

Институт этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

**АЛЬМАНАХ  
КОНФЕРЕНЦИИ  
МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ**

**ВЫПУСК VI  
Москва, 2–4 декабря 2024 г.**

Москва  
2025

УДК 39+9+316  
ББК 63.3+63.5+60.524  
А 57

Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ  
Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

*Рецензенты*

*Белогова Евгения Алексеевна* – кандидат исторических наук,  
научный сотрудник Центра азиатских и тихоокеанских исследований ИЭА  
РАН

*Фролова Марина Владимировна* – кандидат филологических наук,  
доцент кафедры филологии стран Юго-Восточной Азии, Кореи и  
Монголии (Институт стран Азии и Африки)

*Редакционная коллегия*

М.Ю. Донежук (составитель), М.А. Мочалова, М.Э. Сысоева,  
Т.А. Сюткина, Д.Г. Чубукова

А 57 **Альманах Конференции молодых ученых Института этнологии и антропологии РАН. Вып. VI** / сост. М.Ю. Донежук. М.: ИЭА РАН, 2025. 283 с.; ил.

ISBN 978-5-4211-0359-2

Сборник включает в себя статьи этнологов, антропологов, социологов, политологов, историков, культурологов, участвовавших в научно-практической конференции молодых ученых «Актуальные вопросы этнологии и антропологии», которая проходила 2–4 декабря 2024 г. в ИЭА РАН. Статьи данного сборника посвящены проблемам исторической антропологии и антропологии памяти, реализации государственной национальной политики, исследованиям конфессионального фактора. Представленное издание предназначено как для специалистов в сфере социокультурной антропологии, так и для широкого круга читателей, интересующихся вопросами современных исследований в данной области.

УДК 39+9+316  
ББК 63.3+63.5+60.524

ISBN 978-5-4211-0359-2

© Институт этнологии и антропологии  
РАН, 2025

© Коллектив авторов, 2025

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b>	7
<b>РАЗДЕЛ I: ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК, РИТУАЛОВ И ИДЕНТИЧНОСТИ</b>	
<i>Колпакова Е.Н.</i> Никаб в современной Кабардино-Балкарии: мотивы, восприятие и социальный контекст	16
<i>Брехова С.Д.</i> Исламская одежда как отражение религиозной принадлежности (по материалам Кабардино-Балкарской Республики)	30
<i>Самигулина Д.Р., Малич А.К.</i> «Мужское» и «женское» в культуре магальских азербайджанцев-шиитов Дербента во время проведения Ашуры (по материалам Кавказской этнографической экспедиции 2020–2024 гг.)	44
<i>Рахманина А.А.</i> Похоронные традиции осетин на основе полевых данных	63
<i>Карасев А.А.</i> Социально-экономические аспекты буддизма в Бурятии	72
<i>Саберов Р.А.</i> О деятельности служителей культа и «знающих» этнорелигии мари в 1930–1940-е годы (по материалам ГАРМЭ)	82
<i>Малич А.К.</i> Конфессиональный фактор этнического развития боснийских хорватов в литературе: примордиалистские versus конструктивистские концепции	94
<b>РАЗДЕЛ II: ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И РОЛЬ ЖЕНЩИН В НАУКЕ И ОБЩЕСТВЕ</b>	
<i>Секенова О.И.</i> Женская академическая повседневность в социальных исследованиях: методы исторической антропологии	105
<i>Слискова В.В.</i> «Маленькая ячейка научных работников...»: ученицы Л.А. Тарасевича и их вклад в развитие отечественной иммунологии в 1910–1920-е годы	116
<i>Лопатко С.А.</i> Проблемы изучения женского опыта в городах России: гендерный режим томского низкопольного автобуса	123
<i>Титкова Э.М.</i> Княгиня К.Т. ди Бельджойозо как исследовательница этнокультурного пространства Ближнего Востока	137

*Грибашова А.П.* Научная карьера в автобиографической памяти женщин-ученых из Индии (на примере «Дочерей Лилавати») 149

**РАЗДЕЛ III: ГОРОДСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ:  
ЧЕЛОВЕК В ГОРОДЕ**

*Большаков В.Д.* Музыкальная городская сцена в социальной антропологии (на примере панк-сцены города Якутска) 161

*Пахомина А.В.* Село Кванхидатли: миграционные процессы и социокультурные трансформации в Северном Дагестане (по материалам Кавказской этнографической экспедиции 2024 г.) 174

