankhae — Tannu-Tuve, uriankhaisakh — tuvintsakh, o drevnostiakh Tuvy* [Uryankhai Tyva Depter. Anthology of Scientific and Enlightenment Thought about the Ancient Tuvan Land and its Inhabitants, about Uryankhai — Tannu-Tuva, Uryankhai — Tuvinsians, about the Antiquities of Tuva]. Vol. 6. *Tannu-Tuvinskaia Respublika (1921–1944)* [Tannu-Tuva Republic], ed. by S. K. Shoigu. Moscow: Slovo. 220–351.
- Pimenova, K. V. 2007. Predstavleniia o zlykh dukhakh, porche i obriady ochishcheniia u sovremennykh tuvinskiikh shamanov [The Notions of Evil Spirits and Curse, and Cleansing Rites among Today's Shamans of Tuva]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 86–100.
- Potanin, G. N. 1883. *Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii* [Essays of Northwestern Mongolia]. Saint Petersburg: Tipografia V. Kirshbauma. Vol. 4. 944 p.
- Potapov, L. P. 1960. Materialy po etnografii tuvintsev raiona Mongun-Taigi i Kara-Kholia [Materials on the Ethnography of the Tuvans of the Mongun-Taiga and Kara-Khol Region]. In *Trudy Tuvinskoi kompleksnoi arkhologo-etnograficheskoi ekspeditsii (1957–1958)* [Proceedings of the Tuva Integrated Archaeological and Ethnographic Expedition (1957–1958)], ed. by L. P. Potapov. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, Leningradskoe otdelenie. Vol. 1. 159–182.
- Potapov, L. P. 1969. *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [Essays on the Folk Life of Tuvans]. Moscow: Nauka. 402 p.
- Vainshtein, S. I. 1961. *Tuvintsy-todzhintsy: Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Tuvinsians-Todzha: Historical and Ethnographic Essays]. Moscow: Vostochnaia literatura. 218 p.
- Vainshtein, S. I. 1991. *Mir kochevnikov tsentra Azii* [The World of the Nomads of Central Asia]. Moscow: Nauka. 296 p.
- Vainshtein, S. I., and M. Kh. Mannaj-ool (eds.). 2007. *Istoriia Tuvy* [History of Tuva]. Novosibirsk: Nauka. Vol. 2. 430 p.
- Vainshtein, S. I., and N. P. Moskalenko. 1995. Problemy tuvinskogo shamanstva: genezis, izbrannichestvo, effektivnost' lechebnykh kamlanii, sovremennyi renessans [Problems of Tuvan Shamanism: Genesis, Chosenness, Effectiveness of Healing Rituals, Modern Renaissance]. In *Shamanizm i inye rannie religioznye predstavleniia: K 90-letiiu doktora ist. nauk, professora L. P. Potapova* [Shamanism and Other Early Religious Conceptions: On the 90th Anniversary of Dr. of Historical Sciences, Professor L. P. Potapov], ed. by D. A. Funk. Moscow: IEA RAN. Vol. 1. 38–51.
- Yakovlev, E. K. 1900. *Etnograficheskii obzor inorodcheskogo naseleniia doliny Yuzhnogo Eniseia i ob''iasnitel'nyi katalog etnograficheskogo otdela muzeia* [Ethnographic Overview of the Non-Native Population of the Southern Yenisei Valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum]. Minusinsk: Izdatel'stvo V. A. Danilova. 212 p.
- Yusha, Zh. M. 2022a. Zhanrovaia spetsifika shamanskiikh narrativov v fol'klornoi traditsii tuvintsev [Genre Specificity of Shamanic Narratives in the Folklore Tradition of Tuvans]. *Critique and Semiotics* 2: 258–274. <https://doi.org/10.25.205/2307-1737-2022-2-258-274>
- Yusha, Zh. M. 2022b. Ustnye rasskazy o shamanskom stanovlenii v fol'klornoi traditsii tuvintsev [Oral Stories about Shamanic Formation in the Folklore Tradition of Tuvans]. *Siberian Journal of Philology* 4: 21–33. <https://doi.org/10.17223/18137083/81/2>
- Yusha, Zh. M. 2024. Predstavleniia tuvintsev o golovnykh uborakh shamanov [The Tuvan Depictions of Shamanic Headdresses]. *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy* 3(45): 113–122.

УДК 392:273.2(476.5)

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/337-352

Научная статья

© В. Е. Овсейчик

## К ВОПРОСУ О РАССЕЛЕНИИ СТАРООБРЯДЦЕВ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ РЕГИОНЕ БЕЛАРУСИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII В.

*В статье ставится вопрос о поселении русских старообрядцев на северо-западных белорусских землях во второй половине XVII — первой половине XVIII в. Анализируются результаты предыдущих исследований, которые касались данного вопроса, характеризуются их источники и методология. Приходим к выводу, что несмотря на наличие ряда публикаций, в которых рассматривалась ранняя история старообрядцев в северо-западном регионе Беларуси, вопрос об их поселении здесь во второй половине XVII — первой половине XVIII в. остается не решенным. На сегодняшний день в опубликованных исследованиях так и не были предоставлены аргументированные факты поселения старообрядцев в регионе в указанный период. Поэтому к настоящему времени остаются нерешенными и более серьезные вопросы ранней истории старообрядчества в регионе. Так, не выявлены места первоначального поселения старообрядцев, не предпринята попытка анализа интенсивности миграции и подсчета количества пришедшего населения.*

**Ключевые слова:** старообрядцы, северо-западная Беларусь, этническая история, историография, расселение, этническая группа

**Ссылка при цитировании:** Овсейчик В. Е. К вопросу о расселении старообрядцев в северо-западном регионе Беларуси во второй половине XVII — первой половине XVIII в. // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 337–352.

UDC 39+9

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/337-352

Original article

© Uladzimir Auseichyk

## THE SETTLEMENT OF OLD BELIEVERS IN THE NORTH-WEST OF BELARUS IN THE SECOND HALF OF THE XVII — FIRST HALF OF THE XVIII CENTURIES

*The article focuses on the settlement of the Russian Old Believers in the northwestern Belarusian lands in the second half of the XVII – first half of the XVIII century. We analyze the results of previous studies dealing with this issue, characterize their sources and methodology. We come to the conclusion that although a number of*

**Овсейчик Владимир Евгеньевич** (Uladzimir Auseichyk) — к. и. н., доцент, доцент кафедры истории и туризма, Полоцкий государственный университет имени Евфросинии Полоцкой (Республика Беларусь, 211440 Витебская область, г. Новополоцк, ул. Блохина, 29). Эл. почта: [u.auseichyk@psu.by](mailto:u.auseichyk@psu.by) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6433-0039>

*publications have considered the early history of the Old Believers in the northwestern region of Belarus, the question of their settlement here in the second half of the XVII – first half of the XVIII century remains unresolved. To date, the published studies have failed to provide solid facts about the Old Believers' settlement in the region during this period. Therefore, more serious questions of the early history of the Old Believers in the region still seek resolution. For example, the places of initial settlement have not been identified, no attempt has been made to analyze the intensity of migration and to count the number of newcomers.*

**Keywords:** *Old Believers, northwestern Belarus, ethnic history, historiography, settlement, ethnic group*

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

**For citation:** Auseichyk, U. 2025. The Settlement of Old Believers in the North-West of Belarus in the Second Half of the XVII — First Half of the XVIII Centuries. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 337–352.

Северо-западный регион Беларуси является одним из важнейших мест компактного проживания старообрядческого населения на территории страны. Он входит в общую зону расселения староверов, которая охватывает современное белорусско-литовско-латвийское пограничье и прилегающие территории. Несмотря на то, что в Восточной Европе это одна из самых массовых и значимых зон компактного расселения староверов, вопросы ее формирования не в полной мере решены в современной науке. Особенно это касается белорусской «части» этой общей зоны. Несмотря на наличие довольно значительного объема исследований по старообрядчеству северо-западного региона Беларуси (библиографию по теме см.: (Овсейчик 2022; Овсейчик 2023), вопросы расселения староверов в регионе во второй половине XVII — первой половине XVIII в. остаются не разработанными. При этом следует отметить, что в ряде исследований указывается обратное. Так, литовская исследовательница Н. Морозова отмечает: «Начальная история эмиграции староверов и формирования основных старообрядческих центров на территории Великого княжества Литовского (и Речи Посполитой в целом) достаточно хорошо изучена» (Морозова 2020: 54).

В данной статье сделана попытка анализа состояния разработки проблемы расселения старообрядцев в северо-западном регионе Беларуси во второй половине XVII — первой половине XVIII в. Именно в этой части страны уже к середине XIX в. была сформирована одна из зон компактного расселения староверов (Рис. 1). Как следует из анализа источников того времени, основной массив поселений был сконцентрирован на территории современных Браславского, Миорского, Шарковщинского, Поставского и Глубокского районов Витебской области и переходил на литовские и латвийские земли; на юге к нему примыкали небольшие ареалы на территории Островецкого и Ошмянского районов Гродненской области, Мядельского и Воложинского районов Минской области (см. подробнее: Овсейчик 2024). Исходя из этого, географические границы исследования будут охватывать лишь ареалы старообрядческих поселений в этих районах Беларуси. Иные регионы Беларуси, как и соседние литовские, латвийские и русские земли в данной работе рассматриваться не будут.



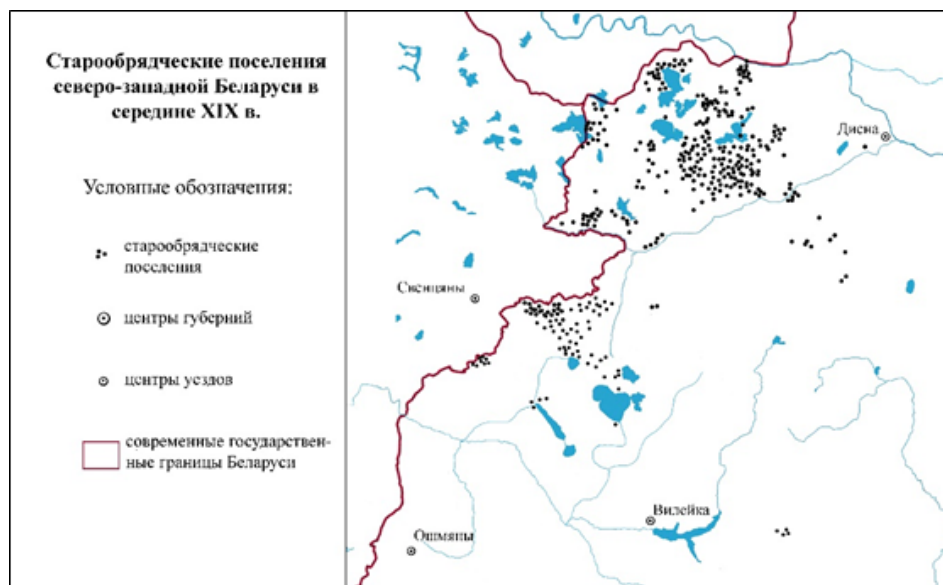


Рис. 1. Особенности расселения старообрядцев в северо-западной части Беларуси в середине XIX в. (карта-схема составлена автором; Овсейчик 2024)

### Состояние разработки проблемы

История и особенности расселения староверов в северо-западной Беларуси интересовали не только белорусских ученых, но и исследователей, которые занимались изучением старообрядчества Литвы и Латвии. Это обусловлено уже упомянутым выше фактом о вхождении пограничных белорусских, литовских и латвийских территорий в общую зону компактного расселения староверов. Поэтому исследования старообрядчества Литвы и Латвии редко обходились без анализа материалов с приграничных белорусских земель.

Среди исследователей, которые занимались изучением ранней истории старообрядчества на северо-западных белорусских землях, в первую очередь надо назвать белорусского историка А. А. Горбачко, литовского историка Г. Поташенко и исследовательницу староверия Латгалии А. А. Заварину. Именно эти три исследователя наиболее системно подошли к вопросам расселения староверов на территории северо-западной Беларуси во второй половине XVII — первой половине XVIII в. Остальные же авторы, изучавшие раннюю историю старообрядчества в регионе, либо повторяли тезисы этих исследователей (напр., см. ниже: *Anoszko 2020; Pastuszewski 2015*), либо вообще игнорировали вопросы поселения староверов в регионе. Еще один польский ученый Е. Иванец довольно подробно исследовал раннюю историю старообрядчества на землях Речи Посполитой. В его работе «Из истории старообрядцев на польских землях XVII–XX вв.» данной проблематике был посвящен отдельный раздел «Переселение старообрядцев на территорию бывшей Речи Посполитой» (*Iwaniec 1977: 49–75*). Однако, что касается анализа истории старообрядчества на белорусских землях, то Е. Иванец сосредоточил свое внимание почти исключительно на юго-восточном регионе (с центром в городке Ветка). В свою очередь, старообрядчество северо-западных белорусских земель во второй половине XVII — первой половине XVIII в. автором оставлены без внимания.



Первой исследовательницей, которую заинтересовали вопросы расселения староверов в регионе, была А. А. Заварина. Ее изучение проблемы началось еще в середине XX в., но наиболее полно и системно было представлено в монографии «Русское население восточной Латвии во второй половине XIX — начале XX века: историко-этнографический очерк» (Заварина 1986). Автор определила основные причины переселения староверов на территорию Восточной Латвии, выделила этапы заселения региона, выявила территории, из которых переселялись староверы в данную местность. При этом А. А. Заварина одной из первых обратила внимание на недостаточное изучение ранней истории старообрядчества на территории Латвии: «История переселения в Латвию старообрядцев, составивших здесь ядро русского населения, мало изучена. Исследователи не располагают массовыми архивными материалами, которые бы более или менее исчерпывающе отвечали на вопросы: почему, когда, откуда, в каком количестве русские староверы пришли в Латвию, как происходило их расселение здесь и какие районы были первыми ими освоены» (Заварина 1986: 10). Эти слова в полной мере касаются и соседних белорусских территорий.

Несмотря на то, что основное внимание в работе было сосредоточено на собственно латгальских землях, в ней нашлось место и белорусским. Так, А. А. Заварина сделала допущение о переселении значительного количества староверов-федосеевцев в район Браслав–Миоры–Друя еще в конце XVII в. (Заварина 1986: 17). Однако никаких данных, которые подтверждали бы это допущение (собственно фактов переселения староверов на белорусские земли), исследовательница не привела. Только касательно более позднего периода она привела факты переселения староверов на белорусские земли. На основе архивных источников А. А. Заварина выявила, что после вхождения Латгалии в состав Российской империи некоторая часть староверов переселилась в 1780–1790-е гг. в район Браслав–Миоры–Друя, где, по мнению автора, уже имелись старообрядческие поселения (Заварина 1986: 27). В последующем результаты и материалы исследования А. А. Завариной были широко использованы в работах других ученых.

В белорусской историографии проблема поселения староверов в этом регионе исследована довольно поверхностно. В опубликованных работах, посвященных староверам на белорусских землях, очень мало отведено внимания характеристике первоначального этапа заселения ее северо-западных территорий во второй половине XVII–XVIII вв. Только редкие факты приводятся в исследовании А. А. Горбацкого (Горбацкий 2004). Исследователь высказал мнение, что первые сведения о поселении староверов на северо-западных белорусских землях относятся еще к середине XVII в. (Горбацкий 2004: 75). Однако при этом он отмечает, что «точных данных о времени поселения старообрядцев во всех белорусских городах, местечках и деревнях не найдено. Сейчас известны отдельные даты и события» (Горбацкий 2004: 74). Для определения первоначальных мест поселения сторонников старых обрядов в северо-западной части Беларуси в качестве источников А. А. Горбацкий использовал почти исключительно сведения из «Дегуцкого летописца» и «Положения старообрядцев в Ковенской губернии». К достоверности данных в этих источниках существуют серьезные вопросы, в первую очередь, из-за их значительной хронологической отдаленности от тех событий, которые они описывают. В особенности это касается «Дегуцкого летописца» (второе его название — «Хронограф Литовский, сиречь Летописец степенный древлеправославного христианства»). Как свидетельствуют исследования,

текст этого источника был создан в середине XIX в. (Хронограф 2011: 7). Поэтому возникает закономерное сомнение в точности сведений, которые касаются ранней истории старообрядчества (второй половины XVII — первой половины XVIII вв.). Вместе с тем, в тексте «Дегуцкого летописца» события ранней истории (второй половины XVII–XVIII вв.) старообрядчества на белорусских землях почти не описываются. А события по истории старообрядчества на современных белорусских землях до середины XVIII в. вообще в нем не упоминаются. В самом тексте «Хронографа Литовского» есть лишь два упоминания о ранней истории (XVII–XVIII вв.) старообрядцев на современных западных белорусских землях: освящение храма в Видзах в 1764 г. (подробный ее разбор см. ниже) и проживание в 1749 г. А. Сидорова (Танаева) около г. Друя: «близ города Друи есть весь, именуемая Зачерепье» (Хронограф 2011: 129). Во втором случае в тексте источника неправильно указано название населенного пункта (должно быть — «Зачеревье», современный Миорский район). О фактах проживания староверов в этой деревне и округе в середине XVIII в. подтверждают и другие источники (инвентари, донесения российских чиновников, описания церковных приходов).

На основе информации из «Положения...» А. А. Горбацкий отмечает, что поселение староверов в границах Ковенской губернии произошло еще в 1655 г. Поэтому он допускает мнение, что первоначальным регионом их поселения на белорусских землях были территории вокруг Браслава, Солок и Видз. И произошло это, по мнению ученого, еще в 1655 г. до официального раскола Русской православной церкви (Горбацкий 2004: 75). Мнение о том, что староверы убегали из России еще до официального раскола, не является новым. О переселении русских на территорию современной Латвии и Литвы в 50–60-е гг. XVII в. уже высказывались ученые раньше (Подмазов 1970: 22; Сивицкене 1997: 155). В свою очередь, самих фактов нахождения староверов на территории Браславщины в это время А. А. Горбацкий не приведен. Таким образом мы имеем дело лишь с попыткой исследователем интерпретировать поздний источник и провести аналогии с соседними литовскими и латвийскими территориями.

В качестве одного из самых ранних фактов переселения староверов в регион А. А. Горбацкий пересказывает историю, помещенную в «Дегуцком летописце», об основании в 1660 г. старообрядческого храма в деревне Лигинишки, располагавшаяся недалеко от г. Динабурга, а также появлении здесь в 1667 г. священноиерея Терентия (Горбацкий 2004: 75). В данной работе мы не будем разбирать достоверность указанного факта, поскольку эти земли не относятся к современным территориям Беларуси (в наше время они входят в город Даугавпилс, Латвия). На основе сведений все из того же «Дегуцкого летописца» А. А. Горбацкий утверждает, что на землях современного Браславского района первый старообрядческий храм был построен в Видзах и освящен духовными отцами Филимоном Петровичем и Степаном Афанасьевичем в 1764 г. (Горбацкий 2004: 77). Как не удивительно, но это первый подтвержденный хоть каким-то источником факт проживания староверов в границах северо-западного региона Беларуси, приведенный в работе А. А. Горбацкого (на его достоверность мы обратим внимание ниже).

В своем исследовании А. А. Горбацкий описывает еще одно значительное событие из ранней истории старообрядчества на землях ВКЛ — поселение в конце XVII в. в Невельском уезде (современная территория Российской Федерации) основателя и организатора федосеевского согласия Феодосия Васильева (Горбацкий

2004: 75). Ученый, ссылаясь на работу В. Волкава (*Волков* 1866) и сведения все из того же «Дегуцкого летописца», указывает, что после переезда Феодосия Васильева в 1709 г. в Новгород часть староверов из Невельщины переселяется в Витебский, Полоцкий, Лепельский и другие поветы. И только на основе этих данных делает вывод, что «можно предположить, что федосеевцы поселились на землях сегодняшних Витебского, Полоцкого и Лепельского районов в 1655–1710 гг.» (*Горбацкий* 2004: 76). Однако никаких данных о поселении староверов на современных белорусских территориях в этот период А. А. Горбацкий не приводит. Нет таких фактов и в выше упомянутых источниках. Более того, сам В. Волков обращал внимание на отсутствие точно подтвержденных сведений о появлении старообрядцев в регионе: «До настоящего времени мы не нашли еще ни одного письменного документа, раскрывающего нам определенные годы поселения раскольников в Витебской губернии» (*Волков* 1866: 50). Поэтому он предлагал обратиться к другой группе источников — рассказам самих староверов: «За неимением письменных документов о времени поселения раскольников в Витебской губернии, мы обращаемся к памяти добросовестных старожилов-единоверцев и раскольников <...> Из сказаний стариков видно, что безпоповцы-федосеевцы поселились в Витебской губернии, хоть незадолго, но раньше поповцев, именно в первые годы XVIII столетия» (*Волков* 1866: 47). Однако данная группа источников не может считаться хоть сколько информативной в вопросах определения хронологии и географии расселения старообрядцев в регионе.

В своей работе А. А. Горбацкий также делает допущение о переселении староверов после смерти Феодосия Васильева на земли Виленского воеводства (по мнению исследователя, главным образом на территорию современного Браславского района в Беларуси и Зарасайского района Литвы). И поэтому полагает, что Браслав, Видзы, Зарасай, Вилькомир и Свенцяны стали одними из ранних центров федосеевского движения в регионе (*Горбацкий* 2004: 76–77). Но это утверждение автора не подкреплено ни одним фактом перемещения в эти районы старообрядческого населения в указанный период. Других же сведений о поселениях староверов на территории северо-западной Беларуси во второй половине XVII–XVIII вв. в исследованиях А. А. Горбацкого не приведено.

Интерес для изучения истории поселения староверов в границах северо-западного региона Беларуси представляют сведения, опубликованные литовским историком Г. Поташенко в монографии «Староверие в Литве: вторая половина XVII — начало XIX вв. Исследования, документы, материалы» (*Поташенко* 2006). В ней рассмотрены не только собственно литовские, но все северо-восточные земли ВКЛ. Потому в исследовании некоторое место отведено и современным белорусским территориям. В работе ученый рассмотрел вопрос об основании ряда старообрядческих приходов в северо-западных районах Беларуси (в границах Браславского, Поставского и Миорского районов Витебской области). Так, Г. Поташенко упоминает про основание приходов и строительство храмов в регионе еще в конце XVII — начале XVIII в. Среди одного из первых он называет храм в д. Кублищино Миорского района (конец XVII в.). Исследователь при этом ссылается на довольно поздний источник — «Памятную книжку Виленского генерал-губернаторства на 1868 год» (ПКВГГ 1868). Эту дату, как полагает Г. Поташенко, указали российские чиновники, «основываясь, вероятно, на рассказах местных жителей, писали, что в конце XVII в. старообрядческий храм был построен в деревне Кублишна (ныне Кублищина) Дисненского уезда

Виленской губернии» (Поташенко 2006: 364). Необходимо заметить, что в самом источнике в качестве предположительной даты строительства Кублищенского храма назван весь XVII в., а не его конец: «Молельня в казенной дер. Кублишне. Престола нет; молельня именуется св. Троицкою. Построена в XVII ст., вновь починена и покрыта соломой в 1859 г.» (ПКВГГ 1868: 386). В этой связи непонятными остаются причины «сужения» исследователем периода строительства храма. Вместе с тем, в качестве другой вероятной даты основания общины исследователь указывает и 1745 г. Но в этом случае он ссылается на другой источник — «Список старообрядческих общин 1930-е гг.» (далее — «Список...»). Сам этот источник еще более позднего происхождения. Сведения для него собрал Высший старообрядческий Совет в Польше (далее — ВСС) в 1930-е гг.<sup>1</sup> Ссылаясь на данные этого «Списка...», исследователь называет даты основания и ряда других старообрядческих общин на белорусских землях. Так, в качестве ранних он указывает приходы в д. Апидамы (1700 г.) и Кукляны (1700 г.) в Постапском районе, г. Друя (1693 г.), д. Лавники (1705 г.) и д. Кирилино (1706 г.) в Браславском районе (Поташенко 2006: 145, 364–365). Вместе с тем, Г. Поташенко отмечает, что пока не найдено более достоверных документов об основании приходов (храмов) староверов в северо-западной части ВКЛ, в особенности на белорусских землях (Поташенко 2006: 364). А что касается периода 1710–1750-е гг., то он еще более «пустой». По его словам, пока не найдено данных об основании новых приходов в 1710–1750-е гг. на белорусских землях (Поташенко 2006: 401).