*Саморукова А.А.* Город через призму мигрантского сообщества 189

*Нугаева А.Р.* Социокультурные аспекты городской идентичности в Центральной Азии на примере города Алматы 198

**РАЗДЕЛ IV: КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ И ПАМЯТЬ**

*Малых Д.С.* Сельское кладбище как место памяти (на материалах полевых экспедиций в с. Белоусово Иркутской области) 215

*Одегова К.И.* Изучение церковного прихода в контексте исторической памяти (по архивным и экспедиционным материалам поселка городского типа Санчурска Кировской области) 236

*Смирнова А.А.* Монгольские письменности: их роль, статус и повседневное бытование 249

*Юсупова (Акилова) Е.А.* Реконструкция внешнего облика средневекового населения Восточно-Европейской равнины (по материалам города Полоцка) 262

**ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ** 279

**INFORMATION ABOUT THE AUTHORS** 281

## CONTENTS

<b>INTRODUCTION</b>	7
<b>SECTION I: RESEARCH ON RELIGIOUS PRACTICES, RITUALS, AND IDENTITY</b>	
<i>Kolpakova E.N.</i> Niqab in modern Kabardino-Balkaria: motives, perception and social context	16
<i>Brekhova S.D.</i> Islamic clothing as a reflection of religious affiliation (Based on the materials from the Kabardino-Balkarian Republic)	30
<i>Samigulina D.R., Malich A.K.</i> Male and female in the culture of magalishi Azerbaijanis of Derbent during Ashura (Based on materials from the Caucasian ethnographic expedition 2020–2024)	44
<i>Rakhmanina A.A.</i> Current funeral traditions of ossetians based on field data	63
<i>Karasev A.A.</i> Social and economic aspects of buddhism in Buryatia	72
<i>Saberov R.A.</i> On the activities of priests and «knowledgeable» of the Mari traditional religion in the 1930–1940s (Based on GARME materials)	82
<i>Malich A.K.</i> The confessional factor of ethnic development of Bosnian Croats in literature: primordialist concepts versus constructivist ones	94
<b>SECTION II: GENDER STUDIES AND THE ROLE OF WOMEN IN SCIENCE AND SOCIETY</b>	
<i>Sekenova O.I.</i> Women's academic everyday life in social research: methods of historical anthropology	105
<i>Sliskova V.V.</i> “A small group of scientists...”: students of L.A. Tarasevich and their contribution to the russian and soviet immunology in the 1910s and 1920s	116
<i>Lopatko S.A.</i> Studying female experience in russian cities: gender regime of the Tomsk low-floor bus	123
<i>Titkova E.M.</i> Princess C.T. di Belgiojoso as a researcher of the ethno-cultural space of the Middle East	137
<i>Gribashova A.P.</i> Scientific career in the autobiographical memory of women scientists from India (Based on the case of “Lilavati’s Daughter”)	149

### **SECTION III: URBAN ANTHROPOLOGY: THE MAN IN THE CITY**

*Bolshakov V.D.* The urban musical scene in social anthropology (Using the example of the Yakutsk punk scene) 161

*Pakhomina A.V.* The village of Kvankhidatli: migration processes and socio-cultural transformations in Northern Dagestan (Based on the materials of the Caucasian ethnographic expedition in 2024) 174

*Samorukova A.A.* The city through the lens of the emigrant community 189

*Nugayeva A.R.* Sociocultural aspects of urban identity in Central Asia, using the example of the Almaty City 198

### **SECTION IV: CULTURAL HERITAGE AND MEMORY**

*Malykh D.S.* Rural cemetery as a memory space (Based on materials from expeditions in the Belousovo village, Irkutsk oblast) 215

*Odegova K.I.* Exploration of a church parish in the con-text of historical memory (Based on archiv-al and expeditionary materials of the urban-type settlement of Sanchursk, Kirov oblast) 236

*Smirnova A.A.* Mongolian scripts: their role, status, and everyday usage 249

*Yusupova (Akilova) E.A.* Reconstruction of the physical appearance of the medieval population of the Eastern European plain (Based on the materials of the city of Polotsk) 262

**ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ** 279

**INFORMATION ABOUT THE AUTHORS** 281

## ВВЕДЕНИЕ

Ежегодная Конференция молодых ученых Института этнологии и антропологии Российской академии наук – это уже старая добрая традиция. Конференции молодых ученых ИЭА РАН предоставляют площадку для обмена научным опытом между молодыми исследователями и обсуждения докладов. Это возможность апробировать результаты исследований и коллективно обсудить исследовательские проблемы, расширить кругозор и посмотреть на некоторые вопросы с новых точек зрения. Участвуя в конференции, можно расширить спектр научных знаний и наметить совместные экспедиции и научные проекты. Поэтому не удивительно, что сейчас в ней принимают участие молодые исследователи и аспиранты не только ИЭА РАН и смежных научных организаций, но и ученые со всех регионов страны. Среди них студенты старших курсов и магистранты, аспиранты и молодые научные сотрудники научных институтов и вузов России, а также независимые исследователи и ученые из стран ближнего и дальнего зарубежья.