Как и белорусский исследователь А. А. Горбацкий, Г. Поташенко также упоминает факт благословления старообрядческого храма в 1764 г. в Видзах (современный Браславский район). В этом случае он ссылается на сведения из «Дегуцкого летописца» (Поташенко 2006: 424–425). Этот приведенный исследователем факт выглядит тем более удивительно, ведь на основе сведений из «Списка...» ВСС община в Видзах была основана еще в 1680 г. (ANA: 318). В связи с таким выбором даты основания Видзского храма в пользу сведений из «Дегуцкого летописца» возникает закономерный вопрос о его доверии к сведениям ВСС. Ведь исследователь игнорирует их при определении даты основания Видзской общины, не указывая на то причин.

Кроме вышеупомянутых дат основания старообрядческих приходов (храмов) в северо-западных белорусских землях Г. Поташенко еще несколько раз обращает свое внимание на вопросы поселения староверов в данном регионе. Так, исследователь отмечает, что «новые архивные материалы свидетельствуют о том, что в первой трети XVIII в. тысячи русских эмигрантов семьями и отдельными группами уходили не только в восточную часть ВкЛ (нынешняя Белоруссия), но и в северо-западную ее часть (территория нынешней Литвы и западной Белоруссии)» (Поташенко 2006: 151). Однако никаких примеров переселения староверов на западнобелорусские земли исследователь не привел. Также он отмечает, что «русские эмигранты жили как на востоке и северо-востоке ВкЛ — в Минском и Полоцком воеводствах, в Гродно, так и на западе страны — в Виленском (Вильнюсском), Троцком (Тракайском), Ковенском (Каунасском) воеводствах и в Жмудском (Жемайтском) старостве» (Поташенко 2006: 151). При этом исследователь ссылается на ряд документов, опублико-

<sup>1</sup> По сведениям Г. Поташенко, этот источник хранится в архиве Высшего Совета Древлеправославной поморской церкви Литвы (Поташенко 2006: 15). Такой же «Список старообрядческих общин», составленный ВСС в 1930-х гг., хранится в Архиве новых актов в Варшаве (Archiwum Akt Nowych) (ANA. Zesp.14. Syg. 1270. S. 318–322). Именно последний использован в данной работе.

ванных в качестве приложений к его работе. Однако в представленных документах никакого упоминания о проживании или нахождении староверов на современных белорусских землях в конце XVII — первой половине XVIII в. нет. Никаких иных пояснений относительно этих утверждений Г. Поташенко не приводит.

Еще в одном месте монографии Г. Поташенко снова повторяет выше приведенный тезис, правда в немного другом варианте: «Новые архивные материалы свидетельствуют о том, что в первой трети XVIII в. тысячи русских эмигрантов жили как на востоке и северо-востоке ВкЛ (ныне центральная и восточная часть Белоруссии), — в Речицком повете Минского воеводства, Дисненском повете Полоцкого воеводства, в Гродно, так и на западе и северо-западе страны (территория нынешней Литвы и западной Белоруссии) — в Браславском и Поставском поветах Виленского воеводства» (Поташенко 2006: 268). В этом случае исследователь снова ссылается на уже выше упомянутые приложения. Если же вопрос относительно поселения староверов в этот период в Речицком повете не стоит (он довольно подробно рассмотрен и решен в исторической науке, см.: (Аўсейчык 2021b), то с их поселением в границах других регионов Беларуси (Гродно, Дисненский, Поставский, Браславский поветы) существуют вопросы.

В отдельной работе Г. Поташенко (Поташенко 2000) при характеристике все того же сюжета находим более точную ссылку на источники, хранящиеся в Российском Государственном архиве древних актов<sup>1</sup>. Однако в данных документах не указывалось конфессиональная принадлежность русских переселенцев. Безусловно, значимую часть среди них могли составлять старообрядцы. Но, как следует из анализа источников, переселение коснулось и большого числа православного русского населения. В этой ситуации смущает и факт отнесения литовским исследователем к ранним центрам староверия города Гродно, в котором старообрядцев и по более поздним периодам XVII – XIX вв. вообще не фиксировалось. По этим причинам вряд ли можно считать вышеупомянутые источники в качестве надежного свидетельства поселения старообрядцев на белорусских землях.

Таким образом, вышеприведенный анализ публикаций о ранней истории старообрядчества на северо-западных белорусских землях позволяет сделать несколько выводов. Во-первых, в научных исследованиях фактов поселения староверов в регионе во второй половине XVII — первой половине XVIII в. было опубликовано очень мало. Во-вторых, в основном мы имеем дело не с самими подтвержденными фактами проживания старообрядческого населения в регионе в рассматриваемый период, а чаще с допущениями исследователей. Эти допущения, как правило, основаны на анализе материалов из соседних литовских и латвийских земель или построены на поздних источниках. Но, в свою очередь, результаты вышерассмотренных работ создали нерушимый базис для последующих исследований по ранней истории старообрядчества на северо-западных белорусских землях. Последующие ученые принимали допущения этих авторов и транслировали в своих публикациях. Так, опубликованные в монографии Г. Поташенко даты основания ряда старообрядческих общин (храмов) на западнобелорусских землях в конце XVII — начале XVIII в. в последующем довольно широко стали тиражироваться как в научных, так и в научно-популярных публикациях. Например, в работе С. Пастушевского эти даты принимаются как целиком подтвержденные факты (Pastuszewski 2015: 165). А исследова-

<sup>1</sup> Представлена ссылка: РГАДА, Ф. 248, оп. 7, д. 397, л. 1171-1190 об.

тель С. Аношко в работе, посвященной старообрядцам на белорусских землях Речи Посполитой в XVII–XVIII вв., повторяет за А. А. Горбацким вышерассмотренный спорный тезис о поселении староверов после смерти Феодосия Васильева на территории Литвы и Беларуси: «Смерть лидера федосеевцев стала причиной возвращения группы его последователей на территории Великого княжества Литовского, в основном на территории современных Беларуси и Литвы. Центрами эмиграции этой ветви старообрядчества в начале XVIII века стали Браслав, Видзы, Зарасай, Вилькомир, Свенцяны» (Anoszko 2020: 103, перевод В. О.).

### Анализ опубликованных данных

Если не принимать во внимание факты поселения староверов во второй половине XVII — первой половины XVIII в. на соседних с северо-западным белорусским регионом землях (южная Псковщина, юго-восточная Латвия и восточная Литва), то из всего комплекса опубликованных фактов останутся только даты основания ряда приходов (храмов), впервые приведенные в работе Г. Поташенко. Помимо них наиболее же ранним упоминанием о старообрядческих поселениях в регионе будут только сведения середины XVIII в. Информация этого времени о местах проживания староверов в регионе содержится в одном интересном документе под названием «Реестр <...> сколько именно в Польше и за какими владельцами живут в подданстве оставшие от высылки в Россию беглые великороссийские люди, и в каких слободах, сколько дворов осталось». Этот источник был составлен в 1760-х гг. российскими чиновниками. Его текст опубликовал М. И. Лилеев в работе «Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв.» (Лилеев 1895: 131–132). В нем упомянуты 13 населенных пунктов в Браславском повете (имеется в виду только те, которые входят в современные границы Беларуси), насчитывающие 119 старообрядческих дворов. В современный период все эти населенные пункты размещены на территории Друевского сельсовета Браславского района и Перебродского сельсовета Миорскаго района. Надо отметить, что этот регион и в последующие периоды являлся местом компактного проживания староверов.

Обратимся к анализу достоверности дат основания старообрядческих приходов (храмов) в регионе, которые были приведены в работе Г. Поташенко. Как уже было отмечено выше, основным источником для определения дат основания первых приходов (храмов) в северо-западной Беларуси служит «Список старообрядческих общин 1930-е гг.». К достоверности его сведений есть много вопросов. Сам источник был составлен только в 1930-х гг. ВСС в Польше, при этом не известно на основе каких данных. Анализируя другие документы ВСС, которые содержат факты о ранней истории старообрядчества на территории региона<sup>1</sup>, приходим к выводу, что они довольно поверхностные, краткие и мало информативные. Поэтому возникает закономерный вопрос относительно наличия в этом «Списке...» настолько конкретных дат. Можно допустить, что эти данные происходят из самих общин или из более достоверных источников. Попробуем их проанализировать.

Опираясь на данные «Списка...», Г. Поташенко публикует следующие даты основания старообрядческих приходов (храмов): Друя — 1693 г., Апидамы — 1700 г.,

<sup>1</sup> В ходе исследования был проанализирован значительный объем документов ВСС межвоенного периода, которые хранятся в Архиве новых актов в Варшаве (ANA. Zesp. 14. Syg. 1270, 1271) и Литовском центральном государственном архиве (LCVA. Ф. 1681).

Лавники — 1705 г., Кирилино — 1706 г. (Поташенко 2006: 364–365). Также как одну из ранних он упоминает общину в д. Кукляны Поставского района (1700 г.) (Поташенко 2006: 364). Однако в тексте монографии автор не пояснил откуда взялась эта дата. При этом он также приводит и другую дату (1853 г.). В действительности же община в Куклянах была создана только в середине XIX в. в результате отделения от соседней Апидамской, о чем свидетельствуют архивные источники. «Список ...» ВСС также относит возникновение общины в Куклянах к середине XIX в. В качестве даты основания общины в нем упомянут 1853 г., а постройки храма — 1858 г. (АНА: 320). В материалах самой общины межвоенного периода первоначальная постройка храма также относилась к середине XIX в. (1858 г.) (LCVA. F.1681. Ар. 1. В. 350. Л. 38).

В «Списке...», который хранится в собраниях Архива новых актов в Варшаве, основание общины в Друе относится к 1620 г. (АНА: 318). В свою очередь Г. Поташенко указывает другую дату — 1693 г. Неизвестно по какой причине данные в этих двух списках отличаются (остальные даты те же). Но 1620 г., разумеется, не может восприниматься как дата основания общины. В документе обозначена еще одна община, дата основания которой приходится на конец XVII в. Эта община в Видзах (Браславский район), годом основания которой указан 1680 г. (АНА: 318). Но, в свою очередь, Г. Поташенко не приводит ее. Исследователь, как и А. А. Горбачкий, считает датой основания этого прихода 1764 г. (исходя из даты благословения храма, указанной в «Дегуцком летописце»).

При этом надо отметить, что в ряде других источников встречаются сведения о довольно раннем основании старообрядческой общины в Видзах. Но все они «позднего» происхождения. Так, при регистрации общины в г. Видзы в 1940-е гг. верующие-староверы в своем заявлении указали, что община действует с самого начала XVIII в., охарактеризовали ее «как непрерывно действующую с 1700 года в гор. Видзы <...> под названием Успенская Видзская старообрядческая община» (ГАВО. Ф. 1439. Оп. 3. Д. 136. Л. 1).

К подобным ранним датам, которые встречаются в документах старообрядческих общин середины XX в., стоит отнестись настороженно. Дело в том, что дата 1700 г. довольно популярная для определения начала истории отдельных общин в регионе и является в известной степени мифической. Дата 1700 г. как начало деятельности общины в д. Апидамы (Поставский район) упоминается в ряде источников 1920–1940-х гг., которые происходят из среды самих староверов. Так, в заявлении Уполномоченному Совету по делам религиозных культов от верующих Апидамской общины в 1948 г. было указано следующее: «просим зарегистрировать нашу общину, как непрерывно действующую с 1700 года» (ГАВО. Ф. 1439. Оп. 3. Д. 150. Л. 1). Похожая формула и даже такая же дата фигурируют в документах середины XX в. и других старообрядческих общин. Иногда использовалась и более поздняя дата, но также «круглая», например, 1800 г. Так, в похожем заявлении в адрес Уполномоченного Совета по делам религиозных культов прихожане Кирилинской общины (Браславский район) просили зарегистрировать ее как «непрерывно действующую с 1800 года в деревне Кирилино <...> под названием Кирилинская старообрядческая община» (ГАВО. Ф. 1439. Оп. 3. Д. 141. Л. 1). В свою очередь, исходя из данных «Списка...» ВСС, Кирилинская община должна быть основана почти на столетие раньше от указанной в заявлении даты.



В документах межвоенного периода, которые происходят из Видзской старообрядческой общины, встречаются разные даты ее основания и постройки храма. Так, в Реестре Видзской общины (составлен общиной в 1926 г.) в качестве периода ее образования указано «od dawnnych lat» (LCVA. F.1681. Ар. 1. В. 43. L. 42). Однако в регистрационной карточке общины (составлена общиной в 1928 г.) в качестве даты основания вообще указан 1663 г. (LCVA. F.1681. Ар. 1. В. 43. L. 100. L.102).

По результатам анализа источников (в первую очередь, документов делопроизводства и хозяйственно-экономического характера, инвентарей имений, материалов судопроизводства и т.д.) необходимо констатировать, что достоверных сведений о поселении староверов в Видзах и округе до середины XVIII в. не выявлено. На такое же обстоятельство обращал внимание еще в 1930 г. О. Хедеман. Анализируя данные инвентаря Видз с округой за 1731 г. ему не удалось выделить тут старообрядческое население (по его мнению, только два человека из всех жителей вероятно могли быть отнесены к староверам) (Hedeman 1930: 282). В свою очередь, достоверные сведения о проживании в регионе старообрядческого населения относятся ко второй половине XVIII в. Так, согласно данным инвентаря имения Видзы Ловчинские от 1780 г. староверы (упомянуты как «Moskale») проживали в застенках Датишки, Любишки, Заблотишки (LVIA. F. 46. Ар. 1. В. 9. L. 979–981). А в материалах «Визитации Браславского деканата 1782–1783 гг.» также упоминаются староверы в этой местности. На страницах текста встречаются упоминания о проживании староверов в Видзском приходе Браславского деканата. Но, как свидетельствуют эти документы, в этот период молитвенного дома у них не было: «Там также проживают русские, но у них нет своих молитвенных домов» (Breslaujos 2008: 58, перевод В. О.).

Выявленные данные о постройке староверами храма в Видзах относятся к еще более позднему периоду. О наличии старообрядческого храма в Видзах в начале XIX в. упоминают несколько источников. Исследователь начала XX в. А. Станкевич, ссылаясь на архивные сведения, высказал мнение о строительстве старообрядческой моленной в Видзах еще до 1800 г. Он сделал такой вывод на основе данных, взятых из прошения староверов к генерал-губернатору, датированное концом 1830-х гг. В нем видзские староверы указывали, что их храм был построен еще до 1800 г. (Станкевич 1909: IV).

Разбирая архивные материалы встречаем интересные документы 1820-х гг., которые происходят из среды видзских староверов. В них содержатся некоторые данные о времени строительства старообрядческого храма в городе. Так, в одном из прошений староверов Видз о распечатывании моленной отмечалась, что «она построена еще в 1800 году с дозволения бывшего гражданского губернатора Фризеля» (НИАБ. Ф. 136. Оп.1. Д. 7963. Л. 15). Правда, в следующем своем прошении, чуть более поздним, дату строительства несколько изменили: «часовня построена еще в 1798 году в дозволение бывшего Виленского гражданского губернатора Ф. Фризеля» (НИАБ. Ф. 136. Оп.1. Д. 7963. Л. 65 об). А в третьем прошении староверов Видз год постройки храма еще более состарили: «часовня построена в 1780 года в дозволении бывшего Виленского гражданского губернатора Господина Фризеля» (НИАБ. Ф. 136. Оп.1. Д. 7963. Л. 66 об). Исходя из того факта, что Иван Григорьевич Фризель (Иоганн Фридрих Фризель) являлся гражданским губернатором Литовской губернии с 1799 г. по 1801 г., то 1780 г. и 1798 г. как даты постройки выглядят менее убедительными. Таким образом, на основе имеющихся материалов можно высказать мнение о строительстве старообрядческой моленной в Видзах только около 1800 г.

Обратимся и к другим старообрядческим общинам региона, даты основания которых относятся к самому началу XVIII в. В качестве такой рассмотрим Апидамскую общину (современный Поставский район), датой основания которой считается 1700 г. Эта дата упоминается в «Списке...», она же указывается и в заявлении верующих 1940-х гг. (см. выше). Однако появляются вопросы относительно достоверности этой даты. Все эти упоминания относятся приблизительно к одному и тому же времени (1920–1940-е гг.). Кроме того, в документах общины межвоенного периода эта дата прописана немного в другом значении. Так, в регистрационной карточке, которую подготовила община в 1928 г., в графе «data powstania gminy» указана следующее: «z roku 1626». А в графе «data uznania gminy przez władze państwowe» приведена такая информация: «Przez władze Rosyjskie uznana w roku 1700», а «przez władze Rzeczypospolitej Polskiej uznana w roku 02/09/1926» (LCVA. F. 1681. Ар. 1. В. 171. L. 14). Безусловно, дата в 1626 г. даже не рассматривается как соответствующая. Но обращает на себя внимание тот факт, что эта дата равно на три столетия старше даты утверждения польскими гражданскими властями (похожие состаривания старообрядческих общин региона на 100 или 200 лет мы будем видеть и в других документах межвоенного периода). К тому же понятно, что в 1700 г. община не могла быть утверждена российскими властями (эти земли были включены в состав Российской империи только в конце XVIII в.).

Обращает на себя внимание и дата основания Лавницкой общины. Так, в качестве даты ее утверждения в «Списке...» указан 1705 г. (см. выше). Но в документах самой общины (в регистрационной карточке 1928 г.) в качестве даты образования указан 1905 г. (LCVA. F. 1681. Ар. 1. В. 45. L. 24). Как и в случае с Апидамской общиной наблюдается очень подозрительное расхождение (в данном случае равно на 200 лет) в документах межвоенного времени между датой утверждения польскими гражданскими властями и датой появления общины, которая содержится в «Списке...» ВСС. Вместе с тем, источники свидетельствуют об оформлении этой общины лишь в начале XX в. в результате отделения от Буловишской (совр. Браславский район). Так, в одном из описаний того времени указывались следующие причины разделения: «В нравственном и духовном отношении жители д. Буловишки стоят выше, чем жители соседних старообрядческих деревень. Здесь уже давно существует молитвенный дом и все старообрядцы окрестных деревень составляли прежде один церковный приход. Но недавно старообрядцы нашей деревни согласились принять и вести метрические книги и составить одну общину. Это не понравилось остальным старообрядцам, которые отделились от Буловишского прихода и составили новый приход, построив молитвенный дом особо в д. Лавниках. Прихожане нового молитвенного дома по-прежнему считают большим грехом записывать новорожденных детей в метрические книги, нанося это большим отступлением от старой веры» (цитируется по: *Павет* 2003: 6–7).

Такая же ситуация характерна и в случае с Кирилинской общиной. Ее, датой основания, согласно «Списка...» ВСС, является 1706 г. В регистрационной карточке, составленной общиной в 1928 г., в качестве даты основания указан 1906 г., а под датой утверждения общины правительством (российским) — 19 мая 1908 г. (LCVA. F. 1681. Ар. 1. В. 468. L. 31). Никаких других дат в делопроизводстве Кирилинской и Лавницкой общин не выявлено, а поэтому расхождения в датах их основания выглядят подозрительными. В «Списке...» ВСС они равно на 200 лет отличаются от тех дат, которые были указаны самими общинами. Приведенные «расхождения» не единичны. Так, в «Списке...» ВСС в качестве даты образования общины в д. Лучай

(Поставский район) указан 1826 г. (ANA. Zesp.14. Syg.1270. S. 321). А в регистрационной карточке, предоставленной общиной в ВСС в 1928 г., в качестве даты образования указан 1926 г. (LCVA. F. 1681. Ар. 1. В. 30. L. 24). В свою очередь, старообрядческая община в д. Лучай образовалась лишь в начале XX в. (Аўсейчык 2021а: 60) и была утверждена польскими властями в 1926 г. Поэтому более ранняя дата в «Списке...» ВСС очевидно ошибочная.

Таким образом, анализируя даты основания Апидамской, Лавницкой и Кирилинской общин, приведенные в «Списке...» ВСС, наблюдаем их подозрительное расхождение с другими источниками (равно на 200 и 300 лет). А, добавляя к этому ряду очевидный пример «состаривания» Лучайской общины (равно на 100 лет), можем допустить умышленное искажение данных в «Списке...» ВСС.

Сложной остается задача определения даты основания Кублищенской общины (современный Миорский район), которая является одним из важнейших центров старообрядчества в северо-западной Беларуси. Про сомнительный характер определения даты основания общины, предложенный Г. Поташенко (конец XVII в.), уже было отмечено выше. В свою очередь, согласно «Списку...» ВСС, община была образована в 1745 г. (ANA. Zesp.14. Syg. 1270. S. 319). Но в материалах 1920-х и 1940-х гг., которые происходят из самой общины, встречаются и другие варианты. При регистрации общины в послевоенное время прихожане охарактеризовали ее «как непрерывно действующую с 1735 г. по настоящее время» (ГАВО. Ф. 1439. Оп. 3. Д. 137. Л. 1). В свою очередь духовный наставник Кублищенской церкви в 1925 г. писал, что «Кублищенский приход существует более двести лет, но лет сорок (40) в зад из него образовалось 7 приходов» (LCVA. F. 1681. Ар. 1. В. 8. L. 2). А в карте регистрации Кублищенской общины, составленной в 1926 г., в качестве времени ее образования указаны две даты — 1849 г. и 1901 г. (LCVA. F. 1681. Ар. 1. В. 8. L. 1. 20). Как видно из вышеприведенных материалов, в источниках содержатся совершенно разные даты предположительного основания старообрядческой общины в д. Кублищино Миорского района. Но, вместе с тем, ни одна из этих дат не подкрепляется другими источниками. Более того, все они происходят из документов, созданных в позднее время (преимущественно в 1920–1940-х гг.). Поэтому выбрать из них какую-то одну дату не представляется возможным. Анализ же опубликованных и архивных материалов позволяет утверждать о наличии старообрядческого населения в регионе только в середине XVIII в. Более ранние свидетельства их здесь проживания пока не выявлены.

Таким образом, проанализировав опубликованные исследования по истории старообрядчества на северо-западных белорусских землях во второй половине XVII — первой половине XVIII в., приходим к следующим выводам. Во-первых, в исторических работах не опубликовано фактов проживания старообрядческого населения в регионе в рассматриваемый период, которые были бы подтверждены достоверными источниками. Несмотря на то, что во всем комплексе опубликованных исследований имеется совсем малое количество таких фактов, почти все они подкреплены лишь поздними источниками (XIX–XX вв.). В остальных же случаях мы имеем дело с допущениями и аналогиями исследователей, которые исходят из соседних регионов (юго-восточной Латвии, восточной Литвы и южной Псковщины). Во-вторых, даты образования ряда старообрядческих общин в конце XVII — начале XVIII в., которые в широкий научный дискурс ввел Г. Поташенко, при проверке и анализе оказались абсолютно не аргументированными. Более того, подозрительное расхождение этих

дат (равно на 100, 200 и 300 лет) с другими источниками подталкивает к мысли об их умышленном искажении («состаривании»).

Подытоживая вышесказанное отметим, что целью данной статьи не был детальный анализ расселения староверов в регионе в ранний период. В работе была принята лишь попытка анализа состояния изучения проблемы. Поэтому ни в коей мере не следует рассматривать представленные изыскания для отрицания существования старообрядческих поселений в конце XVII — первой половине XVIII в. в северо-западном регионе Беларуси. Приходим лишь к выводу, что в научной литературе эта проблематика остается неразработанной. И поэтому на сегодняшний день не решенным остается ряд конкретных вопросов. Так, не выявлены места первоначального поселения староверов в регионе, представлена хронология их заселения, не предпринята попытка анализа интенсивности миграции, а также подсчета количества пришлого населения. Эти направления еще ждут своего исследователя.

### Источники и материалы

- ГАВО — Государственный архив Витебской области (ГАВО). Ф. 1439. Оп. 3. Д. 136, 137, 141, 150.  
НИАБ — Национальный исторический архив Беларуси. НИАБ. Ф. 136. Оп.1. Д. 7963.  
ANA — Archiwum Akt Nowych (ANA). Zesp.14. Syg. 1270. S. 318–322.  
LVIA — Lietuvos valstybės istorijos archyvas. F. 46. Ap.1. B. 9. L. 979–981.  
LCVA — Lietuvos centrinis valstybės archyvas (LCVA). F.1681. Ap. 1. B. 8, 30, 45, 171, 350, 468.  
*Волков* 1866 — *Волков В. И.* Сведения о начале, распространении и разделении раскола и о расколе в Витебской губернии. Витебск: Тип. Губернского правления, 1866. 21+85 с.  
*Лилеев* 1895 — *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. Вып. 1. [2]. XII. 596 с.  
ПКВГГ 1868 — Памятная книжка Виленского генерал-губернаторства на 1868 год / под ред. А. М. Сементовского. 1868. I [1]. IV. 499 с. [10] л. ил., карт.: ил., табл.  
*Станкевич* 1909 — *Станкевич А.* Очерк возникновения русских поселений на Литве. — Вильна: Губернская типография, 1909. [2], 140 с.  
*Хронограф* 2011 — *Хронограф Литовский*, сиречь *Летописец степенный древлеправославного христианства* / Подг. Н. Морозовой и Г. Поташенко. Вильнюс: Вильнюсский университет, 2011. 329 с.  
*Breslaujos* 2008 — *Breslaujos dekanato vizitacija 1782–1783 m., atlikta Vilniaus vyskupo Ignoto Jokūbo Masalskio parėdymu / Firkovičius, Romualdas, parengė [edt].* Vilnius: Katalikų akademija, 2008. XI. 464 p.  
*Павет* 2003 — *Павет.* Выданне краязнаўцаў Браслаўшчыны. Люты 2003 г. № 2(15). С. 6–7.

### Научная литература

- Аўсейчык У. Я.* Рассяленне і дэмаграфічная характарыстыка старавераў паўночна-заходняй Беларусі ў другой палове XIX — пачатку XX ст. // *Вестник Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы.* Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія. 2021a. Том 13. № 1. С. 57–67.  
*Аўсейчык У. Я.* Стараверы паўднёва-ўсходняй Беларусі: гістарыяграфія і сучасны стан даследаванняў // *Вестник ПГУ. Серия А. Гуманитарные науки. Исторические науки.* 2021b. № 1. С. 136–146.  
*Горбацкий А. А.* Старообрядчество на белорусских землях. Брест: БрГУ, 2004. 305 с.  
*Заварина А. А.* Русское население восточной Латвии во второй половине XIX — начале XX века: Историко-этнографический очерк. Рига: Зинатне, 1986. 246 с.  
*Морозова Н.* Староверы глазами представителей других христианских конфессий Речи Посполитой: иезуит Ян Алоизий Кулеша // *Slavistica Vilnensis.* 2020. Vol. 65(2). P. 54–64.  
<https://doi.org/10.15388/SlavViln.2020.65%282%29.47>

- Овсейчик В. Е. Из истории изучения старообрядчества северо-западной Беларуси: обзор литературы (вторая половина XVIII в. — 1980 гг.) // *Slavistica Vilnensis*. 2022. Vol. 67(2). P. 141–149.
- Овсейчик В. Е. Из истории изучения старообрядчества северо-западной Беларуси: обзор литературы (современный этап) // *Slavistica Vilnensis*. 2023. Vol. 68(1). P. 102–115. [https://doi.org/10.15388/SlavViln.2023.68\(1\).98](https://doi.org/10.15388/SlavViln.2023.68(1).98)
- Овсейчик В. Е. Старообрядцы северной Беларуси в середине XIX в.: расселение и численность // *Этнография*. 2024. № 1(23). С. 169–188. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-1\(23\)-169-188](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-1(23)-169-188)
- Подмазов А. А. Старообрядчество в Латвии. Рига: Лиесма, 1970. 111 с.
- Потащенко Г. Эмиграция старообрядцев в Великое княжество Литовское: 1700–1760 // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы V науч.-практ. конф., г. Москва, 20–21 нояб. 2000 г.; Ред. Осипов В. И., Соколова Е. И. Боровск, 2000. С. 76–86.
- Потащенко Г. Староверие в Литве: Вторая половина XVII — начало XIX вв. Исследования, документы, материалы. Вильнюс: Aidai, 2006. 543 с.
- Сивицкене М. Из истории русского старожильского населения Литвы // *Slavistica Vilnensis*. 1997. Vol. 46(2). С. 153–164.
- Anoszko S. Staroobrzędowcy na białoruskich ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVII–XVIII stuleciu // *NURT SVD: półrocznik misjologiczno-religioznawczy*. 2020. V. 1. P. 93–111.
- Hedeman O. Historia powiatu Brasławskiego. Wilno: Polska Druk. Nakładowa «Lux», 1930. 434 p.
- Iwaniec E. Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977. 295 p.
- Pastuszewski S. Staroobrzędowcy na ziemiach białoruskich // *Roczniki Białkopodlaski*. 2015. V. XXIII. P. 159–207.

## References

- Anoszko, S. 2020. Staroobrzędowcy na białoruskich ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVII–XVIII stuleciu [Old Believers in the Belorussian Lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> Centuries]. *NURT SVD: półrocznik misjologiczno-religioznawczy* 1: 93–111.
- Auseichyk, U. 2021a. Rassialenne i demagrafichnaia kharaktarystyka staraveraŭ paŭnochna-zakhodniai Belarusi ŭ drugoi palove XIX — pachatku XX st. [Settlement and Demographic Characteristics of the Old Believers of Northwestern Belarus in the Second Half of the 19<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> Centuries]. *Vesnik Grodzenskaga dziaŭshaŭnaga ŭniversiteta imia Ianki Kupaly. Seriya 1. Gistoryia i arkhealogiia. Filasofiiia. Palitalogiia* 13 (1): 57–67.
- Auseichyk, U. 2021b. Staravery paŭdneva-ŭskhodniai Belarusi: gistoryiagrafiia i suchasny stan dasledavanniaŭ [Old Beliefs of Southeastern Belarus: Historiography and Current State of Research]. *Vestnik PGU. Seriya A. Gumanitarnye nauki. Istoricheskie nauki* 1: 136–146.
- Gorbatskii, A. A. 2004. *Staroobriadchestvo na belorusskikh zemliakh* [Old Believers in the Belorussian lands]. Brest: Brest Derzhavnii Universitet. 305 p.
- Hedeman, O. 1930. *Historja powiatu Brasławskiego* [History of the Braslav District]. Wilno: Polska Druk. Nakładowa «Lux». 434 p.
- Iwaniec, E. 1977. *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.* [From the History of Old Believers in Poland in the 17<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries]. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 295 p.
- Morozova, N. 2020. Starovery glazami predstavitelei drugikh khristianskikh konfessii Rechi Pospolitoi: iezuit Ian Aloizii Kulesha [Old Believers through the Eyes of Other Christian Denominations within the Polish-Lithuanian Commonwealth: Jesuit Jan Aloysius Kulesha]. *Slavistica Vilnensis* 65(2): 54–64. <https://doi.org/10.15388/SlavViln.2020.65%282%29.47>
- Ovseichik, V. E. 2022. Iz istorii izucheniia staroobriadchestva severo-zapadnoi Belarusi: obzor literatury (vtoraiia polovina XVIII v.–1980 gg.) [From the History of the Study of Old Believers in Northwestern Belarus: A Review of the Literature (Second Half of the 18<sup>th</sup> Century–1980)]. *Slavistica Vilnensis* 67(2): 141–149.

- Ovseichik, V. E. 2023. Iz istorii izucheniiia staroobriadchestva severo-zapadnoi Belarusi: obzor literatury (sovremennyi etap) [From the History of the Study of Old Believers in Northwestern Belarus: Review of the Literature (Current Stage)]. *Slavistica Vilnensis* 68(1): 102–115. [https://doi.org/10.15388/SlavViln.2023.68\(1\).98](https://doi.org/10.15388/SlavViln.2023.68(1).98)
- Ovseichik, V. E. 2024. Staroobriadtsy severnoi Belarusi v seredine XIX v.: rasselenie i chislennost' [Old Believers of Northern Belarus in the Middle of the 19<sup>th</sup> Century: Settlement and Numbers]. *Etnografiia* 1(23): 169–188. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-1\(23\)-169-188](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-1(23)-169-188)
- Pastuszewski, S. 2015. Staroobrzędowcy na ziemiach białoruskich [Old Believers on Belarussian Lands]. *Roczniki Białskopodlaski* XXIII: 159–207.
- Podmazov, A. A. 1970. *Staroobriadchestvo v Latvii* [Old Believers in Latvia]. Riga: Liesma: 111 p.
- Potashenko, G. 2000. Emigraciya staroobryadcev v Velikoe knyazhestvo Litovskoe: 1700–1760 [Emigration of Old Believers to the Grand Duchy of Lithuania: 1700–1760]. *Staroobryadchestvo: istoriya, kul'tura, sovremennost': Materialy V nauch.-prakt. konf., g. Moskva, 20-21 noyab. 2000 g.* Ed by V. I. Osipov, E. I. Sokolova. Borovsk. 76–86.
- Potashenko, G., 2006. *Staroverie v Litve: vtoraiia polovina XVII — nachalo XIX vv. Issledovaniia, dokumenty i materialy* [Old Belief in Lithuania: Second Half of the 17<sup>th</sup> — early 19<sup>th</sup> Centuries. Research, Documents, Materials]. Vilnius: Aidai. 543 p.
- Sivitskene, M. 1997. Iz istorii russkogo starozhilcheskogo naseleniia Litvy [From the History of the Russian Old-Timer Population of Lithuania]. *Slavistica Vilnensis* 46(2): 153–164.
- Zavarina, A. A. 1986. *Russkoe naselenie vostochnoi Latvii vo vtoroi polovine XIX — nachale XX veka: Istoriko-etnograficheskii ocherk* [Russian Population of Eastern Latvia in the Second Half of the 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> Centuries: Historical and Ethnographic Essay]. Riga: Zinatne. 246 p.

## ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/353-368

Научная статья

© **В. В. Ростовцева, М. Л. Бутовская,  
А. А. Мезенцева, Н. Б. Дашиева**

### «ИНВЕРСНЫЙ» ПОЛОВОЙ ДИМОРФИЗМ ОТНОСИТЕЛЬНОЙ ШИРИНЫ ВЕРХНЕЙ ЧАСТИ ЛИЦА У БУРЯТ И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В СВЕТЕ НОВЫХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ДАННЫХ

*Популяционные различия в проявлении полового диморфизма формы лица человека активно рассматриваются в современной научной литературе. Одним из признаков формы лица, привлекающих внимание исследователей в контексте половых различий, а также механизмов полового отбора, является относительная ширина верхней части лица (fWHR), измеряемая как отношение скулового диаметра к верхней высоте лица. До недавнего времени половая изменчивость fWHR считалась однонаправленной (у мужчин значения выше, чем у женщин), что было показано в многочисленных работах, выполненных на современных живых представителях разных расовых групп. В ряде исследований значимых половых различий по этому признаку не обнаруживалось. Несмотря на широкий охват исследованных на сегодняшний день популяций во всем мире, этнические группы, населяющие территории Сибири и российского Дальнего Востока, до сих пор остаются практически не исследованными по половой изменчивости этого признака. В одной из недавних работ впервые в мире было обнаружено обратное направление половых различий по fWHR в популяции бурят, при котором женщины имели более высокие значения признака, чем мужчины. В этом исследовании fWHR измерялся по фотографиям, сделанным со стандартизацией положения головы во франкфуртской горизонтали. Такой*

**Ростовцева Виктория Викторовна** — к. б. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: [victoria.v.rostovtseva@gmail.com](mailto:victoria.v.rostovtseva@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1846-9865>

**Бутовская Марина Львовна** — член-корреспондент РАН, д. и. н., профессор, главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: [marina.butovskaya@gmail.com](mailto:marina.butovskaya@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5528-0519>

**Мезенцева Анна Александровна** — к. и. н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: [khatsenkova@yandex.ru](mailto:khatsenkova@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6149-8971>

**Дашиева Надежда Базаржаповна** — д. и. н., профессор, заведующий научно-исследовательской лабораторией истории и теории культуры, Восточно-Сибирский государственный институт культуры (Российская Федерация, 670031 Улан-Удэ, ул. Терешковой, д. 1). Эл. почта: [dashieva-n@yandex.ru](mailto:dashieva-n@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3652-2535>

\* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, грант № 23-18-00277.



метод позиционирования головы при фотосъемке практически не используется в западных работах, посвященных исследованию *fWHR*, а чаще всего используется естественное положение головы. В одном из недавних методических исследований было продемонстрировано, что позиционирование головы при фотосъемке оказывает существенное влияние на двумерную проекцию формы лица во фронтальной перспективе. При этом половые различия формы лица сильнее выражены при стандартизации положения головы во франкфуртской горизонтали. В настоящей работе мы воспроизвели результаты, выявившие обратное направление полового диморфизма по *fWHR* у бурят, на независимой выборке бурят того же возраста с использованием позиционирования головы как во франкфуртской горизонтали, так и в естественном положении. Результаты подтвердили ярко выраженный половой диморфизм *fWHR* бурят (средние значения у женщин выше, чем у мужчин) в обоих вариантах ориентации головы при фотосъемке. В работе также обсуждаются методические аспекты, связанные с определением признака *fWHR*.

**Ключевые слова:** половой диморфизм, половые различия, форма лица, буряты, относительная ширина лица, верхнелицевой указатель, популяционные различия

**Ссылка при цитировании:** Ростовцева В. В., Бутовская М. Л., Мезентцева А. А., Дашиева Н. Б. «Инверсный» половой диморфизм относительной ширины верхней части лица у бурят и его интерпретация в свете новых методологических данных // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 353–368.

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/353-368

Original Article

© Victoria Rostovtseva, Marina Butovskaya,  
Anna Mezentseva, Nadezhda Dashieva

## «INVERSED» SEXUAL DIMORPHISM OF THE UPPER FACIAL WIDTH TO HEIGHT RATIO IN BURYATS AND ITS INTERPRETATION IN LIGHT OF NEW METHODOLOGICAL EVIDENCE

*Population differences in sexual dimorphism of human facial shape are widely studied in modern scientific literature. One of the facial features that attracts the attention of researchers in the context of sexual differences, as well as mechanisms of sexual selection, is the upper facial width-to-height ratio (fWHR), measured as the ratio of the bizygomatic diameter to the upper height of the face. Until recently, sexual variability of fWHR was considered unidirectional (in men, the values are higher than in women), which was shown in numerous studies performed on modern living representatives of different racial groups. In a number of studies, significant sex differences in this trait were not found. Despite the wide coverage of populations studied to date throughout the world, indigenous groups of Siberia and the Russian Far East still remain virtually unstudied in terms of sexual variability of this facial trait. In one of the recent works, for the first time, the opposite direction of sex differences in fWHR was discovered in the Buryat population, in which women had*

higher values of the trait than men. In this work, *fWHR* was measured using photographs taken with standardized head position in the Frankfurt horizontal plane. This method of head positioning during photo shooting is almost never used in Western studies of *fWHR*. Instead, the natural head position is most often used. One of the recent methodological studies demonstrated that head positioning during photo shooting has a considerable effect on the two-dimensional projection of the facial shape in frontal perspective. Sex differences in shape are more pronounced when the head position is standardized in the Frankfurt horizontal plane. In the present work, we reproduced the results that revealed the opposite direction of sexual dimorphism in *fWHR* in Buryats on an independent sample of Buryats of the same age using head positioning both in the Frankfurt horizontal and in the natural position. The results confirmed the significant sexual dimorphism of *fWHR* in Buryats (women have higher *fWHR* than men) in both variants of head orientation. The methodological aspects associated with the definition of the *fWHR* are also discussed.

**Keywords:** sexual dimorphism, sex differences, facial shape, Buryats, facial width-to-height ratio, *fWHR*, population differences

**Authors Info:** Rostovtseva, Victoria V. — Ph.D., Senior Research Scientist, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [victoria.v.rostovtseva@gmail.com](mailto:victoria.v.rostovtseva@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1846-9865>

Butovskaya, Marina L. — Corresponding Member RAS, Ph.D., Dr. Habil., Professor, Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [marina.butovskaya@gmail.com](mailto:marina.butovskaya@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5528-0519>

Mezentseva, Anna A. — Ph.D., Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [khatsenkova@yandex.ru](mailto:khatsenkova@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6149-8971>

Dashieva, Nadezhda B. — Ph.D., Dr. Habil., Professor, Head of the Research Laboratory of History and Theory of Culture in the East Siberian State Institute of Culture, (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: [dashieva-n@yandex.ru](mailto:dashieva-n@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3652-2535>

**For citation:** Rostovtseva, V. V., M. L. Butovskaya, A. A. Mezentseva, and N. B. Dashieva. 2025. «Inversed» Sexual Dimorphism of the Upper Facial Width to Height Ratio in Buryats and Its Interpretation in Light of New Methodological Evidence. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 353–368.

**Funding:** The study was supported by the Russian Science Foundation, grant №. 23-18-00277.

## Введение

Популяционные различия в проявлении полового диморфизма человека широко рассматриваются в современной научной литературе. Несмотря на активные исследования факторов, влияющих на становление половых различий в форме лица в разных человеческих популяциях (Kleisner et al. 2021; Fiala et al. 2021; Mezentseva et al. 2024; Kleisner et al. 2024), современная наука еще далека от понимания механизмов

формирования наблюдаемого разнообразия. Одним из признаков формы лица, привлекающих внимание исследователей, является относительная ширина его верхней части. Этот показатель, известный в западной литературе как соотношение ширины к высоте лица (facial width-to-height ratio; fWHR), описывает отношение ширины лица в области скуловых дуг (скуловой диаметр) к его верхней высоте. Ширина измеряется как расстояние между наиболее выступающими точками скуловых дуг, а верхняя высота (по центральной вертикальной оси лица) имеет в литературе много вариантов измерений: верхняя ее граница может варьировать от уровня бровей вплоть до уровня зрачков, а нижняя — от уровня границы верхней губы до линии смыкания губ (см. обзор: *Hodges-Simeon et al.* 2021). Подробнее на методах измерения признака мы остановимся в разделе «Методы». В любом случае, чем выше значение fWHR, тем больше относительная ширина лица в области скуловых дуг. fWHR, как правило, измеряется на фронтальных фотопортретах или на трехмерных сканах лица живых людей (*Butovskaya et al.* 2022; *Geniole, McCormick* 2015; *Geniole et al.* 2015; *Hodges-Simeon et al.* 2021; *Kordsmeyer et al.* 2019; *Kramer* 2017; *Kramer et al.* 2012; *Lefevre et al.* 2012; *Lefevre et al.* 2013; *Robertson et al.* 2017; *Robertson, Kingsley* 2018; *Roosenboom et al.* 2018; *Rostovtseva et al.* 2021; *Stirrat, Perret* 2010; *Summersby et al.* 2022; *Tanikawa et al.* 2016; *Wen, Zheng* 2020). В российской антропологической традиции этот лицевой параметр получил наибольшее внимание в краниологических исследованиях, где инверсный его вариант известен как верхнелицевой указатель — отношение верхней высоты лица к скуловому диаметру (*Алексеев, Дебец* 1964). Заметим, однако, что при этом, верхнелицевой указатель не входил в стандартную программу измерений, проводимых на живых людях. Как следствие, в российской антропологической литературе оценка этого признака по многочисленным популяциям, исследованным в советское время, отсутствует.

До недавнего времени половая изменчивость fWHR считалась однонаправленной (у мужчин значения выше, чем у женщин) (см., например, мета-анализ на 32 популяциях разного расового происхождения: *Geniole et al.* 2015). Некоторые авторы полагали, что этот признак играл особую роль в процессе полового отбора у представителей рода *Homo* (*Weston et al.* 2007), или даже у высших приматов в целом (*Weston et al.* 2004). В ряде работ была показана связь этого признака с восприятием мужского лица в контексте просоциального поведения (для мужчин европеоидного происхождения) (*Kleisner et al.* 2013; *Stirrat, Perrett* 2010), а также в качестве сигнала агрессивности и доминирования у представителей как европеоидных, так и монголоидных (корейцы, китайцы) популяций (*Carré, McCormick* 2008; *Geniole, McCormick* 2015; *Geniole et al.* 2012, 2015; *Wen, Zheng* 2020). Однако часть работ, посвященных исследованию fWHR не находили значимых половых различий (*Geniole, McCormick* 2015; *Kramer et al.* 2012; *Lefevre et al.* 2012; *Robertson, Kingsley* 2018; *Robertson et al.* 2017; *Wen, Zheng* 2020; *Butovskaya et al.* 2022). Наконец, в одном из недавних исследований, проведенных среди представителей популяции бурят, впервые в мире было обнаружено противоположное направление полового диморфизма по данному признаку, при котором женщинам характерны более высокие значения fWHR, чем мужчинам (*Ростовцева* 2021; *Rostovtseva et al.* 2021).

Мы полагаем, что результат, полученный для бурят, представляет интерес не только с точки зрения популяционного разнообразия половых различий в форме лица, но и с точки зрения механизмов морфогенеза под действием половых гормонов (*Lefevre et al.*

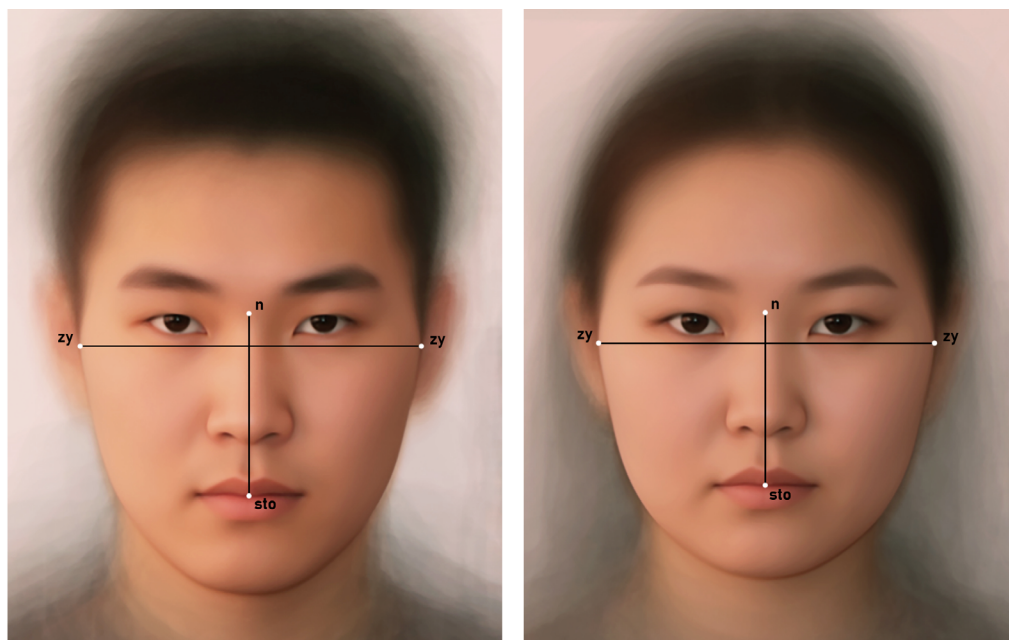


Рис. 1. Пример измерения относительной ширины верхней части лица (fWHR) по фотографии

Fig. 1. An example of measuring the upper facial width-to-height ratio (fWHR) from a photograph

2013; Rostovtseva et al. 2020). Не менее интересным на фоне существующей мировой литературы является и исследование связи fWHR с предрасположенностью к агрессивному поведению в популяции с инверсным половым диморфизмом по данному признаку.