Очередная ежегодная Конференция молодых ученых «Актуальные вопросы этнологии и антропологии» состоялась в ИЭА РАН 2–4 декабря 2024 г. Конференция прошла в очном формате. В ней приняли участие молодые ученые, студенты, магистранты и аспиранты – этнологи, антропологи, историки, политологи, социологи, культурологи, лингвисты. Всего 120 человек, представлявших более 30 научно-исследовательских организаций и университетов из разных регионов России и других стран.

В рамках конференции было проведено 15 секций, охвативших различные направления современной антропологической науки:

- «Антрополог в большом и малом городе» (руководитель секции – Е.А. Крыков);
- «Антропология религии» (руководитель секции – А.А. Власенко);
- «Антропология исполнительского искусства: социокультурные функции танца, музыки, театра и игры» (руководители секции – Т.Н. Самарина, А.А. Глазовская);

- «Антропология научного сообщества: голоса женщин-ученых» (руководитель секции – О.И. Секенова);
- «Антропология образования: история и современность» (руководители секции – Н.А. Белова, Э.Ф. Рязанова);
- «Кавказ как “поле”»: этнография, антропология, фольклористика» (руководители секции – М.Э. Сысоева, В.В. Штыбин);
- «Инфраструктура советского образа жизни» (руководители секции – М.В. Васеха, Н.В. Крюкова);
- «Медицинская антропология в XXI веке: практики здоровьесбережения» (руководитель секции – Д.С. Баранов);
- «Как (не) работают теории: полевые исследования наследия и памяти» (руководители секции – М.А. Мочалова, Д.Г. Чубукова, В.А. Танайлова);
- «Миф и ритуал в культуре народов Урало-Поволжья» (руководитель секции – Г.Ю. Устьянцев);
- «Невербальные сигналы: роль биологии, культуры и технологий» (руководители секции – А.А. Мезенцева, В.В. Ростовцева);
- «Полевые исследования в социально-культурной антропологии: эмпирические и теоретические аспекты» (руководители секции – М.П. Кляус, А.В. Журавлева);
- «Физическая антропология сегодня» (руководитель секции – Ю.В. Рашковская);
- «Этнополитические и этноконфессиональные процессы в России и мире» (руководители секции – С.А. Орешин, Т.С. Чабиева);
- «Языковые ситуации и языковое планирование: региональный, общероссийский и мировой опыт» (руководитель секции – П.А. Серин).

Прекрасным дополнением конференции стали научные лекции, которые прочитали ученые ИЭА РАН. Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела русского народа ИЭА РАН С.С. Алымов выступил с лекцией «История советской этнографии как исследовательская проблема». Доктор исторических наук, главный научный сотрудник Центра антропозологии ИЭА РАН С.В. Соколовский сосредоточил свое внимание на проблемах современной антропологии. Состоялся традиционный ки-

нопоказ документального антропологического кино (организаторы – Е.С. Данилко и А.Э. Оганезов). Участникам конференции был продемонстрирован фильм А. Жердевой и Е. Ларкиной «Разговоры с предками. Соседство с духами», посвященный самобытной духовной культуре алтайцев Каракольской долины. Прошла презентация монографии доктора исторических наук, главного научного сотрудника Центра этнополитических исследований ИЭА РАН В.А. Шнирельмана «В погоне за предками: этногенез и политика» (М.; СПб.: Нестор-История, 2024).

В рамках конференции был проведен круглый стол, посвященный опыту совместной полевой работы сотрудников ИЭА РАН и студентов Учебно-научного института антропологии и этнологии Российского государственного гуманитарного университета. Руководителями круглого стола выступили заместитель директора ИЭА РАН по научной работе, кандидат исторических наук Р.А. Старченко и научный сотрудник Центра по изучению межэтнических отношений, кандидат исторических наук М.Ю. Донежук.