Однако утверждение об обнаружении инверсии полового диморфизма требует веских доказательств. Работа, в которой были обнаружены нехарактерные половые различия по fWHR у бурят, проводилась на основе измерения этого признака по фронтальным фотографиям, сделанным при ориентации головы в позиции франкфуртской горизонтали (Ростовцева 2021; Rostovtseva et al. 2021). В одной из недавних работ, также выполненной на представителях популяции бурят, было показано, что позиционирование головы при фотосъемке (франкфуртская горизонталь, либо естественное положение головы) оказывает существенное влияние на двумерную проекцию формы лица (Мезенцева и др. 2024). Важным представляется тот факт, что при расположении головы во франкфуртской горизонтали заметно усиливаются как морфологические половые различия, так и связь формы лица с независимыми показателями (*ibid.*). В большинстве же современных западных работ, посвященных исследованиям fWHR, не используется позиционирование головы в соответствии с франкфуртской горизонталью. Вместо этого большинство авторов используют естественную позицию, при которой фотографирующий фокусируется на точке на уровне глаз объекта съемки и держит камеру в плоскости параллельной плоскости лица, а сам человек, которого снимают, держит голову так, как ему удобно (естественное положение головы) и смотрит прямо в объектив (Мезенцева и др. 2024; Cassi et al. 2016). То есть, вполне вероятно, что при таких методологических рекомендациях, получающих все большую популярность в настоящее время (фотопортретов, сняты в естественном положении головы), половые различия по fWHR могут стать незна-

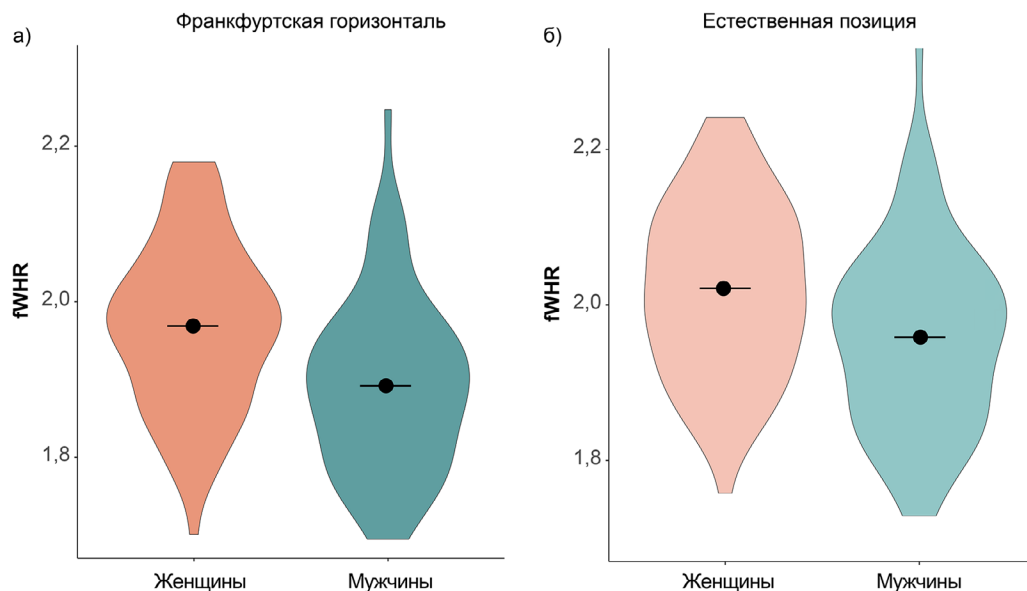


Рис. 2. Половые различия по fWHR в разных позициях головы при фотосъемке  
 Fig. 2. Sex differences in fWHR in different head positions during photo shooting

Примечание. На Рисунке 2 представлены распределения и средние значения относительной ширины верхней части лица (fWHR), определяемой как  $|zy-zy| / n-sto|$ , и измеренной на основе фотопортретов, сделанных в ориентации головы (а) во франкфуртской горизонтали и (б) в естественной позиции.

чимыми. Как уже отмечалось, в литературе описано множество популяций, для которых значимых различий по fWHR обнаружено не было.

Целью нашей работы является воспроизведение ранее выявленного полового диморфизма fWHR бурят (Ростовцева 2021; Rostovtseva et al. 2021) на независимой бурятской выборке того же возраста при использовании фотосъемки с позиционированием головы как в соответствии с франкфуртской горизонталью, так и при естественном положении головы.

## Методы

### Измерение относительной ширины верхней части лица (fWHR)

Относительная ширина верхней части лица (fWHR) определяется как отношение скулового диаметра ( $zygion-zygion$ ;  $zy-zy$ ) к верхней высоте лица. В литературе встречаются разные подходы к определению верхней высоты лица. В большинстве работ за верхнюю границу принимается центральная точка на линии нижнего края бровей (аппроксимация к *glabella*; *gl*), некоторые же авторы используют линию верхнего края верхнего века (аппроксимация к *nasion*; *n*) (см. обзор: Hodges-Simeon et al. 2021). Встречаются и такие работы, где за верхнюю границу верхней высоты лица принимается центральная точка на уровне линии зрачков (Robertson, Kingsley 2018; Robertson et al. 2017), но такое определение является скорее исключением. Нижняя граница верх-

ней высоты лица имеет в литературе два варианта определения. Большинство авторов используют в качестве нижней границы центральную точку верхнего контура верхней губы (*labiale superius*; *ls*), другие же определяют нижнюю границу как центральную точку на линии смыкания верхней и нижней губ (*stomion*; *sto*) (см. обзор: *Hodges-Simeon et al.* 2021). В ряде исследований используются сразу все варианты измерения fWHR (*Ростовцева* 2021; *Butovskaya et al.* 2022; *Hodges-Simeon et al.* 2021; *Rostovtseva et al.* 2021). Здесь необходимо обратить внимание на некоторые методические особенности, которые стоит учитывать при выборе метода измерения. Определение верхней границы верхней высоты лица по линии бровей имеет существенный недостаток. В краниологии верхняя высота лица определяется как расстояние между назионом и альвеолярной точкой,  $|n-pr|$  (48 по Мартину) (*Алексеев, Дебец* 1964; *Kramer* 2017; *Weston et al.* 2007). В свою очередь, центральная точка на линии нижнего контура бровей скорее приходится на *glabella*, чем на *nasion*. Помимо этого, использование бровей как морфологического ориентира является довольно проблематичным, т. к. женщины очень часто прибегают к коррекции формы бровей, что неизбежно вносит артефакты в измерение признака. Некоторая неоднозначность прослеживается и в вопросе измерения нижней границы верхней высоты лица. При ее измерении по *ls* толщина верхней губы вносит ощутимый вклад в значение признака (*Ростовцева* 2021). Известно, что толщина губ сильно варьирует как на индивидуальном, так и на популяционном уровнях (*Kollipara et al.* 2017; *Robertson, Kingsley* 2018; *Houlton et al.* 2020). Поэтому, с точки зрения универсальности измерения верхней высоты лица на живых людях, определение ее нижней границы по линии смыкания губ, возможно, будет более целесообразным (хотя линия смыкания губ тоже не приходится точно на уровень альвеолярной точки). Опираясь на результаты исходного исследования (*Ростовцева* 2021; *Rostovtseva et al.* 2021), в этой работе мы будем в основном фокусироваться на варианте fWHR, определяемом как:  $|zy-zy / n-sto|$ . Однако дополнительно будут рассмотрены и другие варианты измерения верхней высоты лица.

#### Исходное исследование

Исследование, в котором впервые были выявлены половые различия по fWHR, при которых для женщин были характерны более высокие значения этого признака, чем для мужчин, проводилось в 2017 г. в г. Улан-Удэ на выборке молодых бурят (студенты). В исследовании приняло участие 187 человек (98 мужчин и 89 женщин) в возрасте от 17 до 25 лет (средний возраст  $20 \pm 2$  г.). Значимых половых различий по возрасту участников исследования выявлено не было. Индекс массы тела участников находился в пределах нормы для этой популяции (*Rostovtseva et al.* 2021). В выборку были включены только те индивиды, оба родителя которых были бурятами ( $N=187$ ) (*Ростовцева* 2021).

Расчет fWHR проводился на основе фронтальных фотографий с позиционированием головы во франкфуртской горизонтالي. На каждой индивидуальной фотографии производилась расстановка цифровых антропометрических точек и полуточек (71 точка на каждый портрет). Истинные точки соответствовали краниологическим и соматологическим точкам, известным в антропологии; полуточки использовались для обводки контуров (брови, овал лица). Затем производилась процедура суперимпозиции (Прокрустова совмещения) полученных конфигураций со скольжением полуточек. Эта процедура позволила нивелировать небольшие наклоны головы, стандартизировать положение кон-

фигураций в пространстве (Ростовцева 2021). Значения скулового диаметра и верхней высоты лица рассчитывались как абсолютные значения разниц координат референсных точек после процедуры суперимпозиции. Все точки, входившие в расчет fWHR, являлись истинными (полуточки не были задействованы в измерении признака). В этом исследовании проводился расчет и анализ сразу нескольких известных вариантов fWHR, основанных на разных подходах к определению верхней высоты лица. Были проанализированы половые различия по следующим вариантам:  $|zy-zy / gl-ls|$ ,  $|zy-zy / gl-sto|$ ,  $|zy-zy / n-ls|$ ,  $|zy-zy / n-sto|$ . Во всех случаях мужчины имели более низкие средние значения признака, чем женщины. Однако половые различия по вариантам, измеренным от нижнего края бровей (аппроксимация к *glabella*:  $|zy-zy / gl-ls|$ ,  $|zy-zy / gl-sto|$ ), оказались незначимыми. Оба варианта, измеренные от верхнего края верхнего века (аппроксимация к *nasion*:  $|zy-zy / n-ls|$ ,  $|zy-zy / n-sto|$ ), показали высокосignимые половые различия ( $p < 0,001$ ), при чем вариант  $|zy-zy / n-sto|$  продемонстрировал наиболее сильную связь с полом, и по результатам регрессивизированной гребневой регрессии вошел в набор основных признаков, определяющих полоспецифическую внешность бурят (Ростовцева 2021; Rostovtseva et al. 2021).

### Воспроизведение ранее полученных результатов

Новое исследование было проведено в г. Улан-Удэ в 2022 г. на независимой выборке молодых бурят (студенты). В нем приняло участие 154 человека бурятской национальности (69 мужчин и 85 женщин) в возрасте от 17 до 26 лет (средний возраст  $20 \pm 2$  г.). В выборку были включены только те участники, оба родителя которых были бурятами ( $N=154$ ). Значимых различий в возрасте между мужской и женской частями выборки не обнаружено. Индекс массы тела участников находился в пределах нормы для этой популяции (мужчины:  $22,4 \pm 3,8$  кг/м<sup>2</sup>; женщины:  $22,1 \pm 4,1$  кг/м<sup>2</sup>) (Kozlov et al. 2007).

Для каждого участника было сделано два фронтальных фотопортрета по всем стандартам антропологической фотографии. Один портрет снимался при ориентации головы во франкфуртской горизонтали, второй — в естественном положении головы (Мезенцева и др. 2024). Во время фотосъемки участник располагался на стуле с выпрямленной спиной, камера устанавливалась на уровне глаз, объектив параллельно плоскости лица на фиксированном расстоянии до объекта (3,5 м). Съемка проводилась с максимальным фокусным расстоянием объектива — 135 мм.

При работе с фотоизображениями на каждом портрете было расставлено 70 антропометрических точек и полуточек (Rostovtseva et al. 2021; Rostovtseva et al. 2023) в программе tpsDig2 2.17 (Rohlf 2015) в соответствии с конфигурацией, использованной в исходном исследовании (см. выше)<sup>1</sup>. Далее проводилась стандартная процедура суперимпозиции конфигураций со скольжением полуточек (Mitteroecker, Gunz 2009; Zelditch et al. 2012) в программной среде R (пакет “geomorph”) (Baken et al. 2021).

Индекс fWHR рассчитывался по координатам точек после суперимпозиции. На Рисунке 1 (Рис. 1) представлена иллюстрация измерения fWHR. Для наглядности в иллюстрации использованы обобщенные портреты бурят, выполненные нами на основе индивидуальных фотографий всех участников исследования 2022 г.

<sup>1</sup> Из исходной конфигурации (71 точка) была удалена точка *vertex*, которая имеет неочевидное расположение при оценке фотографии во фронтальной перспективе. Это усовершенствование конфигурации было сделано нами ранее, и оно никак не сказывается на измерении лицевых индексов, таких как fWHR, т. к. не влияет на расстояния между истинными точками конфигурации.



*Примечание.* На Рисунке 1 представлены обобщенные портреты мужчины-бурята (слева) и женщины-бурятки (справа). Обобщенные портреты были созданы авторами в иллюстративных целях на основе фотографий всех участников исследования, снятых во франкфуртской горизонтали. На рисунке представлен пример измерения fWHR как отношения  $|zy-zy / n-sto|$ . В исследовании измерение признака проводилось на каждой фотографии участников индивидуально.

Таблица 1

## Половые различия по всем вариантам fWHR в разных позициях головы

| Признак        | Пол | Среднее | SD   | t      | p          |
|----------------|-----|---------|------|--------|------------|
| zy-zy / n-sto  |     |         |      |        |            |
| fWHR [FH]      | М   | 1,89    | 0,11 | -4,355 | < 0,001*** |
|                | Ж   | 1,96    | 0,11 |        |            |
| fWHR [NP]      | М   | 1,96    | 0,12 | -3,244 | 0,001**    |
|                | Ж   | 2,02    | 0,11 |        |            |
| zy-zy / n-ls   |     |         |      |        |            |
| fWHR [FH]      | М   | 2,04    | 0,13 | -4,390 | < 0,001*** |
|                | Ж   | 2,14    | 0,13 |        |            |
| fWHR [NP]      | М   | 2,16    | 0,15 | -3,199 | 0,002**    |
|                | Ж   | 2,23    | 0,14 |        |            |
| zy-zy / gl-sto |     |         |      |        |            |
| fWHR [FH]      | М   | 1,68    | 0,10 | -2,403 | 0,017*     |
|                | Ж   | 1,72    | 0,10 |        |            |
| fWHR [NP]      | М   | 1,68    | 0,11 | -1,657 | 0,100      |
|                | Ж   | 1,70    | 0,10 |        |            |
| zy-zy / gl-ls  |     |         |      |        |            |
| fWHR [FH]      | М   | 1,79    | 0,12 | -2,511 | 0,013*     |
|                | Ж   | 1,84    | 0,11 |        |            |
| fWHR [NP]      | М   | 1,82    | 0,13 | -1,611 | 0,109      |
|                | Ж   | 1,85    | 0,11 |        |            |

*Примечание.* fWHR — относительная ширина верхней части лица; FH — положение головы во франкфуртской горизонтали, NP — положение головы в естественной позиции; SD — стандартное отклонение, статистика t-критерия Стьюдента, p — статистическая значимость: \*p < 0,05; \*\*p < 0,01; \*\*\*p < 0,001.

## Результаты

В первую очередь мы рассмотрим индекс fWHR как отношение  $|zy-zy / n-sto|$ , т. к. именно в этом варианте он вошел в число признаков, определяющих полоспецифическую внешность бурят в исходном исследовании. По результатам теста Колмогорова-Смирнова распределения значений этого признака для мужчин и женщин как во франкфуртской горизонтали, так и в естественном положении головы статистически не отличались от нормального распределения. Однородность дисперсии значений fWHR для совокупности мужской и женской выборок оценивалась с помощью теста Левена, который показал, что дисперсии выборок можно считать равными, как в случае франкфуртской горизонтали, так и в естественном положении головы. Для статистической оценки половых различий по fWHR в каждой из позиций использовался t-критерий Стьюдента для независимых выборок. Результаты статистического анализа показали, что средние значения fWHR ( $|zy-zy / n-sto|$ ) мужчин-бурят были значимо ниже, чем женщин-буряток как для позиции головы во франкфуртской горизонтали ( $p < 0,001$ ), так и в естественном положении ( $p = 0,001$ ) (Табл. 1). На Рисунке 2 (Рис. 2) представлена визуализация результатов — распределения признака и средние значения для мужчин и женщин в разных позициях головы при съемке.

Дополнительно мы провели анализ половых различий по другим вариантам fWHR, измеренным на основе других референсных точек. Во всех случаях распределения значений были нормальными с равными дисперсиями для мужской и женской выборок. Результаты по всем вариантам представлены в Таблице 1.

Во всех вариантах измерения fWHR средние значения признака у женщин были выше, чем у мужчин. Однако в варианте измерения верхней высоты лица от *glabella* (*gl*) значимость различий в естественном положении головы отсутствовала. В обоих вариантах fWHR, измеренных от *nasion* в аппроксимации от верхнего края верхнего века ( $|zy-zy / n-sto|$ ,  $|zy-zy / n-ls|$ ), половые различия были высоко значимы для позиции головы во франкфуртской горизонтали и сохраняли высокую значимость в случае измерения в естественной позиции головы. В общем, как для мужчин, так и для женщин, значения fWHR, измеренного в естественном положении головы, были выше, чем измеренного во франкфуртской горизонтали (за исключением варианта  $|zy-zy / gl-sto|$ ).

## Обсуждение результатов

Результаты нашего исследования подтвердили наши изначальные выводы о том, что для популяции бурят характерен половой диморфизм относительной ширины верхней части лица (fWHR), при котором женщины имеют более высокие значения этого признака, чем мужчины. Значимость и направление таких половых различий, выявленных впервые в более раннем независимом исследовании (Ростовцева 2021; Rostovtseva et al. 2021), сохраняются при измерении признака на фронтальных фотографиях как в положении головы во франкфуртской горизонтали, так и в естественном положении головы. Тем не менее при использовании франкфуртской горизонтали половые различия более выражены. Это, по всей видимости, связано с более точной стандартизацией двумерной проекции формы лица при положении головы во франкфуртской горизонтали, по сравнению с естественным положением. Полученный результат, с одной стороны, подтверждает надежность и воспроизводимость ранее выявленного полового диморфизма fWHR бурят, а с другой стороны, указывает на приоритет стандартизации

положения головы с использованием франкфуртской горизонтали при проведении морфологических исследований на фронтальных фотопортретах.

Помимо воспроизведения направления полового диморфизма по fWHR бурят, наше исследование также подтвердило, что использование линии нижнего края бровей (аппроксимация к *glabella*) в качестве верхней границы верхней высоты лица является ненадежным методом измерения признака. При измерении fWHR в естественной позиции головы, варианты, включавшие *gl*, утратили значимость по критерию половых различий. Впрочем, в исходном исследовании половые различия по fWHR, измеренному с использованием *gl*, не показали значимости и в позиции франкфуртской горизонтали. Как и предполагалось, наиболее надежным для оценки полового диморфизма по fWHR на основе фронтальных фотопортретов оказался вариант  $|zy-zy / n-sto|$ , который продемонстрировал наибольшую независимость от положения головы при съемке. Вариант измерения  $|zy-zy / n-ls|$  также можно считать приемлемым.

Полученные результаты имеют принципиальное значение для сравнительных и обобщающих исследований. Как уже упоминалось, в современной литературе, посвященной изучению fWHR, нет единого подхода к измерению этого признака (Hodges-Simeon et al. 2021). При этом лишь малая часть работ использует стандартизацию головы в соответствии с франкфуртской горизонталью (Butovskaya et al. 2022; Rostovtseva et al. 2021), в то время как другие авторы используют естественное положение головы (Robertson, Kingsley 2018; Robertson et al. 2017; Stirrat, Perret 2010), или вовсе не указывают детали процесса фотосъемки (Geniole et al. 2012; Kramer 2017; Kramer et al. 2012; Lefevre et al. 2012; Wen, Zheng 2020; Weston et al. 2007). В некоторых исследованиях используются кадры видеозаписи (Lefevre et al. 2013), фотографии для паспорта (Summersby et al. 2022), фото знаменитостей, полученные из агентств и социальных сетей (Huh et al. 2014). Такая методическая несогласованность ставит под сомнение надежность кросспопуляционных сравнений на основе всего многообразия работ, выполненных разными авторскими коллективами. Полученные нами результаты показывают, что определенные сочетания метода постановки головы при съемке и метода измерения верхней высоты лица могут давать принципиально разные оценки значимости полового диморфизма по fWHR, что в конечном итоге приводит к разным результатам (наличию или отсутствию значимой связи этого признака с полом). Стоит отметить, что в популяции бурят половые различия по fWHR выражены довольно сильно — этот признак вошел в список восьми основных признаков, определяющих полоспецифическую форму лица бурят во фронтальной перспективе (Ростовцева 2021; Rostovtseva et al. 2021). Мы полагаем, что в каких-то других популяциях половые различия формы лица в целом могут быть менее выражены, что при определенных методических подходах может приводить к ошибочной констатации нулевых результатов. Вскрытая в нашем исследовании проблема также ложится грузом на мета-аналитические и обобщающие работы, которые приходят к выводу об отсутствии каких-либо связей и половых различий, не учитывая при этом, что в мета-анализ были включены исследования, использовавшие разные подходы к измерению самого признака. Помимо подтверждения неслучайности выявленной инверсии половых различий по fWHR у бурят, полученные в нашем исследовании результаты указывают также на необходимость внимательного и вдумчивого использования литературных источников, а также унификации измерения fWHR в будущих работах. Завершая статью, нам хотелось бы подчеркнуть,

что в настоящее время вопрос об оценке степени выраженности половых различий по форме лица требует дальнейших исследований, и проводить их следует с использованием единой антропологически обоснованной методики.

### Научная литература

- Алексеев В. П., Дебец Г. Ф. Краниометрия (методика антропологических исследований). М: Наука, 1964. 127 с.
- Мезенцева А. А., Ростовцева В. В., Бутовская М. Л. Анализ формы лица во франкфуртской горизонтали и естественном положении головы: методическое исследование // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2024. № 2. С. 85–92.
- Ростовцева В. В. Форма лица совменных бурят: Половые различия и связь с пальцевым индексом: дис. ... канд. биол. наук 03.03.02 М., 2021. 136 с.
- Baken E., Collyer M., Kaliontzopoulou A., Adams D. Geomorph v4.0 and gmShiny: Enhanced Analytics and a New Graphical Interface for a Comprehensive Morphometric Experience // *Methods in Ecology and Evolution*. 2021. Vol. 12. P. 2355–2363.
- Butovskaya M. L., Rostovtseva V. V., Mezentsseva A. A. Facial and Body Sexual Dimorphism are not Interconnected in the Maasai // *Journal of Physiological Anthropology*. 2022. Vol. 41. № 3. <https://doi.org/10.1186/s40101-021-00276-8>
- Carré J. M., McCormick C. M. In Your Face: Facial Metrics Predict Aggressive Behaviour in the Laboratory and in Varsity and Professional Hockey Players // *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*. 2008. Vol. 275. № 1651. P. 2651–2656. <https://doi.org/10.1098/rspb.2008.0873>
- Cassi D., De Biase C., Tonni I., Gandolfi M., Di Blasio A., Piancino M. G. Natural Position of the Head: Review of Two-Dimensional and Three-Dimensional Methods of Recording // *British Journal of Oral and Maxillofacial Surgery*. 2016. Vol. 54. № 3. P. 233–240. <https://doi.org/10.1016/j.bjoms.2016.01.025>
- Fiala V., Třebický V., Pazhoohi F., Leongómez J. D., Tureček P., Saribay S. A., Akoko R. M., Kleisner K. Facial Attractiveness and Preference of Sexual Dimorphism: A Comparison Across Five Populations. *Evolutionary Human Sciences*. 2021. Vol. 3. e38. <https://doi.org/10.1017/ehs.2021.33>
- Geniole S. N., Keyes A. E., Mondloch C. J., Carré J. M., McCormick C. M. Facing Aggression: Cues Differ for Female Versus Male Faces // *PloS One*. 2012. Vol. 7. № 1. e30366. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0030366>
- Geniole S. N., Denson T. F., Dixon B. J., Carré J. M., McCormick C. M. Evidence from Meta-Analyses of the Facial Width-To-Height Ratio as an Evolved Cue of Threat // *PloS One*. 2015. Vol. 10. № 7. e0132726. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0132726>
- Geniole S. N., McCormick C. M. Facing Our Ancestors: Judgements of Aggression Are Consistent and Related to the Facial Width-To-Height Ratio in Men Irrespective of Beards // *Evolution and Human Behavior*. 2015. Vol. 36. № 4. P. 279–285. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2014.12.005>
- Hodges-Simeon C. R., Albert G., Richardson G. B., McHale T. S., Weinberg S. M., Gurven M., Gaulin S. J. Was Facial Width-To-Height Ratio Subject to Sexual Selection Pressures? A Life Course Approach // *PloS One*. 2021. Vol. 16. № 3. e0240284. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0240284>
- Houlton T. M., Jooste N., Uys A., Steyn M. Lip Height Estimation in a Southern African Sample // *South African Dental Journal*. 2020. Vol. 75. № 8. P. 415–424.
- Huh H., Yi D., Zhu H. Facial Width-To-Height Ratio and Celebrity Endorsements // *Personality and Individual Differences*. 2014. Vol. 68. P. 43–47. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2014.03.044>
- Kleisner K., Priplatova L., Frost P., Flegr J. Trustworthy-looking Face Meets Brown Eyes // *PloS one*. 2013. Vol. 8. № 1. e53285. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0053285>
- Kleisner K., Tureček P., Roberts S. C., Havlíček J., Valentova J. V., Akoko R. M., Leongómez J. D., Apostol S., Varella M. A. C., Saribay, S. A. How and Why Patterns of Sexual Dimorphism

- in Human Faces Vary Across the World // *Scientific Reports*. 2021. Vol. 11. 5978. <https://doi.org/10.1038/s41598-021-85402-3>
- Kleisner K., Pokorný Š., Černý V. Sexually Dimorphic Traits Are Associated with Subsistence Strategy in African Faces from the Sahel/Savannah Belt // *American Journal of Human Biology*. 2024. Vol. 36. № 4. e24008. <https://doi.org/10.1002/ajhb.24008>
- Kollipara R., Walker B., Sturgeon A. Lip Measurements and Preferences in Asians and Hispanics: a Brief Review // *The Journal of Clinical and Aesthetic Dermatology*. 2017. Vol. 10. № 11. P. 19–21.
- Kordsmeyer T. L., Freund D., Pita S. R., Jünger J., Penke L. Further Evidence That Facial Width-To-Height Ratio and Global Facial Masculinity Are Not Positively Associated with Testosterone Levels // *Adaptive Human Behavior and Physiology*. 2019. Vol. 5. P. 117–130.
- Kozlov A., Vershubsky G., Kozlova M. Indigenous Peoples of Northern Russia: Anthropology and Health // *International Journal of Circumpolar Health*. 2007. Vol. 66. P. 1–184. <https://doi.org/10.1080/22423982.2007.11864604B>
- Kramer R. S. Sexual Dimorphism of Facial Width-To-Height Ratio in Human Skulls and Faces: A Meta-Analytical Approach // *Evolution and Human Behavior*. 2017. Vol. 38. № 3. P. 414–420. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2016.12.002>
- Kramer R. S., Jones A. L., Ward R. A Lack of Sexual Dimorphism in Width-To-Height Ratio in White European Faces Using 2D Photographs, 3D Scans, And Anthropometry // *PloS One*. 2012. Vol. 7. № 8. e42705. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0042705>
- Lefevre C. E., Lewis G. J., Bates T. C., Dzhelezyova M., Coetzee V., Deary I. J., Perrett D. I. No Evidence for Sexual Dimorphism of Facial Width-To-Height Ratio in Four Large Adult Samples // *Evolution and Human Behavior*. 2012. Vol. 33. № 6. P. 623–627. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2012.03.002>
- Lefevre C. E., Lewis G. J., Perrett D. I., Penke L. Telling Facial Metrics: Facial Width Is Associated with Testosterone Levels in Men // *Evolution and Human Behavior*. 2013. Vol. 34. № 4. P. 273–279.
- Mezentseva A. A., Rostovtseva V. V., Butovskaya M. L. Facial Cues to Physical Strength Are Not Always Associated with Facial Masculinity: Comparative Study of Europeans and Southern Siberians // *American Journal of Human Biology*. 2024. Vol. 36. № 1. e23974. <https://doi.org/10.1002/ajhb.23974>
- Mitteroecker P., Gunz P. Advances in Geometric Morphometrics // *Evolutionary Biology*. 2009. Vol. 36. № 2. P. 235–247.
- Robertson J. M., Kingsley B. E. Sexually Dimorphic Faciometrics in Black Racial Groups from Early Adulthood to Late Middle Age // *Evolutionary Psychology*. 2018. Vol. 16. № 4. <https://doi.org/10.1177/1474704918811056>
- Robertson J. M., Kingsley B. E., Ford G. C. Sexually Dimorphic Faciometrics in Humans from Early Adulthood to Late Middle Age: Dynamic, Declining, And Differentiated // *Evolutionary Psychology*. 2017. Vol. 15. № 3. <https://doi.org/10.1177/1474704917730640>
- Rohlf, F. J. The Tps Series of Software // *Hystrix*. 2015. Vol. 26. № 1. P. 9–12. <https://doi.org/10.4404/hystrix-26.1-11264>
- Roosenboom J., Indencleef K., Lee M. K., Hoskens H., White J. D., Liu D., Hecht J. T., Wehby G. L., Moreno L. M., Hodges-Simeon C., Feingold E., Marazita M. L., Richmond S., Shriver M. D., Claes P., Shaffer J. R., Weinberg S. M. SNPs Associated with Testosterone Levels Influence Human Facial Morphology // *Frontiers in Genetics*. 2018. Vol. 9. <https://doi.org/10.3389/fgene.2018.00497>
- Rostovtseva V. V., Mezentseva A. A., Windhager S., Butovskaya M. L. Second-to-fourth Digit Ratio and Facial Shape in Buryats of Southern Siberia // *Early Human Development*. 2020. Vol. 149. <https://doi.org/10.1016/j.earlhumdev.2020.105138>
- Rostovtseva V. V., Mezentseva A. A., Windhager S., Butovskaya M. L. Sexual Dimorphism in Facial Shape of Modern Buryats of Southern Siberia // *American Journal of Human Biology*. 2021. Vol. 33. № 2. e23458. <https://doi.org/10.1002/ajhb.23458>
- Rostovtseva V. V., Butovskaya M. L., Mezentseva A. A., Weissing, F. J. Effects of Sex and Sex-Related Facial Traits on Trust and Trustworthiness: An Experimental Study // *Frontiers in Psychology*. 2023. Vol. 13. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.925601>

- Stirrat M., Perrett D. I. Valid Facial Cues to Cooperation and Trust: Male Facial Width and Trustworthiness // *Psychological Science*. 2010. Vol. 21. № 3. P. 349–354. <https://doi.org/10.1177/0956797610362647>
- Summersby S., Harris B., Denson T. F., White D. Tracking Sexual Dimorphism of Facial Width-To-Height Ratio Across the Lifespan: Implications for Perceived Aggressiveness // *Royal Society Open Science*. 2022. Vol. 9. № 5. 211500. <https://doi.org/10.1098/rsos.211500>
- Tanikawa C., Zere E., Takada K. Sexual Dimorphism in The Facial Morphology of Adult Humans: A Three-Dimensional Analysis // *Homo*. 2016. Vol. 67. №1. P. 23–49. <https://doi.org/10.1016/j.jchb.2015.10.001>
- Wen G., Zheng L. Facial Width to Height Ratio Predicts Physical Aggression in Committed Relationships in Men and Dominance in Women in China // *Personality and Individual Differences*. 2020. Vol. 157. e 109832. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.109832>
- Weston E. M., Friday A. E., Johnstone R. A., Schrenk F. Wide Faces or Large Canines? The Attractive Versus the Aggressive Primate // *Proceedings of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*. 2004. Vol. 271. № Suppl\_6. P. S416–S419. <https://doi.org/10.1098/rsbl.2004.0203>
- Weston E. M., Friday A. E., Liò P. Biometric Evidence that Sexual Selection Has Shaped the Hominin Face // *PloS One*. 2007. Vol. 2. № 8. e710. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0000710>
- Zelditch M., Swiderski D., Sheets H. D. *Geometric Morphometrics for Biologists: A Primer*. New York and London: Elsevier Academic Press, 2012. 437 p.

## References

- Alekseev, V. P., and G. F. Debets. 1964. *Kraniometriia (metodika antropologicheskikh issledovanii* [Cranimetry (Methodology of Anthropological Research)]. Moscow: Nauka. 127 p.
- Baken, E., M. Collyer, A. Kaliontzopoulou, and D. Adams. 2021. Geomorph v4.0 and gmShiny: Enhanced Analytics and a New Graphical Interface for a Comprehensive Morphometric Experience. *Methods in Ecology and Evolution* 12: 2355–2363.
- Butovskaya, M. L., V. V. Rostovtseva, and A. A. Mezentseva. 2022. Facial and Body Sexual Dimorphism Are Not Interconnected in the Maasai. *Journal of Physiological Anthropology* 41(1): 3. <https://doi.org/10.1186/s40101-021-00276-8>
- Carré, J. M., and C. M. McCormick. 2008. In Your Face: Facial Metrics Predict Aggressive Behaviour in the Laboratory and in Varsity and Professional Hockey Players. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 275(1651): 2651–2656. <https://doi.org/10.1098/rspb.2008.0873>
- Cassi, D., C. De Biase, I. Tonni, M. Gandolfini, A. Di Blasio, et al. 2016. Natural Position of the Head: Review of Two-Dimensional and Three-Dimensional Methods of Recording. *British Journal of Oral and Maxillofacial Surgery* 54(3): 233–240. <https://doi.org/10.1016/j.bjoms.2016.01.025>
- Fiala, V., V. Trebický, F. Pazhoohi, J. D. Leongómez, P. Tureček, S. A. Saribay, R. M. Akoko, and K. Kleisner. 2021. Facial Attractiveness and Preference of Sexual Dimorphism: A Comparison Across Five Populations. *Evolutionary Human Sciences* 3: e38. <https://doi.org/10.1017/ehs.2021.33>
- Geniole, S. N., A. E. Keyes, C.J. Mondloch, J. M. Carré, and C. M. McCormick. 2012. Facing Aggression: Cues Differ for Female Versus Male Faces. *PloS One*: 7(1): e30366. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0030366>
- Geniole, S. N., T. F. Denson, B. J. Dixon, J. M. Carré, and C. M. McCormick. 2015. Evidence from Meta-Analyses of the Facial Width-To-Height Ratio as an Evolved Cue of Threat. *PloS One* 10 (7): e0132726. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0132726>
- Geniole, S. N., and C. M. McCormick. 2015. Facing Our Ancestors: Judgements of Aggression Are Consistent and Related to the Facial Width-To-Height Ratio in Men Irrespective of Beards. *Evolution and Human Behavior* 36(4): 279–285. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2014.12.005>
- Hodges-Simeon, C. R., G. Albert, G.B. Richardson, T. S. McHale, S. M. Weinberg, M. Gurven, and S. J. Gaulin. 2021. Was Facial Width-To-Height Ratio Subject to Sexual Selection Pressures? A Life Course Approach. *PloS One* 16(3): e0240284. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0240284>

- Houlton, T. M., N. Jooste, A. Uys, and M. Steyn. 2020. Lip Height Estimation in a Southern African Sample. *South African Dental Journal* 75(8): 415–424.
- Huh, H., D. Yi, and H. Zhu. 2014. Facial Width-To-Height Ratio and Celebrity Endorsements. *Personality and Individual Differences* 68: 43–47. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2014.03.044>
- Kleisner, K., L. Priplatova, P. Frost, and J. Flegr. 2013. Trustworthy-looking Face Meets Brown Eyes. *PloS One* 8(1): e53285. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0053285>
- Kleisner, K., P. Tureček, S. C. Roberts, J. Havlíček, J. V. Valentova, R. M. Akoko, J. D. Leongómez, S. Apostol, M. A. Varella, and S. A. Saribay. 2021. How and Why Patterns of Sexual Dimorphism in Human Faces Vary Across the World. *Scientific Reports* 11(1): 5978. <https://doi.org/10.1038/s41598-021-85402-3>
- Kleisner, K., Š. Pokorný, and V. Černý. 2024. Sexually Dimorphic Traits Are Associated with Sub-sistence Strategy in African Faces from the Sahel/Savannah Belt. *American Journal of Human Biology* 36(4): e24008. <https://doi.org/10.1002/ajhb.24008>
- Kollipara, R., B. Walker, and A. Sturgeon. 2017. Lip Measurements and Preferences in Asians and Hispanics: A Brief Review. *The Journal of Clinical and Aesthetic Dermatology* 10(11): 19–21.
- Kordsmeyer, T. L., D. Freund, S. R. Pita, J. Jünger, and L. Penke. 2019. Further Evidence that Facial Width-To-Height Ratio and Global Facial Masculinity Are Not Positively Associated with Testosterone Levels. *Adaptive Human Behavior and Physiology* 5: 117–130.
- Kozlov, A., G. Vershubsky, and M. Kozlova. 2007. Indigenous Peoples of Northern Russia: Anthropology and Health. *International Journal of Circumpolar Health* 66 (sup1): 1–184. <https://doi.org/10.1080/22423982.2007.11864604B>
- Kramer, R. S. 2017. Sexual Dimorphism of Facial Width-To-Height Ratio in Human Skulls and Faces: A Meta-Analytical Approach. *Evolution and Human Behavior* 38(3): 414–420. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2016.12.002>
- Kramer, R. S., A. L. Jones, and R. Ward. 2012. A Lack of Sexual Dimorphism in Width-To-Height Ratio in White European Faces Using 2D Photographs, 3D Scans, And Anthropometry. *PloS One* 7 (8): e42705. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0042705>
- Lefevre, C. E., G. J. Lewis, T. C. Bates, M. Dzhelyova, V. Coetzee, I. J. Deary, and D. I. Perrett. 2012. No Evidence for Sexual Dimorphism of Facial Width-To-Height Ratio in Four Large Adult Samples. *Evolution and Human Behavior* 33(6): 623–627. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2012.03.002>
- Lefevre, C. E., G. J. Lewis, D. I. Perrett, and L. Penke. 2013. Telling Facial Metrics: Facial Width Is Associated with Testosterone Levels in Men. *Evolution and Human Behavior* 34(4): 273–279.
- Mezentseva, A. A., V. V. Rostovtseva, and M. L. Butovskaya. 2024. Facial Cues to Physical Strength Are Not Always Associated with Facial Masculinity: Comparative Study of Europeans and Southern Siberians. *American Journal of Human Biology* 36(1): e23974. <https://doi.org/10.1002/ajhb.23974>
- Mezentseva, A. A., V. V. Rostovtseva, and M. L. Butovskaya. 2024. Analiz formy litsa vo frankfurtskoi gorizontali i estestvennom polozenii golovy: metodicheskoe issledovanie [Facial Shape in the Frankfurt horizontal and Natural Head Position: A Methodological Study]. *Vestnik Moskovskogo uiversiteta. Serii XXIII. Antropologiya* 2: 85–92.
- Mitteroecker, P., and P. Gunz. 2009. Advances in Geometric Morphometrics. *Evolutionary Biology* 36(2): 235–247.
- Robertson, J. M., and B. E. Kingsley. 2018. Sexually Dimorphic Faciometrics in Black Racial Groups from Early Adulthood to Late Middle Age. *Evolutionary Psychology* 16(4): 1474704918811056. <https://doi.org/10.1177/1474704918811056>
- Robertson, J. M., B. E. Kingsley, and G. C. Ford. 2017. Sexually Dimorphic Faciometrics in Humans from Early Adulthood to Late Middle Age: Dynamic, Declining, And Differentiated. *Evolutionary Psychology* 15(3): 1474704917730640. <https://doi.org/10.1177/1474704917730640>
- Rohlf, F. J. 2015. The Tps Series of Software. *Hystrix* 26(1): 9–12. <https://doi.org/10.4404/hystrix-26.1-11264>
- Roosenboom, J., K. Indencleef, M. K. Lee, H. Hoskens, J. D. White, D. Liu, J. T. Hecht, G. L. Weh-



- by, L. M. Moreno, C. Hodges-Simeon, E. Feingold, M. L. Marazita, S. Richmond, M. D. Shriver, P. Claes, J. R. Shaffer, and S. M. Weinberg. 2018. SNPs Associated with Testosterone Levels Influence Human Facial Morphology. *Frontiers in Genetics* 9: 497. <https://doi.org/10.3389/fgene.2018.00497>
- Rostovtseva, V. V. 2021. *Forma litsa sovmennykh buriat: Polovye razlichia i svyaz' s pal'tsevim indeksom* [The Face Shape of the Tribal Buryats: Gender Differences and the Relationship with the Finger Index]. Ph.D. diss., Moscow State University.
- Rostovtseva, V. V., A. A. Mezentseva, S. Windhager, and M. L. Butovskaya. 2020. Second-to-fourth Digit Ratio and Facial Shape in Buryats of Southern Siberia. *Early Human Development* 149: 105138. <https://doi.org/10.1016/j.earlhumdev.2020.105138>
- Rostovtseva, V. V., A. A. Mezentseva, S. Windhager, and M. L. Butovskaya. 2021. Sexual Dimorphism in Facial Shape of Modern Buryats of Southern Siberia. *American Journal of Human Biology* 33(2): e23458. <https://doi.org/10.1002/ajhb.23458>
- Rostovtseva, V. V., M. L. Butovskaya, A. A. Mezentseva, and F. J. Weissing. 2023. Effects of Sex and Sex-Related Facial Traits on Trust and Trustworthiness: An Experimental Study. *Frontiers in Psychology* 13: 925601. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.925601>
- Stirrat, M., and D. I. Perrett. 2010. Valid Facial Cues to Cooperation and Trust: Male Facial Width and Trustworthiness. *Psychological Science* 21(3): 349–354. <https://doi.org/10.1177/0956797610362647>
- Summersby, S., B. Harris, T. F. Denson, and D. White. 2022. Tracking Sexual Dimorphism of Facial Width-To-Height Ratio Across the Lifespan: Implications for Perceived Aggressiveness. *Royal Society Open Science* 9(5), 211500. <https://doi.org/10.1098/rsos.211500>
- Tanikawa, C., E. Zere, and K. Takada. 2016. Sexual Dimorphism in the Facial Morphology of Adult Humans: A Three-Dimensional Analysis. *Homo* 67(1): 23–49. <https://doi.org/10.1016/j.jchb.2015.10.001>
- Wen, G., and L. Zheng. 2020. Facial Width to Height Ratio Predicts Physical Aggression in Committed Relationships in Men and Dominance in Women in China. *Personality and Individual Differences* 157: 109832. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.109832>
- Weston, E. M., A. E. Friday, R. A. Johnstone, and F. Schrenk. 2004. Wide Faces or Large Canines? The Attractive Versus the Aggressive Primate. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 271 (suppl\_6): S416–S419. <https://doi.org/10.1098/rsbl.2004.0203>
- Weston, E. M., A. E. Friday, and P. Liò. 2007. Biometric Evidence That Sexual Selection Has Shaped the Hominin Face. *PloS One* 2 (8): e710. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0000710>
- Zelditch, M., D. Swiderski, and H. D. Sheets. 2012. *Geometric Morphometrics for Biologists: A Primer*. New York and London: Elsevier Academic Press. 437 p.

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/369-388

Научная статья

© Ю. В. Рашковская, Е. В. Веселовская, А. Ю. Карушев

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ОСТАНКОВ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ, ЗАХОРОНЕННЫХ НА ТЕРРИТОРИИ АНТОНИЕВО-СИЙСКОГО МОНАСТЫРЯ

*Статья посвящена исследованию останков церковных служителей Свято-Троицкого Антониево-Сийского мужского монастыря Архангельской области. Основан монастырь в 1520 г. иеромонахом Антонием Сийским. В ходе реставрационных работ в 2022 г. на месте усыпальницы Троицкого собора были обнаружены останки священнослужителей. Палеоантропологическая работа была проведена в июле 2024 г. на территории храмового комплекса. В ходе работы исследовано 7 скелетов мужчин разной сохранности стандартными палеоантропологическими методами. Проведена фотограмметрия сохранных черепов 4 исследуемых индивидов, на основе которой выполнены реконструкции внешнего облика. Проанализирован посткраниальный скелет для определения роста и телосложения, зафиксированы патологии и травмы. Согласно проведенному анализу, можно сделать вывод о приобретенных при жизни травмах и испытанном стрессе, который может свидетельствовать о недостатке витаминов в рационе. В большинстве случаев, мужчины дожили до преклонного возраста. Настоящая архивная информация о захороненных в усыпальнице индивидах пока не дает возможности точно определить личности обнаруженных людей. Таким образом, окончательные результаты исследования будут обнародованы после тщательного изучения архивных источников, в том случае если они будут найдены.*

**Ключевые слова:** восстановление внешности по черепу, краниологический анализ, остеологическое исследование, Антониево-Сийский монастырь

**Ссылка при цитировании:** Рашковская Ю. В., Веселовская Е. В., Карушев А. Ю. Антропологическое исследование останков священнослужителей,

**Рашковская Юлия Вадимовна** — стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: [j.pelenitsyna@gmail.com](mailto:j.pelenitsyna@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3378-9151>

**Веселовская Елизавета Валентиновна** — д. и. н., профессор, Российский государственный гуманитарный университет, (Российская Федерация, 125993 Москва, Миусская площадь, д. 6); главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: [veselovskaya.e.v@yandex.ru](mailto:veselovskaya.e.v@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2932-9884>

**Карушев Александр Юрьевич** — помощник наместника Антониево-Сийского монастыря, заведующий церковно-археологическим кабинетом обители (Российская Федерация, 164537, Архангельская область, Холмогорский район, д. Антониево-Сийский монастырь). Эл. почта: [karushew@yandex.ru](mailto:karushew@yandex.ru)

\* Исследование выполнено в рамках гранта РНФ «Антропологическая реконструкция лица и проблемы идентификации внешности» (No 24-28-00819).

захороненных на территории Антониево-Сийского монастыря // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 369–388.

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/369-388

Original Article

© *Yulia Rashkovskaya, Elizaveta Veselovskaya, Alexander Karushev*

## THE SIYA MONASTERY OF ST. ANTONIUS CLERGY: AN ANTHROPOLOGICAL STUDY OF THE REMAINS

*The article is dedicated to the study of the remains of the clergy from the Siya Monastery of St. Antonius in the Arkhangelsk region. The monastery was founded in 1520 by the hieromonk Antonius of Siya. During restoration in 2022, the remains of clergymen were discovered in the tomb of the Trinity Cathedral. Anthropological study was conducted in July 2024 at the monastery complex. Seven male skeletons of varying preservation conditions were examined using standard anthropological protocols. Photogrammetry was performed on the preserved skulls of four individuals, anthropological reconstruction of appearance was made based on the acquired 3D models. The postcranial skeleton was analyzed to estimate the height and body constitution, the identified pathologies and injuries were recorded. The analysis revealed several possible trauma and markers of experienced stress, which may indicate a deficiency of vitamins in their diet. In most cases, the men lived to an old age. Current archival information about the buried individuals does not yet allow for personal identification. Thus, the final results of the study will be published after a thorough examination of archival sources, should they be found.*

**Keywords:** anthropological reconstruction, cranial study, osteological examination, The Siya Monastery of St. Antonius

**Authors Info:** **Rashkovskaya, Yulia V.** — Trainee Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [j.pelenitsyna@gmail.com](mailto:j.pelenitsyna@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3378-9151>

**Veselovskaya, Elizaveta V.** — Doctor of Historical Sciences, Professor, the Russian State University for the Humanities (Moscow, Russian Federation); Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [veselovskaya.e.v@yandex.ru](mailto:veselovskaya.e.v@yandex.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2932-9884>

**Karushev, Alexander Yu.** — Assistant to the Vicar of the Siya Monastery of St. Antonius, Head of the Monastery's Church and Archaeological Office (Kholmogorsky district, Arkhangelsk Region, Russian Federation). E-mail: [karushew@yandex.ru](mailto:karushew@yandex.ru)

**For citation:** Rashkovskaya, Yu. V., E. V. Veselovskaya, and A. Yu. Karushev. 2025. The Siya Monastery of St. Antonius Clergy: An Anthropological Study of the Remains. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 369–388.

**Funding:** The study was supported by the Russian Science Foundation, grant No 24-28-00819.

## Введение

Свято-Троицкий Антониево-Сийский мужской монастырь находится в Холмогорском районе Архангельской области. Он был основан в 1520 г. преподобным Антонием Сийским на небольшом полуострове Михайловского озера, в течении реки Сия (Рис. 1). Уже во времена царя Иоанна Грозного обитель являлась важным духовным, культурным и хозяйственным центром Русского Севера. Здесь была собрана одна из крупнейших и ценнейших библиотек. Братия сами переписывали книги и искусно иллюстрировали их, а уже в XVII в. в монастыре появилась своя типография (Козлов 1865).



Рис. 1. Вид на Антониево-Сийский монастырь  
Fig. 1. View of the Siya Monastery of St. Antonius

В Смутное время в Антониево-Сийский монастырь сослали боярина Феодора Романова. Насильственно разлученный с семьей и принужденный к монашескому постригу, он принял случившееся как действие Промысла Божия и стал служить Господу в своем новом звании. По окончании Смуты инок Филарет (Романов) был возведен на Патриарший престол, а его сын, Михаил Феодорович Романов, стал Государем всея Руси, первым из царей рода Романовых (Материалы о ссылке Филарета 1913).

### *Священнослужители и подвижники, захороненные на территории Антониево-Сийского монастыря*

Согласно архивным данным на территории монастыря, помимо самого Антония, были захоронены некоторые священнослужители и подвижники, оставившие свой след в истории православной церкви Архангельского региона.

Преподобный Никанор Ручьевский родился во второй половине XVI в. и предположительно был монахом Николо-Карельского монастыря. Решив стать отшельником, он поселился на реке Ручьи близ одноименной деревни на берегу Белого моря (Мезенский район). Когда в 1615 г. преподобный Исаия пришел на реку Ручьи, там

уже было погребение Никанора. Исаия построил келью и часовню над его мощами. В 1678 г. останки Никанора и Исаии Ручьевских были эксгумированы и перезахоронены в усыпальнице Троицкого собора Сийского монастыря.

Преподобный Феодосий Сийский (в миру Федор Игнатьевич Лебедев) родился около 1615 г. в семье ремесленника в Холмогорах, представился 29.10.1688 г. В 18 лет он сбежал из дома и принял монашеский постриг в Антониево-Сийском монастыре. С 1644 г. он игумен, настоятель Сийского монастыря, с 1652 по 1658 гг. пребывает в Кожеозерском монастыре (Онежский район), а в 1663 г. повторно становится настоятелем Сийского монастыря. Под его руководством в Сийской обители проведено крупномасштабное каменное строительство, обновлены иконостасы, установлена рака на месте захоронения преподобного Антония Сийского. Он воспитал несколько известных учеников — Иллариона, митрополита Псковского, Паисия, патриаршего казначея, Прохора, келаря Троице-Сергиевой лавры, сийских игуменов Варфоломея и Никодима. Прориси с его изображением включена в Сийский иконописный подлинник. Автором прориси, является его ученик, будущий игумен Никодим, оставивший также житие Феодосия Сийского.

Инок Паисий вырос в Соловецком монастыре. Его отец был соборным священником. После смерти отца Паисий переезжает в Сийский монастырь. В 1658 г. он становится главным помощником игумена Феодосия в деле восстановления обители. В 1664 г. о. Паисий был пострижен в монахи и отправлен в Москву для литья большого колокола, где и остается в должности патриаршего казначея (около 1676 г.). Состоя в этой должности, Паисий оказал мощное содействие в деле перенесения в Сийский монастырь мощей преподобных подвижников Исаии и Никанора. В 1692 г. о. Паисий предпринял путешествие в Сийский монастырь с грамотой патриарха Адриана на имя архиепископа Холмогорского Афанасия о возведении настоятелей монастыря в сан архимандрита и многочисленными подарками. О. Паисий скончался 17 декабря 1695 г., тело его было увезено в Сийский монастырь и положено в каменной усыпальнице на правой стороне, неподалеку от преподобных Исаии и Никанора (Кириллов 1895).

#### *Реставрация собора и последующие исследования останков*

Летом 2020 г. Антониево-Сийскому монастырю исполнилось 500 лет. Именно в этот год началась реставрация Троицкого собора обители 1607 г. постройки. В 2022 г. реставрационные работы стали проводить в его усыпальнице, примыкающей к южной стороне собора. В ходе работы была обнаружена зацементированная плита, под которой найдены 7 захоронений. Выемку останков проводил приглашенный игуменом Феодосием (Нестеровым) археолог из Троице-Сергиевой лавры.

Были ли указанные выше священные служители в найденных захоронениях неизвестно. Предположительно преподобные Исаия и Никанор, преподобный Феодосий и инок Паисий ранее были погребены следующим образом: слева усыпальницы преподобный Феодосий; в центре преподобный Исаия и Никанор; справа усыпальницы инок Паисий. Расположение захоронений в усыпальнице показано на Рисунке 2 (Рис. 2).

В июле 2024 г. останки 7 индивидов из захоронения в склепе Троицкого собора были предоставлены для антропологического исследования. В связи с плохой сохранностью костей, антропологическая экспертиза по индивидам № 1, 2, 5 не проводилась.



Рис. 2. Расположение захоронений в усыпальнице Троицкого собора

Fig. 2. The location of the graves in the tomb of the Trinity Cathedral

### Материалы и методы

В целом, сохранность костей удовлетворительная. Первоначально оценивали представленность отдельных частей скелета. В результате было отобрано 4 индивида с сохранившимся черепом (№ 3, 4, 7, 8). Определение пола по краниологическому материалу проводилось по методикам В. П. Алексеева и Г. Ф. Дебеца (Алексеев, Дебец 1964) и В. И. Пашковой (Пашкова 1963). Включались следующие признаки: общий рельеф черепа, выраженность височных линий, а также лобных, теменных и затылочного бугров черепа, развитие надглазничного рельефа, размер и рельеф сосцевидного отростка, форма и толщина края орбит, а также величина и форма нижней челюсти. Определение пола по остеологическому материалу проводили по особенностям таза (а именно по форме большой седалищной вырезки), определяли такие общие визуальные признаки как массивность скелета и развитие костного рельефа (Алексеев 1966).

Возраст в полевых условиях определяли по зарастанию черепных швов и степени стертости жевательных поверхностей зубов (Алексеев, Дебец 1964), а также по состоянию суставных поверхностей бедренной и плечевой костей (Алексеев 1966). Более точные возрастные интервалы определены с помощью программы Transitional Analysis 3.

Проводили краниометрическое и остеометрическое исследование именно этих индивидов на предмет оценки прижизненной длины тела и типа телосложения (Рогинский, Левин 1978; Федосова 1986; Хрисанфова 1978), а также в целях восстановления внешнего облика.

Реконструкцию лица по черепу проводили методом М. М. Герасимова с учетом разработок его учеников и последователей (Балуева, Веселовская 2004; Герасимов 1955; Лебединская 1998). Черепа измеряли по классической краниометрической программе, дополненной специальными признаками для антропологической реконструкции (Алексеев, Дебец 1964; Веселовская 2018). На основе этих измерений рассчитывали прижизненные параметры внешности. Использовали программу «Алгоритм внешности», кото-



рая позволяет на основе индексов, характеризующих лицевые пропорции, представить словесные портреты изученных индивидов (Веселовская 2018). Проводили специальное фотографирование черепов методом фотограмметрии для получения трехмерных изображений, которые послужили для создания графических портретов-реконструкций. Реконструкции выполняли в виде контурных и графических изображений фас и профиль. В данном исследовании графические реконструкции представлены в двух видах: без атрибутики, дабы отразить все индивидуальные особенности внешности; и в обличии духовных лиц. Реконструкции представлены в сопровождении индивидуального словесного описания пропорций головы, особенностей скелета.

## Результаты

### *Краниология*

Первичные краниометрические данные по 4 индивидам (№ 3, 4, 7, 8) представлены в *Таблице 1*. Рядом с цифрой в скобках стоит категория индивидуального размера. В *Таблице 2* отображены пересчитанные соответствующие прижизненные размерные характеристики головы, в скобках указаны категории индивидуальных размеров. Эти цифры использованы при построении графического портрета-реконструкции. Также по каждому индивиду дан словесный портрет внешности. *Таблица 3* содержит первичные индивидуальные остеометрические характеристики. На их основе вычисляли прижизненную длину тела и определяли предположительный тип телосложения. Эти результаты даны в *Таблице 4*. При описании каждого индивида добавляли характеристику телосложения. В фото таблицах 1–4 представлены для каждого индивида в первой строке — фото черепа фас-профиль, во второй строке — контурная реконструкция фас-профиль, в третьей строке — графическая реконструкция без атрибутики, в четвертой строке — окончательная графическая реконструкция фас-профиль с атрибутикой.

В силу того, что черепа имели разную сохранность, не всегда получалось измерить их по полной программе. У индивида под номером 3 отсутствовала нижняя челюсть, у индивида под номером 7 разрушена часть лицевых костей слева. Поэтому там, где не получалось взять конкретный размер, в таблице стоит прочерк (–). В случае отсутствия или значительного разрушения носовых костей, передних зубов (резцов), а также прикрепление нижней челюсти к черепу выполняли скульптурным пластилином. Остальные разрушения, в том числе отсутствующую нижнюю челюсть, восстанавливали на стадии контурной реконструкции на рисунке. Индивидуальные краниологические особенности приведены в разделе, описывающем каждого из исследованных.

В *Таблице 2* представлены рассчитанные по программе «Алгоритм внешности» прижизненные размеры головы. Справа от размера указана категория признака. Продольный, поперечный, скуловой диаметры, ширина лба, наименьшая ширина лба, верхняя ширина лица, ширина переносья, спинки носа, подбородка, угловая ширина нижней челюсти, а также высоты нижней челюсти, подбородка, и морфологическая высота лица — эти размеры рассчитывали путем добавления толщины мягких тканей в соответствующих точках. Ширину носа, рта, уха, высоту и длину глазной щели, высоту уха, расстояние между носогубными складками и физиономическую высоту лица рассчитывали по специальным уравнениям регрессии на основе черепных предикторов (размеров на черепе). Ряд размеров — высоты лба, носа, крыла носа и верхней губы — совпадает на черепе и лице. Прижизненные индивидуальные особенности головы описаны подробно в разделе, посвященном описанию каждого исследованного.



Таблица 1

**Краниометрические данные (первичный материал)**

| Размеры, взятые на черепе                                                                | Индивидуальные размеры (в мм) |         |        |           |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------|---------|--------|-----------|
|                                                                                          | № 3                           | № 4     | № 7    | № 8       |
| Продольный диаметр                                                                       | 178 (С)                       | 180 (С) | —      | 178 (С)   |
| Поперечный диаметр                                                                       | 147 (Б)                       | 140 (С) | —      | 144 (С)   |
| Высота черепа                                                                            | 135 (С)                       | 141 (Б) | —      | 143 (Б)   |
| <b>Широтные размеры</b>                                                                  |                               |         |        |           |
| Ширина лба                                                                               | 116 (С)                       | 123 (Б) | —      | 127,5 (Б) |
| Наименьшая ширина лба                                                                    | 94 (С)                        | 102 (Б) | 99 (Б) | 99 (Б)    |
| Верхняя ширина лица                                                                      | 102 (М)                       | 110 (Б) | —      | 104 (С)   |
| Ширина орбиты en (cr) – ek (cr)                                                          | 41                            | 42      | 40     | 40        |
| Скуловой диаметр                                                                         | 128 (М)                       | 143 (Б) | —      | 134 (С)   |
| Симотическая ширина                                                                      | 9 (С)                         | 10 (Б)  | 13 (Б) | 10 (Б)    |
| Ширина спинки носа nm-nm                                                                 | 18                            | 21      | 21     | 16        |
| Ширина A11-A11<br>на уровне подносовой точки ss                                          | 29                            | 36      | 37     | 31        |
| Ширина между альвеолярными<br>возвышениями клыков са-са<br>на уровне подносовой точки ss | 29                            | 36      | 37     | 31        |
| Расстояние между 5-ми зубами<br>верхней челюсти                                          | 48                            | 56      | 52     | 53        |
| Ширина между<br>подбородочными отверстиями                                               | —                             | 47,5    | 45     | 43,5      |
| Угловая ширина нижней челюсти                                                            | —                             | 105 (Б) | —      | 112 (Б)   |
| Расстояние между эктокантионами                                                          | 93                            | 100     | —      | 100       |
| Межглазничная ширина                                                                     | 17,5                          | 22      | 23     | 19        |
| <b>Высотные размеры</b>                                                                  |                               |         |        |           |
| Морфологическая высота лица so-gn                                                        | —                             | 128     | 122    | 130       |
| Высота орбиты                                                                            | 39 (Б)                        | 32 (М)  | 32 (М) | 35,5 (С)  |
| Высота носа so-ss                                                                        | 65                            | 64      | 58     | 61        |
| Высота положения<br>раковинного гребня con-ss                                            | 14                            | 15      | 14     | 14        |
| Высота верхней челюсти ss-sd                                                             | 17                            | 14      | 15     | 19        |
| Высота нижней челюсти                                                                    | —                             | 41      | 43     | 39        |
| Высота подбородка sm-gn                                                                  | —                             | 20      | 23     | 22        |
| Высота нижней части лица ss-gn                                                           | —                             | 65      | 64     | 70        |

Примечания. Буквами отмечены категории размера: Б — большой, С — средний, М — малый

Таблица 2

## Пересчитанные прижизненные размеры головы

| Прижизненные размеры лица и головы                 | Индивидуальные размеры (в мм) |           |           |           |
|----------------------------------------------------|-------------------------------|-----------|-----------|-----------|
|                                                    | № 3                           | № 4       | № 7       | № 8       |
| Продольный диаметр                                 | 192,0                         | 194,0     | —         | 192,0     |
| Поперечный диаметр                                 | 160,0                         | 153,0     | —         | 157,0     |
| Ширина лба                                         | 131,0                         | 138,0     | —         | 142,5     |
| Наименьшая ширина лба                              | 104,0                         | 112,0     | 109,0     | 109,0     |
| Ширина лица на уровне глаз                         | 112,0                         | 120,0     | —         | 114,0     |
| Длина глазной щели                                 | 25,4                          | 25,7      | 25,0      | 25,0      |
| Скуловой диаметр                                   | 138,0                         | 153,0     | —         | 144,0     |
| Ширина переносья                                   | 14,0                          | 15,0      | 18,0      | 15,0      |
| Ширина спинки носа                                 | 23,0                          | 26,0      | 26,0      | 21,0      |
| Ширина носа                                        | 32,9 (М)                      | 36,0 (С)  | 36,4 (С)  | 33,8 (М)  |
| Расстояние между носогубными складками             | 46,2 (М)                      | 52,1 (М)  | 52,9 (М)  | 47,9 (М)  |
| Ширина рта che-che                                 | 53,8 (М)                      | 57,0 (С)  | 55,4 (М)  | 55,8 (М)  |
| Ширина подбородка                                  | —                             | 63,5 (С)  | 61,0 (С)  | 59,5 (С)  |
| Угловая ширина нижней челюсти                      | —                             | 125,0     | —         | 132,0     |
| Расстояние между наружными уголками глаз           | 85,0                          | 92,0      | —         | 92,0      |
| Расстояние между внутренними углами глаз           | 29,5                          | 34,0      | 35,0      | 31,0      |
| Физиономическая высота лица tr-gn                  | —                             | 194,5 (Б) | 190,1 (С) | 195,9 (Б) |
| Морфологическая высота лица от нижнего края бровей | —                             | 135,0 (Б) | 129,0 (С) | 137,0 (Б) |
| Высота лба tr – нижний край бровей                 | —                             | 59,5      | 61,1      | 58,9      |
| Высота глазной щели                                | 10,3                          | 9,4       | 9,4       | 9,8       |
| Высота носа от нижнего края бровей                 | 65,0 (Б)                      | 64,0 (Б)  | 58,0 (С)  | 61,0 (С)  |
| Высота крыла носа                                  | 14,0 (Б)                      | 15,0 (Б)  | 14,0 (Б)  | 14,0 (Б)  |
| Высота верхней губы                                | 17,0 (М)                      | 14,0 (М)  | 15,0 (М)  | 19,0 (С)  |
| Высота нижней челюсти                              | —                             | 48,0 (С)  | 50,0 (С)  | 46,0 (С)  |
| <b>Высота подбородка sm-gn</b>                     | —                             | 27,0 (М)  | 30,0 (М)  | 29,0 (М)  |
| Высота нижней части лица ss-gn                     | —                             | 72,0      | 71,0      | 77,0      |
| Высота уха                                         | 62,7 (С)                      | 65,4 (С)  | —         | 63,8 (С)  |
| Ширина уха                                         | 33,9 (С)                      | 38,6 (С)  | —         | 38,1 (С)  |
| Ширина кончика носа                                | 25,4                          | 27,6      | 27,9      | 26,0      |
| Высота кончика носа                                | 21,8                          | 22,8      | 22,8      | 21,1      |

Примечания. Буквами отмечены категории размера: Б — большой, С — средний, М — малый

*Остеология*

В *Таблице 3* представлены индивидуальные размеры длинных костей скелета, которые измеряли при работе с останками в монастыре. Проводили измерения наибольшей длины, диаметров и окружностей плечевой, бедренной и большой берцовой костей как правило с правой стороны. После размера в скобочках указана категория, в которую он попадает по рубрикам Тихонова (Тихонов 1997).

Таблица 3

**Размеры костей посткраниального скелета**

| Признак / Индивид                       | № 3            | № 4     | № 7     | № 8     |
|-----------------------------------------|----------------|---------|---------|---------|
|                                         | Измерения в мм |         |         |         |
| <i>Плечевая кость</i>                   |                |         |         |         |
| 1.Наибольшая длина                      | 316 (М)        | 316 (М) | 303 (М) | 336 (Б) |
| 5.Наибольший диаметр середины диафиза   | 23 (М)         | 25 (Б)  | 23 (М)  | 24 (Б)  |
| 6.Наименьший диаметр середины диафиза   | 18 (С)         | 20 (Б)  | 19 (Б)  | 19 (Б)  |
| 7а.Окружность середины диафиза          | 69 (Б)         | 71 (Б)  | 67 (Б)  | 71 (Б)  |
| <i>Бедренная кость</i>                  |                |         |         |         |
| 1.Наибольшая длина                      | 420 (М)        | 408 (М) | 423 (М) | 483 (Б) |
| 6.Сагиттальный диаметр середины диафиза | 26 (М)         | 27 (М)  | 30 (Б)  | 33 (Б)  |
| 7.Поперечный диаметр середины диафиза   | 27 (С)         | 31 (Б)  | 29 (Б)  | 32 (Б)  |
| 8.Окружность середины диафиза           | 85 (М)         | 88 (С)  | 91 (С)  | 101 (Б) |
| <i>Большеберцовая кость</i>             |                |         |         |         |
| 1а.Наибольшая длина                     | 341 (М)        | 375 (Б) | 342 (М) | 387 (Б) |
| 8.Сагиттальный диаметр середины диафиза | 27             | 27      | 33      | 30      |
| 9.Поперечный диаметр середины диафиза   | 21             | 21      | 26      | 22      |
| 10.Окружность середины диафиза          | 78             | 75      | 96      | 83      |

*Примечания.* Буквами отмечены категории размера: Б — большой, С — средний, М — малый

На основе первичных данных рассчитывали индексы, позволяющие определить пропорции отдельных сегментов скелета, его массивность. Определяли прижизненную длину тела. Вышеназванные индексы и длина тела приведены в *Таблице 4*. Индивидуальные описания представлены в соответствующем разделе.

Таблица 4

**Указатели и индексы пропорций длинных костей, длина тела**

| Параметр                                   | № 3       | № 4       | № 7       | № 8       |
|--------------------------------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| Берцово-бедренный указатель                | 81,19 (С) | 91,91 (Б) | 80,85 (С) | 80,12 (С) |
| Плече-бедренный указатель                  | 75,24 (Б) | 77,45 (Б) | 71,63 (С) | 69,57 (С) |
| Указатель массивности бедренной кости      | 20,24 (С) | 21,57 (Б) | 21,51 (Б) | 20,91 (С) |
| Указатель массивности большеберцовой кости | 22,87 (Б) | 20,00 (С) | 28,07 (Б) | 21,45 (С) |
| Длина тела (В. В. Бунак) (см)              | 160 (С)   | 162,7 (С) | 160 (С)   | 173,2 (Б) |

*Примечания.* Буквами отмечены категории размера: Б — большой, С — средний, М — малый

*Индивидуальные описания изученных индивидов, портреты-реконструкции*

Далее представляем полное индивидуальное описание каждого индивида, которое включает: возраст, пол, краткую характеристику зубочелюстной системы, особенности строения черепа, индивидуализирующие признаки внешнего облика, длину тела, характеристику габитуса и визуальные реконструкции прижизненной внешности. Также отмечали патологии, которые возможно было зафиксировать на скелете. В скобках указаны значения индексов (соотношений между различными размерами головы). Полное антропологическое описание каждого индивида завершается *фото таблицей*, где представлены стадии восстановления облика и графические портреты в двух видах: первый — без волос, растительности на лице и атрибутики, с целью демонстрации всех характерных особенностей облика; второй — окончательный графический портрет с атрибутикой священнослужителя.

*Индивидуальные характеристики***Индивид № 3**

Исследуемый индивид мужского пола, умер в преклонном возрасте, старше 70 лет. Отмечается значительная прижизненная утрата большинства жевательных зубов (справа отсутствуют все моляры, слева — значительный кариес на М2, М1 утрачен при жизни давно). Остальные зубы без признаков кариеса.

Опишем прижизненные особенности внешности. Головной указатель входит в градации брахицефалии (0,83 — здесь и далее в скобках указаны индексы пропорций). Голова в целом округлая, в теменной части отмечается некоторая куполообразность. В связи с тем, что не обнаружена нижняя челюсть у индивида, делаем поправку на то, что оценить конфигурацию нижней части лица и ряд пропорций затруднительно. Лоб широкий (0,95), в профиль линия лба прямая, направление немного наклонное. Надбровный рельеф развит в средней степени, подчеркнут характерными морщинами.

Фото таблица 1

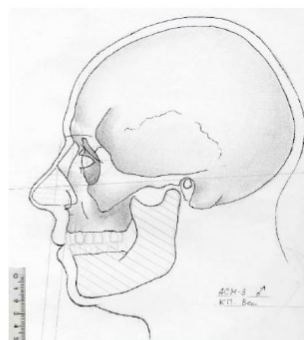
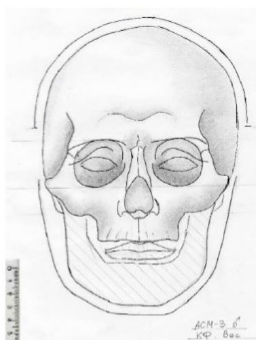
**Результаты восстановления облика по индивиду № 3**

Инд.3

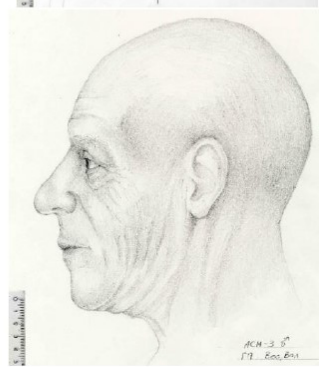
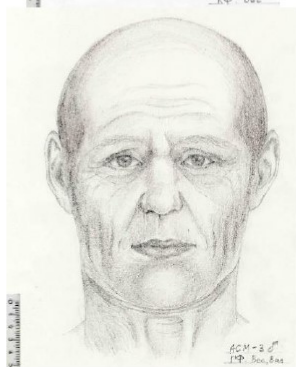
Фас

Профиль

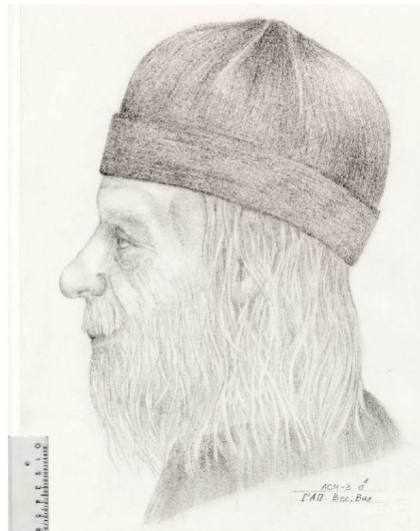
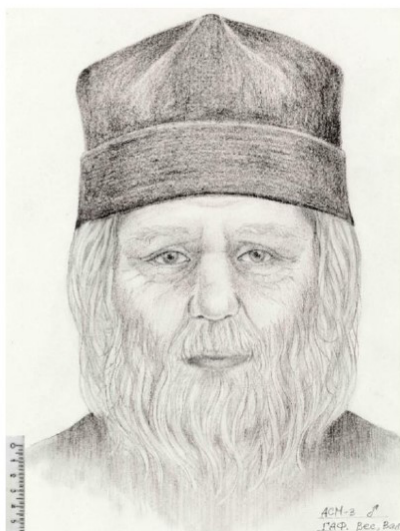
Контурная  
реконструкция



Графическая  
реконструкция



Графическая  
реконструкция  
с  
атрибутикой



Лицо узкое на всех уровнях. Брови по форме ближе к прямым. Глаза близко посажены, о чем говорит очень маленькое межглазничное расстояние (17,5 мм). Направление глазной щели горизонтальное. Глазная щель узкая (0,22). Складка верхнего века развита в средней степени, особенно сильно нависает в латеральной части.

Скулы выступают в средней степени (1,32). Нос в крыльях и переносье узкие (0,24 и 0,61 соответственно). Высота носа средняя, выступание небольшое. Переносье глубокое, спинка носа среднеширокая (0,69), в профиль и анфас прямая, крыло носа среднее по высоте (0,22). Основание носа горизонтальное, кончик носа немного заострен. Верхняя губа высокая.

Длинные кости посткраниального скелета имеют малую длину. Фиксируется довольно усиленное развитие мышечного рельефа на правой плечевой кости, что говорит о серьезной нагрузке на правую руку в течение жизни индивида. Отмечается относительно гармоничное соотношение длины бедра относительно голени, но при этом можно зафиксировать относительное удлинение плеча по отношению к бедру. Отмечается высокая массивность большеберцовой кости и средняя — бедренной. Восстановленная длина тела по В. В. Бунаку (Бунак 1941) равна 160 см, что попадает в градации средних значений для позднего Средневековья.

#### Индивид № 4

Исследуемый индивид мужского пола, умер в пожилом возрасте, 50–60 лет. Костяк хорошей сохранности, погребение не было потревожено. Несмотря на сравнительно нестарый возраст, индивид характеризуется значительным пародонтозом. Зубной камень фиксируется на передних зубах нижней челюсти. При жизни утрачены на верхней челюсти левый медиальный резец, второй и третий моляры, справа утрата всех трех моляров. Учитывая истончение нижней челюсти, возможно справа второй и третий моляры утрачены незадолго до смерти.

По форме голова попадает в размеры мезокефалии (0,78), наблюдается тенденция к куполообразной форме свода. Лицо среднеширокое (1,13), высокое, анфас прямоугольное. Лоб по широтным (0,90) и высотным (0,44) размерам средний, вертикальный. Надбровные дуги короткие, развиты в средней степени. Контур бровей прямой. Оба глаза расположены горизонтально. Складка верхнего века развита в средней степени. Глазная щель небольших размеров, глазное яблоко выступает слабо (0,76). Скулы средневыступающие. Нос узкий (0,24) и средневысокий (0,33), переносье узкое (0,58), глубокое, спинка носа средняя по ширине (0,72), профиль прямая, анфас немного изогнута вправо. Крыло носа высокое (0,23). Верхняя губа короткая (0,10), ротовая щель короткая (0,45). Прикус ножницеобразный, губы выступают средне, верхняя губа более выступающая. Подбородок узкий (0,5) и средневысокий (0,2), средневыступающий, анфас по форме квадратный. Нижняя челюсть низкая (0,35) в углах широкая.

Длина плеча и бедра небольшая, голень достаточно длинная. При этом фиксируется высокая массивность бедренной кости, в отличие от среднемассивной большеберцовой кости. Голень и плечо удлинены относительно бедра. Обхватные размеры плечевой кости большие. Длина тела индивида при жизни средняя (162,7 см). На позвонках фиксируются дегенеративные изменения: остеопороз, грыжи и протрузии. Видимо, индивид в пожилом возрасте страдал остеопорозом. К моменту смерти кости сохранили массивность, но стали более легкими. Скорее всего, человек был физически хорошо развит, имел постоянные физические нагрузки как на верхние, так и на нижние пояса конечностей.

Фото таблица 2

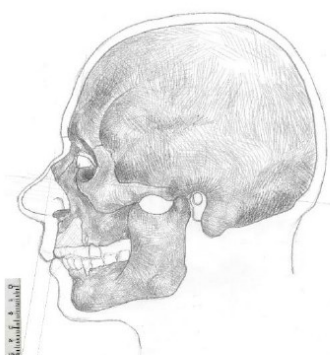
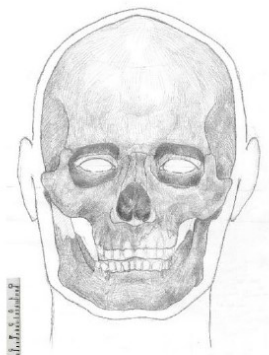
Результаты восстановления облика по индивиду № 4

Инд. 4

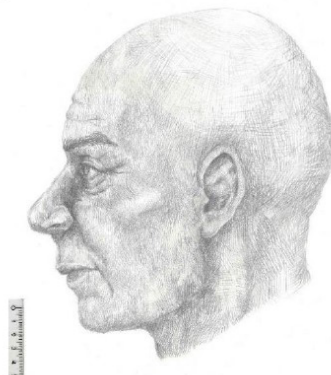
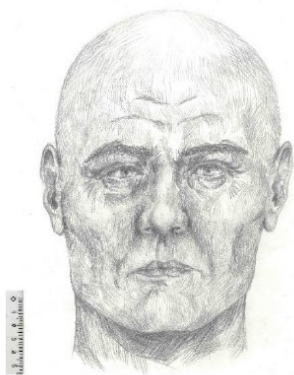
Фас

Профиль

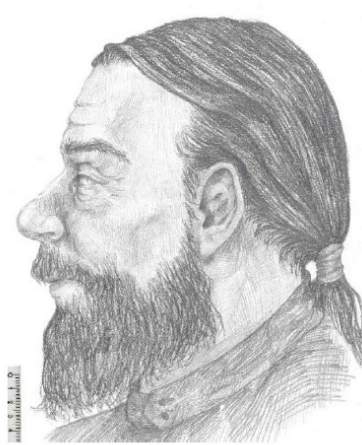
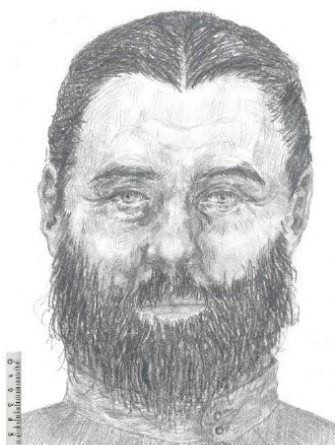
Контурная  
реконструкция



Графическая  
реконструкция



Графическая  
реконструкция  
с  
атрибутикой



Индивид № 7

Исследуемый индивид мужского пола, умер в возрасте старше 60 лет. У 7 индивида значительно разрушен череп, нет обеих височных костей, затылочной кости,



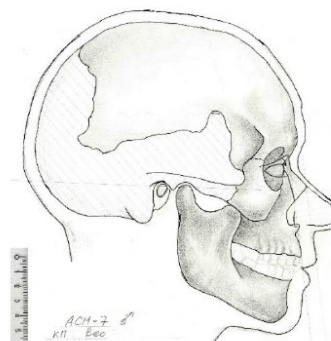
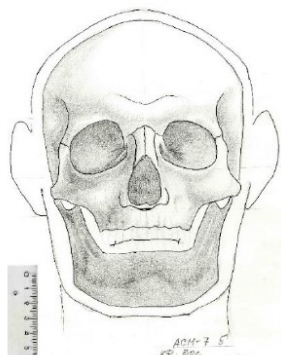
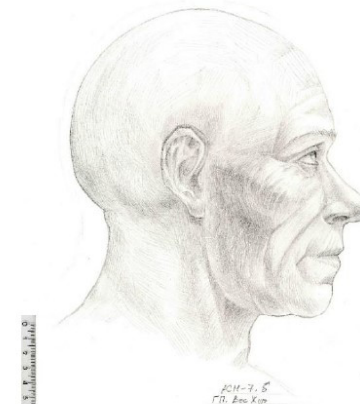
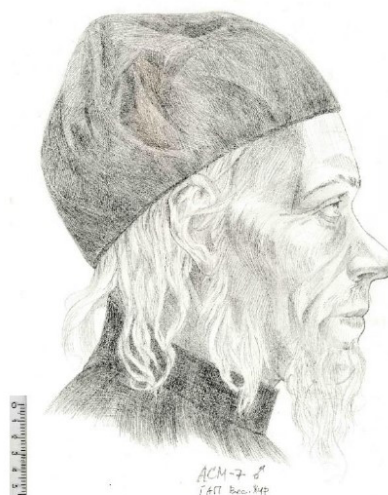
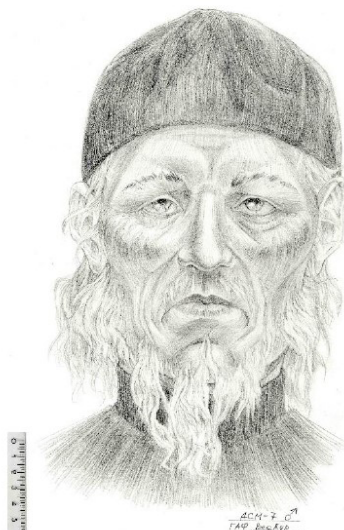
Фото таблица 3

## Результаты восстановления облика по индивиду № 7

Инд. 7

Фас

Профиль

Контурная  
реконструкцияГрафическая  
реконструкцияГрафическая  
реконструкция  
с  
атрибутикой

а также части левой половины лица. Несмотря на то, что сохранность черепа не позволила провести ряд измерений, реконструкцию, выполненную по этому черепу, можно считать вполне достоверной, т. к. отсутствие фрагментов левой части лица восполнялось зеркально на основе правой стороны. Здесь мы потеряли информацию только о возможной асимметрии.

Отмечается прижизненная утрата 2 и 3 моляров на верхней челюсти справа, на нижней челюсти справа отсутствует 1 моляр, а слева на нижней челюсти отсутствуют все моляры. Фиксируется пародонтоз и зубной камень.

Форма лица прямоугольная. Лоб в профиль выпуклый. Надбровные дуги развиты слабо (на них фиксируются посмертные сколы, которые возможно изменяют объективное восприятие), контур бровей ближе к дугообразному. Оценить точно можно положение правого глаза — горизонтальное. Глазная щель низкая (0,072). Складка верхнего века значительно выражена в латеральной части. Нос короткий (0,3). Переносье (0,69) и спинка носа (0,71) среднеширокие. Переносье среднее по глубине, спинка носа в профиль вогнутая, анфас прямая. Крыло носа высокое (0,24). Верхняя губа короткая (0,11). Прикус щипцеобразный, губы выступают средне, равномерно. Подбородок слабо выступающий, закругленный. Подбородок (0,23) и в целом нижняя челюсть (0,38) средневысокие. Углы нижней челюсти развернуты значительно.

Кости плеча и ног небольшие по длине, но наблюдается их повышенная массивность. Как голень, так и плечо развиты гармонично по отношению к бедру. Прижизненная длина тела индивида средняя (160 см).

### Индивид № 8

Исследуемый индивид мужского пола, умер примерно в возрасте 50 лет. Это самый молодой индивид из исследованных. Несмотря на относительно молодой возраст, данный индивид утратил все моляры слева на обеих челюстях. Наблюдается пришеечный кариес на премолярах верхней челюсти. Такое поражение зубов привело к абсцессу верхней челюсти. Фиксируются сильные отложения зубного камня. Справа на верхней челюсти отсутствуют второй и третий моляры, на нижней — второй премоляр и первый моляр.

Голова по форме округлая, брахикефальная (0,82). Лицо узкое (1,05), по форме прямоугольное. Лоб средневысокий (0,43) и широкий (0,99). Форма лба в профиль волнистая. Надбровные дуги массивные, короткие. Брови ломаные, складка верхнего века развита слабо. Глазная щель небольшая как по ширине, так и по высоте. Скулы выступают в средней степени (0,32). Нос узкий (0,23), средневысокий, (0,31), переносье (0,71) и спинка носа (0,62) среднеширокие. Переносье глубокое, спинка носа с небольшой горбинкой, анфас прямая. Крыло носа высокое (0,23). Основание носа горизонтальное. Верхняя губа средневысокая (0,14), ротовая щель короткая (0,42). Прикус ножницеобразный, губы выступают средне и равномерно относительно друг друга. Подбородок средневысокий (0,21) и узкий (0,5). Нижняя челюсть низкая по высоте (0,34): отмечается асимметрия углов нижней челюсти: правый угол более развернутый.

Кости индивида крупные и длинные, средней массивности. Гармоничное развитие длинных костей скелета. Прижизненная длина тела большая (173,2 см). Отмечаются сильные дегенеративные изменения в локтевых суставах с обеих сторон. Особенно это выражено справа, возможно является результатом травмы, т. к. фиксируется разрастания

и на дистальном эпифизе плечевой кости. В контраст состоянию локтевых суставов, на позвоночнике (ниже шейного отдела) не обнаружено серьезных патологических изменений. На втором шейном позвонке (осевой) фиксируется разрастание справа.

Фото таблица 4

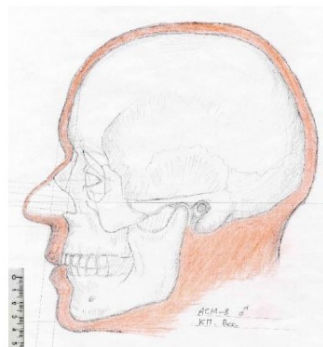
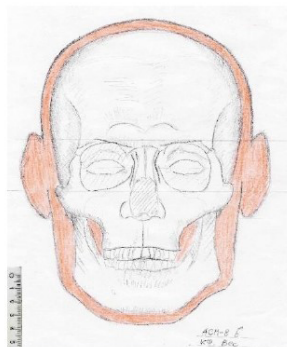
### Результаты восстановления облика по индивиду № 8

Инд.8

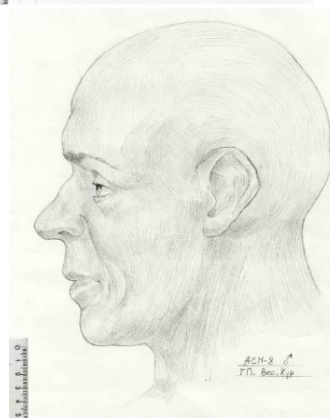
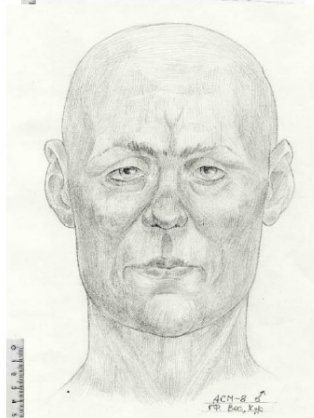
Фас

Профиль

Контурная  
реконструкция



Графическая  
реконструкция



Графическая  
реконструкция  
с  
атрибутикой



### Заключение

Проведенное антропологическое исследование останков из Антониево-Сийского монастыря позволило составить подробное описание по четырем индивидам. Все они мужского пола, пожилого или старческого возраста, наиболее молодой возраст определен для № 8, самый старый для индивида № 3. Исследованные относятся к различным вариантам среднеевропеоидного антропологического типа. Особенности зубочелюстной системы, внешнего облика и характеристика телосложения представлены в индивидуальных описаниях, сопровождаемых фото таблицей с результатами научного восстановления лица по черепу.

Точно определить соответствуют ли исследованные останки определенным людям пока не представляется возможным. Авторы надеются, что дальнейшие архивные исследования смогут пролить свет на особенности физических характеристик священнослужителей, и личность хотя бы некоторых будет идентифицирована. Пока можно говорить лишь о небольшой вероятности принадлежности останков индивида № 3 преподобному Феодосию. Сохранился рисунок, сделанный учеником о. Никодимом, хорошо знавшим его, который мог представить некоторые особенности внешнего облика своего учителя (Рис. 3). В частности, он оставил и жизнеописание Феодосия, из которого следует, что преподобный постоянно трудился и работал на строительстве храмов, которое было достаточно интенсивным в связи с пожаром (1658 г.).

На скелете № 3 отмечается развитие мышечного рельефа, особенно на правой руке. Далее известно, что преподобный Феодосий скончался в возрасте 75 лет и для индивида № 3 мы фиксируем самый преклонный возраст из исследованных. Если рисунок имеет какое-то сходство с оригиналом, то можно зафиксировать удлинённые пропорции лица, большой лоб, узкий высокий нос и слабое развитие складки верхнего века, близко посаженные глаза. Эти же особенности отмечены при описании внешности индивида под номером 3 и на его портрете-реконструкции (Фото таблица 1). Для него характерны относительно широкий лоб, малые значения ширины лица в области скулового диаметра и на уровне глаз. Ширина носа в крыльях также попадает в градации малых размеров, меж глазничное расстояние очень маленькое, что свидетельствует о близкой посадке глаз. Высота носа самая большая из всех изученных индивидов (64 мм).

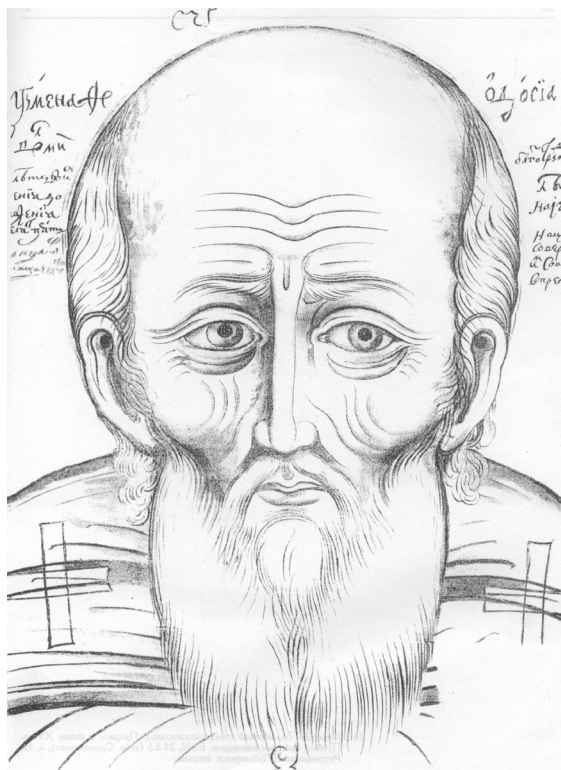


Рис. 3. Прорисъ Феодосия Сийского, работа его ученика Никодима

Fig. 3. The portrait of Theodosius of Siya by his student Nikodim





Рис. 4. Параман, обнаруженный при раскопках  
в Антониево-Сийском монастыре

Fig. 4. Paramand found during excavations at the Siya  
Monastery of St. Antonius

Дело в том, что он долгое время служил при патриаршем дворе, в Москве, и почил именно там (*Никанор* 1895). Его отпевал сам патриарх. Поэтому, существует большая вероятность того, что богатое одеяние принадлежало именно ему, столичному монаху. Однако, мы пока не располагаем сведениями относительно каких-то особенностей его физического облика, а индивид № 8 был очень высокого роста для того времени (180 см). Поэтому, если попробовать поискать в архивах московского патриаршего двора или в музее патриаршества в Арзамасе, то возможно мы получим какие-то дополнительные сведения о его габитусе, и тогда можно будет сделать более обоснованные выводы.

### Источники и материалы

Материалы о ссылке Филарета Никитича Романова — Материалы о ссылке Филарета Никитича Романова в Сийский монастырь // Памятная книжка Архангельской губернии на 1913 год. Архангельск, 1913. С. 55–60.

### Научная литература

Алексеев В. П. Остеометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1966. 250 с.

Алексеев В. П., Дебец Г. Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 128 с.

Балуева Т. С., Веселовская Е. В. Новые разработки в области восстановления внешнего облика человека по краниологическим данным // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 1. С. 143–150.

Рисунок морщин и форма бровей также совпадают. Орбиты на черепе индивида № 3 очень высокие (*Табл. 1*). Этот признак можно связать со средним развитием складки верхнего века, усиленной в латеральной части (над наружными уголками глаз), что также представлено на портрете руки Никодима. Как и на рисунке, совпадает и ротовая щель — самая узкая из исследованных индивидов.

В отношении индивида под № 8 (*Фото таблица 4*), рядом с которым был найден фрагмент дорогого облачения, можно предположить, что эти останки принадлежали иноку Паисию (*Рис. 4*).

- Бунак В. В. Антропометрия. М.: Учпедгиз, 1941. 368 с.
- Веселовская Е. В. «Алгоритм внешности» — комплексная программа антропологической реконструкции // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2018. № 2. С. 38–54. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2018.2.038-054>
- Герасимов М. М. Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек). М.: Изд-во АН СССР, 1955. 585 с.
- Кириллов А. В. Подвижники благочестия, почивающие в усыпальнице Антониево-Сийского монастыря // Архангельские епархиальные ведомости. 1895. №17. С. 469–474.
- Козлов Н. В. Антониев Сийский монастырь // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Архангельская губерния / сост. Н. В. Козлов. СПб.: Типография Э. Веймара, 1865. С. 339–340.
- Лебединская Г. В. Реконструкция лица по черепу (методическое руководство). М.: Старый сад, 1998. 125 с.
- Никанор. Инок Паисий, ктитор Сийского монастыря и его труды: (к предстоящему 200-летию юбилею памяти О. Паисия). СПб.: Синодальная типография, 1895. 10 с.
- Пащикова В. И. Очерки судебно-медицинской остеологии. Определение пола, возраста и роста по костям скелета человека. М.: Медгиз, 1963. 156 с.
- Рогинский Я. Я., Левин М. Г. Антропология. М.: Высшая школа, 1978. 501 с.
- Тихонов А. Г. Физический тип средневекового населения Евразии по данным остеологии. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Москва, 1997. 36 с.
- Федосова В. Н. Общая оценка развития компонента мезоморфии по остеологическим данным (osteologическая методика) // Вопросы антропологии. 1986. Вып. 76. С. 104–116.
- Хрисанфова Е. Н. Эволюционная морфология скелета человека. М.: Издательство Московского университета, 1978. 216 с.

## References

- Alekseev, V. P. 1966. *Osteometriia. Metodika antropologicheskikh issledovanii* [Osteometry. Methodology of Anthropological Research]. Moscow: Nauka. 250 p.
- Alekseev, V. P., and G. F. Debets. 1964. *Kraniometriia. Metodika antropologicheskikh issledovanii* [Cranioimetry. Methodology of Anthropological Research]. Moscow: Nauka. 250 p.
- Balueva, T. S., and E. V. Veselovskaia. 2004. Novye razrabotki v oblasti vosstanovleniia vneshnego oblika cheloveka po kraniologicheskimi dannymi [New Developments in the Field of Restoring Human Appearance Based on Craniological Data]. *Arkheologiya, etnografiia i antropologiya Evrazii* 1: 143–150.
- Bunak, V. V. 1941. *Antropometriia* [Anthropometry]. Moscow: Uchpedgiz. 368 p.
- Fedosova, V. N. 1986. Obshchaia otsenka razvitiia komponenta mezmorfii po osteologicheskimi dannymi (osteologicheskaiia metodika) [General Assessment of the Development of the Mesomorphy Component According to Osteological Data (Osteological Methodology)]. *Voprosy antropologii* 76: 104–116.
- Gerasimov, M. M. 1955. *Vosstanovlenie litsa po cherepu (sovremennyi i iskopaemyi chelovek)* [Reconstruction of the Face on the Skull (Modern and Fossilized Person)]. Moscow: USSR Academiia Nauk. 585 p.
- Khristanfova, E. N. 1978. *Evolutsionnaia morfologiya skeleta cheloveka* [Evolutionary Morphology of the Human Skeleton]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 216 p.
- Kirillov, A. V. 1895. Podvizhniki blagochestii, pochivaiushchie v usypal'nitse Antonievo-Siiskogo monastiria [Ascetics of Piety Resting in the Tomb of the Antonievo-Siysky Monastery]. *Arkhangel'skie eparkhial'nye vedomosti* 17: 469–474.
- Kozlov, N. V. 1865. Antoniev Sijiskij monastyr' [The Siya Monastery of St. Antonius]. In *Materialy dlia geografii i statistiki Rossii, sobrannye ofitserami General'nogo shtaba. Arkhangel'skaia guberniia* [The Materials for Geography and Statistics of Russia, Collected by Officers of the

- General Staff. Arkhangelsk Province], ed. by N. V. Kozlov. Saint Petersburg: Tipografiia E. Veimara. 339–340.
- Lebedinskaia, G. V. 1998. *Rekonstruktsiia litsa po cherepu (metodicheskoe rukovodstvo)* [Facial Reconstruction Based on the Skull: Methodological Guidelines]. Moscow: Staryi sad. 125 p.
- Pashkova, V. I. 1963. *Ocherki sudebno-medicinskoj osteologii. Opredelenie pola, vozrasta i rosta po kostjam skeleta cheloveka* [Essays on Forensic Osteology. Determination of Sex, Age and Height from Human Skeletal Bones]. Moscow: Medgiz, 1963. 156 p.
- Roginskii, Ya. Ya., and M. G. Levin. 1978. *Antropologiya* [Anthropology]. Moscow: Vysshaya shkola. 501 p.
- Nikanor. 1895. *Inok Paisii, ktitor Siiskogo monastyria i ego trudy: (k predstoiashchemu 200-letnemu yubileiu pamiati O. Paisiia)* [Monk Paisius, Rector of the Siya Monastery and His Writings: (on the Upcoming 200<sup>th</sup> Anniversary of the Memory of Paisius)]. Saint Petersburg: Sinodal'naia tipografiia. 10 p.
- Tikhonov, A. G. 1997. *Fizicheskii tip srednevekovogo naseleniia Evrazii po dannym osteologii* [Physical Type of Medieval Eurasian Population According to the Osteology Data]. Ph.D. diss. abstract, Russian Academy of Sciences. 36 p.
- Veselovskaya, E. V. 2018. «Algoritm vneshnosti» — kompleksnaia programma antropologicheskoi rekonstruktsii [“The Algorithm of Appearance” — A Comprehensive Program of Anthropological Reconstruction]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia 23: Antropologiya* 2: 38–54. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2018.2.038-054>



---

## РЕЦЕНЗИИ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/389-395

Рецензия

© Н. З. Куров

### ТЕАТРЫ И МУЗЕИ, КАК ПРОСТРАНСТВА ДЛЯ СОЦИАЛЬНОЙ ИНКЛЮЗИИ

**Рецензия на книгу: Социальная инклюзия в музейно-театральном пространстве: методический сборник / [редактор Т. В. Овчинникова]; составитель Н. Г. Слепцова. Архангельск: Лоция, 2023. 85 с.**

*Данная рецензия посвящена методическому сборнику «Социальная инклюзия в музейно-театральном пространстве: методический сборник» и характеризует ряд статей, основанных на практиках в данной области. Главной особенностью сборника является его ориентация на педагогов инклюзивных образовательных учреждений, специалистов методических и ресурсных центров, психологов, а также студентов, обучающихся по различным педагогическим направлениям, и родителей. Использование вошедших в сборник работ, адаптированных под культурные и религиозные нормы отдельных регионов России, может стать эффективным инструментом для гармоничной интеграции людей с ограниченными возможностями здоровья в современное общество, и это обуславливает актуальность рецензируемой книги.*

---

**Куров Нурбий Заурович** — младший научный сотрудник, Институт востоковедения РАН (Российская Федерация, 107031 Москва, ул. Рождественка, 12); аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32-А). Эл. почта: [bnurbi@gmail.com](mailto:bnurbi@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1341-0899>

\* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, грант № 23-18-00214 «Цифровые технологии и качество жизни людей с ограниченными возможностями здоровья: сравнительный опыт постсоветских стран и Государства Израиль».

**Ключевые слова:** инклюзия, инвалидность, музейные пространства, антропология инвалидности

**Ссылка при цитировании:** Куров Н. З. Театры и музеи, как пространства для социальной инклюзии // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 389–395.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-1/389-395

Book review

© **Nurbiy Kurov**

## THEATERS AND MUSEUMS AS PLATFORMS FOR SOCIAL INTEGRATION

*Book Review: Social Inclusion in the Museum and Theatre Space: a methodical collection / [editor T. V. Ovchinnikova]; compiler N. G. Sleptsova. Arkhangelsk: Lotsiya, 2023. 85 p.*

*This review is dedicated to the collection of methodological articles entitled “Social Inclusion in Museum and Theatre Spaces” and draws upon several articles based on practical experience in this field. The primary focus of the collection is on educators in inclusive educational settings, methodological specialists, resource centre personnel, psychologists, and students enrolled in pedagogical training programmes, and on parents. The use of these resources, with possible adaptations to cultural and religious sensitivities in specific regions of Russia, has the potential to be an effective means of promoting the successful integration of people with special needs into modern society.*

**Keywords:** Inclusion, disability, museum spaces, disability studies

**Author Info:** Kurov, Nurbiy Zaurovich — Junior Researcher, the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation); Postgraduate student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [bnurbi@gmail.com](mailto:bnurbi@gmail.com) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1341-0899>

**For citation:** Kurov, N. Z. 2025. Theaters and Museums as Platforms for Social Integration. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 389–395.

**Funding:** The study was carried out within the framework of the Russian Scientific Foundation. Project No. 23-18-00214.

В современном образовании основной целью является формирование гармонично развитой личности. Важными качествами такой личности считаются образованность, воспитанность, духовная и нравственная зрелость, а также стремление к саморазвитию и самовыражению.

«Социальная инклюзия в музейно-театральном пространстве» — методический сборник, составленный по материалам практической работы специалистов и педагогов, работающих с детьми с ограниченными возможностями здоровья и инвалидностью в инклюзивных и специализированных учебных заведениях. Работа разбита на две главы: «Инклюзия в музейном пространстве» и «Инклюзия и театр». Сборник начинается вступительной статьей А. В. Фроловой, где анализируется понятие «инклюзия», которое происходит от английского inclusion и переводится как «вклю-

чение». Цель этого процесса — вовлечение людей с ограниченными возможностями здоровья и развития в общественную и культурную жизнь. Автор подчеркивает, что в современном мире театры и музеи играют важную роль в культурной и образовательной сферах. Они служат средством коммуникации и делают жизнь города богаче, наполняя ее духовным и эстетическим смыслом (Социальная инклюзия 2023: 3–5).

Материалы сборника представляют собой авторские разработки по музейным занятиям в инклюзивной практике дошкольного образования. Сборник также содержит рекомендации по коммуникативному рисованию на занятиях с детьми с ограниченными возможностями здоровья с использованием технологии «песочная анимация». Отдельное место в книге занимают журналистские материалы о роли средств массовой информации в социализации людей с инвалидностью. Сборник содержит 13 статей, мы же остановимся выборочно на тех из них, которые представляются нам содержательно важными и информативными по вопросам инклюзии в музейно-театральном пространстве.

В исследованиях, связанных с изучением инвалидности, часто можно встретить мнение, что ее изучение ограничивается медицинским и социальным подходами. Однако, некоторые ученые выделяют и другие подходы, которые иногда считают разновидностями социального. Так, сторонники позитивного, или аффирмативного видения темы, которое во многом основано на творчестве самих людей с ограниченными возможностями здоровья, подчеркивают ценность культурного опыта таких людей. При этом фокус смещается с восприятия инвалидности как трагедии, характерного для медицинского взгляда, на ее позитивное восприятие (Носенко-Штейн 2018: 9).

В современном обществе все больше внимания уделяется вопросам социализации и адаптации людей с психическими нарушениями, глухотой, слепотой и другими формами инвалидности. Одним из инструментов, способных внести вклад в этот процесс, является музей. Музей выступает посредником, необходимым звеном для связи с культурной средой. Он транслирует своими средствами комплекс культурных образцов, норм и традиций, тем самым включая людей с проблемами здоровья в историко-культурный процесс.

Мировая практика свидетельствует о том, что музеи постепенно становятся комплексными культурно-историческими и развлекательными центрами. Поэтому кардинально меняется концепция организации музейного пространства в широком смысле: инновации касаются и экспозиций, и выставок, и зон отдыха, и современной музейной инфраструктуры. Все это требует разработки новых методов работы с посетителями, организации их пребывания в музее и представления им культурно-исторических ценностей. Многие музеи отходят от опыта статичных экспозиций, не сменяющихся десятки лет стендов и витрин. Вводятся элементы интерактивности в саму экспозицию, проводятся различные мероприятия в стенах музея (Акоева, Денисов 2017: 64).

Практика, связанная с активным участием музеев в социокультурной интеграции, является одним из механизмов, определяющих вектор дальнейшего развития людей с ограниченными возможностями здоровья. Это позволяет предположить, что музеи могут стать важным инструментом в процессе социализации и адаптации таких людей. Об этом в своей статье пишет Н. Г. Слепцова, выделяя музейное пространство как средство развития личности ребенка. Автор отмечает, что отдельную категорию трудностей представляет формат традиционных экскурсий, рассчитанных на созда-

ние ассоциативных связей между визуальным и слышимым, зрительно воспринимаемым объектом и его описанием музейным гидом. В настоящее время усилия многих музеев направлены в первую очередь на устранение физических барьеров между людьми с нарушением зрения и опорно-двигательного аппарата и демонстрируемыми объектами, а также на внедрение адаптированных экскурсионных программ.

В коллективной работе Е. А. Паршевой, В. В. Голубевой, Т. И. Каширской и Е. А. Лебедько раскрывается роль музейной педагогики в детском саду. Авторы отмечают, что музейная педагогика играет важную роль в образовательно-воспитательном процессе, помогая формировать у детей ценностное восприятие мира. Она представляет собой часть этого процесса, направленную на знакомство детей с историко-культурным контекстом материальных и нематериальных объектов, независимо от их местонахождения.

Специалисты, рассматривающие музейную педагогику подобным образом, предлагают проводить занятия не только в музейной среде, но и в любом другом пространстве. Это может быть детский сад или другое место, где дети могут получить знания и опыт, необходимые для формирования их мировоззрения. Такой подход позволяет расширить границы музейно-педагогической деятельности и сделать ее доступной для большего числа детей. Это особенно важно в условиях, когда посещение музея может быть затруднительным для маломобильных граждан.

Роль СМИ в социализации людей с инвалидностью, отраженная в одноименной статье И. А. Слепцова, в которой демонстрируется важность «инклюзии» в формировании информационной повестки и уделения внимания жизни людей с инвалидностью. По сути роль СМИ в социализации данной категории населения многогранна, она включает в себя информирование о различных проблемах таких людей, формирование общественного мнения, защиту их интересов, возможность представления своих взглядов; этот комплекс ресурсов помогает людям с инвалидностью интегрироваться в общество. Далее автор приводит примеры журналистских статей, раскрывая влияние данных материалов на формирование чувства включенности людей с ограниченными возможностями здоровья в повседневную жизнь наравне с условно здоровыми людьми.

Позитивно представляя в своих материалах различные аспекты жизни людей с ограниченными возможностями здоровья, средства массовой информации способствуют формированию толерантного отношения к ним. Это особенно важно в современном обществе, где люди с ОВЗ часто сталкиваются с предубеждениями и дискриминацией. Освещая положительные стороны деятельности людей с ограниченными возможностями здоровья, СМИ участвуют в их социализации и помогают разрушать негативные стереотипы. Они показывают, что люди с ОВЗ не «худшие»: они вполне могут быть талантливыми, успешными и полноценными членами общества. Это способствует изменению общественного мнения относительно таких людей и созданию инклюзивной среды. Кроме того, СМИ могут помочь людям с ограниченными возможностями здоровья найти работу, получить образование и реализовать свой потенциал. Они могут также привлечь внимание к проблемам, с которыми сталкиваются люди с ОВЗ, и способствовать их решению. Работа И. А. Слепцова, несомненно, может стать учебно-методическим пособием для журналистского сообщества в области освещения жизни людей с инвалидностью.

Театротерапия — это один из методов арт-терапии, который помогает решить психологические и социально-психологические проблемы человека с помощью дра-

матического и театрального искусства (Долженкова и др. 2018: 59). Театротерапия особенно полезна для социальной реабилитации детей с детским церебральным параличом (ДЦП). У большинства таких детей есть речевые нарушения, поэтому им необходимы специальные программы обучения и воспитания. Самая частая речевая проблема у детей с ДЦП — дизартрия, нарушение речевой моторики. Ребенок с дизартрией плохо ощущает положение своих органов артикуляции. Это приводит к проблемам со звукопроизношением: ребенок может пропускать, искажать или заменять звуки, а также испытывать трудности с голосом.

В процессе театральной терапии дети с ДЦП могут участвовать в театральных постановках и других мероприятиях, связанных с театральным искусством. Это помогает им улучшить свою речь, развить коммуникативные навыки и повысить самооценку. Театротерапия также способствует развитию воображения, внимания, памяти и других психических функций у детей с ДЦП. Кроме того, она помогает детям социализироваться и адаптироваться к жизни в обществе. В рецензируемой нами книге данной теме посвящен целый ряд работ: Н. И. Ананьина, Т. А. Попова, С. Н. Потупина «Технология: инклюзивный семейный театр «Солнышко» для обучающихся с ТМНР»; Т. Н. Пасхина «Сценарий фольклорного праздника для детей с ОВЗ логопедической подготовительной группы»; А. Н. Мокрецова «Песочные сказки» — проект по использованию песка в работе с детьми младшего дошкольного возраста с ОВЗ» и др.

Отдельно отметим ориентированность авторов сборника на практическую работу. Так, Т. Н. Пасхина в своем материале, посвященном полному описанию организации фольклорного праздника для детей с ограниченными возможностями здоровья логопедической подготовительной группы, подробно описывает форму проведения работы и пошагово дает инструкцию к действию. Благодаря игровой форме мероприятия организаторам удается достигнуть приобщения детей к традиционным для православных в России духовно-нравственным ценностям. К данным практикам относится и использование в игровой среде песка для коммуникативного рисования с детьми с ОВЗ. Через коммуникацию происходит усвоение человеком языка, знаний об окружающем мире, вхождение в коллектив, социализация, формируется личность и развиваются психические процессы — об этом пишет М. С. Сечина. Важно, что в статье приводится подробное описание методики применения данной техники с четким определением существующих правил, основным из которых является выслушивание любых ответов и предложений детей. Далее автор останавливается на описании методики выполнения рисунков на базе основ коммуникативного рисования. Коммуникативное рисование — это совместное с педагогом, взрослыми, сверстниками рисование, в ходе которого осуществляется изобразительная коммуникация.

По словам Е. П. Скорняковой, в современном образовательном процессе происходят кардинальные изменения, которые позволяют раскрыть потенциал каждого ребенка, развить его индивидуальность, а также создать наилучшие условия для обогащения жизненного опыта и личностного развития. Это становится возможным благодаря применению новых методик и подходов к обучению, а также использованию современных технологий. В результате образовательный процесс становится более гибким и адаптивным, что позволяет учитывать индивидуальные качества и потребности каждого ребенка.

Кроме того, в современном образовательном процессе большое внимание уделяется развитию творческих способностей, критического мышления и навыков комму-

никации. Это позволяет детям не только получать знания, но и учиться применять их на практике, а также взаимодействовать с другими людьми.

Таким образом, можно сделать вывод, что современные изменения в образовательном процессе направлены на то, чтобы сделать его более эффективным и результативным, а также обеспечить каждому ребенку возможность раскрыть свой потенциал и достичь успеха в жизни. Приведенные в сборнике примеры проектов, такие, как «Заячьи забавы», «Глиняная игрушка» и др. великолепно описаны, понятны и главное проверены авторами на практике. Так, в раскрытии последнего проекта рассматривается важная проблема реализации прав детей с ограниченными возможностями здоровья и детей-инвалидов на участие в программах дополнительного образования. Е. П. Скорнякова подчеркивает, что дополнительное образование играет ключевую роль в расширении возможностей и создании условий для коррекционно-развивающей помощи детям.

Особое внимание уделяется интеграции детей с ОВЗ в процесс творческого самовыражения, социальной реабилитации, коммуникации и трудовой деятельности. Это подчеркивает значимость дополнительного образования в формировании навыков, необходимых для успешной адаптации и интеграции детей с ограниченными возможностями здоровья в общество.

Автор также указывает на необходимость создания специальных условий безопасности и комфорта для детей с ОВЗ. Это свидетельствует о понимании важности индивидуального подхода и учета особенностей каждого ребенка. В целом, статья представляет собой актуальное исследование, подчеркивающее важность дополнительного образования для детей с ограниченными возможностями. Она может быть полезна для педагогов, родителей и специалистов, работающих с детьми данной категории. Однако, в ней не представлены результаты анализа или оценки текущей ситуации в области дополнительного образования для детей с ОВЗ и не приведены теоретические работы по теме, для понимания на чем основывались авторы проекта при его разработке.

Использование данных наработок, возможно с адаптацией под культурные и религиозные нормы отдельных регионов России, что поможет им стать эффективным инструментом для гармоничной интеграции людей с ограниченными возможностями в современном обществе.

Динамичное развитие общества требует от каждого человека максимальной вовлеченности и адаптации к постоянно меняющимся условиям. Люди с ограниченными возможностями здоровья могут испытывать дополнительные трудности в этом процессе. Однако использование специальных методик и практик, разработанных с учетом их потребностей и особенностей, может значительно облегчить процесс их интеграции в общество.

Сборник завершается подборкой отзывов от участников проектов, приведенных в нем. Чтение искренних, радостных воспоминаний от непосредственной целевой аудитории данных методических практик позволяет нам оценить работу авторов. Каждая история — это конкретные семьи, жизнь которых приобрела дополнительные краски от участия в мероприятиях описываемых проектов. Эти отзывы подтверждают эффективность предложенных методик и практик. Они также демонстрируют, как важно учитывать индивидуальные потребности и особенности людей с ограниченными возможностями при разработке программ адаптации и интеграции.

Представляется, что использование приведенных в книге работ может стать важным шагом на пути к созданию более инклюзивного и гармоничного общества, где каждый человек, независимо от своих возможностей, имеет возможность реализовать свой потенциал и внести свой вклад в развитие общества.

### Научная литература

- Акоева Н. Б., Денисов Н. Г. Музей как пространство социальной адаптации людей с ограниченными возможностями здоровья // Культурное наследие России. 2017. № 2. С. 219–223. <https://sciup.org/170174133>
- Долженкова М. И., Дорожкина О. А., Романова Л. А., Прохорова О. Г. Технологии театротерапии в современной социальной реабилитации // Вестник ТГУ. 2018. № 7 (177) С. 7–11. <https://doi.org/10.20310/1810-0201-2018-23-177-59-69>
- Носенко-Штейн Е. Э. Антропология инвалидности: проблемы и задачи // Этнографическое обозрение. 2018. № 1. С. 5–11. <https://doi.org/10.7868/S0869541518010013>
- Социальная инклюзия в музейно-театральном пространстве: методический сборник / отв. ред. Т. В. Овчинникова, сост. Н. Г. Слепцова. Архангельск: Лотция, 2023. 85 с. <https://lotsiya.ru/obzorknig/sotsialnaya-inklyuziya>

### References

- Akoeva, N. B., and N. G. Denisov. 2017. Muzei kak prostranstvo sotsial'noi adaptatsii liudei s ogranichennymi vozmozhnostiami zdorov'ia [Museum as a Space of Social Adaptation of People with Disabled Health Opportunities]. *Kul'turnoe nasledie Rossii* 2: 219–223. <https://sciup.org/170174133>
- Dolzhenkova, M. I., O. A. Dorozhkina, L. A. Romanina, and O. G. Prokhorova. 2018. Tekhnologii teatrotterapii v sovremennoi sotsial'noi reabilitatsii [Technologies of Theater Therapy in Modern Social Rehabilitation]. *Vestnik TGU* 7(177): 7–11. <https://doi.org/10.20310/1810-0201-2018-23-177-59-69>
- Nosenko-Shtein, E. E. 2018. Antropologiya invalidnosti: problemy i zadachi [Anthropology of Disability: Problems and Tasks]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 5–11. <https://doi.org/10.7868/S0869541518010013>
- Ovchinnikova, T. V., and N. G. Sleptsova (eds.). 2023. *Sotsial'naia inkluziia v muzeino-teatral'nom prostranstve: metodicheskii sbornik* [Social Inclusion in the Museum and Theater Space: A Methodical Collection]. Arhangel'sk: Lotsiaa. 85 p. <https://lotsiya.ru/obzorknig/sotsialnaya-inklyuziya>



*Научное издание*

**ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ**

**2025. № 1**

**HERALD OF ANTHROPOLOGY (Vestnik Antropologii)**

Выпускающий редактор — М. Ю. Мартынова

Литературные редакторы — М. Ю. Мартынова, О. А. Зыкина

Корректоры — О. А. Зыкина, Е. С. Бастрикина

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 06.03.2025 Формат 70 x 108/16

Усл.-печ. л. 32,5 Заказ № 1

Отпечатано с оригинал- макета заказчика  
в типографии Т8 «Издательские Технологии»