Подготовкой альманаха занималась редакционная группа, куда входили молодые ученые нашего института: научный сотрудник Центра по изучению межэтнических отношений ИЭА РАН М.Ю. Донежук, научный сотрудник отдела Кавказа ИЭА РАН М.Э. Сысоева, младший научный сотрудник отдела Севера и Сибири ИЭА РАН М.А. Мочалова, младший научный сотрудник Центра антропоэкологии ИЭА РАН Т.А. Сюткина, младший научный сотрудник Центра по изучению межэтнических отношений ИЭА РАН Д.Г. Чубукова. Направленные для публикации статьи прошли строгий отбор. Сперва их рассмотрели руководители секций, после этого редакционная группа произвела дополнительный отбор. Были отобраны наиболее интересные работы, представляющие особую научную и практическую ценность. Члены редакционной группы приняли активное участие в научном редактировании представленных в альманахе статей не только с целью устранить ошибки и опечатки, но и помочь четче выразить свои мысли. В процессе редакторской работы авторам статей предлагалось рассмотреть прежде неизвестные им источники и литературу по тематике их исследований, познакомиться с работами ключевых авторов в соответствующих областях. Ре-

дакционная группа считает, что опыт работы над этим сборником, безусловно, научно обогатил как авторов статей, так и участников самой группы.

Отобранные статьи были объединены в четыре тематических блока: «Исследования религиозных практик, ритуалов и идентичности», «Гендерные исследования и роль женщин в науке и обществе», «Городская антропология: человек в городе», «Культурное наследие и память».

Первый раздел «Исследования религиозных практик, ритуалов и идентичности» посвящен тому, как религия выступает в роли средства создания и выражения нашей идентичности. Представленные в разделе статьи показывают, как религия позволяет людям представлять себя в публичном пространстве при помощи одежды и отдельных других внешних маркеров. Особое внимание авторы уделяют тому, как традиционные религиозные практики и обрядность трансформируются в современных условиях. Это приводит к появлению новых религиозных практик и новых границ между «своими» и «чужими».

Раздел открывает статья Е.Н. Колпаковой, посвященная изучению восприятия ношения никаба в Кабардино-Балкарской Республике. Исследователь раскрывает причины, по которым сейчас никаб набирает все большую популярность, рассматривает то, почему девушки носят его и как общество реагирует на такой элемент одежды. Работа основана на корпусе структурированных и полуструктурированных интервью. Исследователь замечает, насколько сложным является этот феномен, как в нем сочетаются религия, личные убеждения и идентичность.

В работе «Исламская одежда как отражение религиозной принадлежности (по материалам Кабардино-Балкарской Республики)» С.Д. Брехова показывает, как через одежду в Кабардино-Балкарии выражается религиозная идентичность, вызывающая споры и конфликт, зачастую перерастающий в межпоколенческий. Также особое внимание было уделено разнообразному рынку исламской одежды в республике: ассортименту, подбору одежды в соответствии с нормами шариата и современной модой.

В совместной статье Д.Р. Самигулина и А.К. Малич представили свое исследование, посвященное шиитской общине г. Дербента. Авторы показали, как местная община формирует свою

идентичность через траурные обряды Ашуры, как они трансформируются под воздействием различных причин, среди которых как террористические атаки лета 2024 г., так и бурный туристический поток.

Современной похоронно-поминальной традиции осетин, сохранению ее основ и трансформации в целом посвящена работа А.А. Рахманиной. Как показывают результаты исследований, проведенных в Республике Северная Осетия – Алания, похоронные традиции осетин проявляют удивительную устойчивость. В частности, это касается таких важных их компонентов, как семейная взаимопомощь, поминовения, совершаемые на протяжении трех пятниц, и строгий порядок обрядовой трапезы с четким разделением обязанностей по возрастному и гендерному принципам.

Об уникальном примере «социально вовлеченного буддизма» повествует статья А.А. Карасева. В ней рассказывается о таком малоизученном явлении, как «социальная отара». Ее можно рассматривать как новое прочтение буддийской практики даяния, где во главу угла поставлена задача улучшения благосостояния всего общества, помощь ее членам.

Среди опубликованных в этом сборнике работ присутствуют статьи, основанные на архивных документах. Одной из таких является публикация «О деятельности служителей культа и “знающих” этнорелигии мари в 1930–1940-х годов (по материалам ГАРМЭ)», автор которой Р.А. Саберов повествует о необычной активизации марийской этнорелигии в предвоенные годы, в годы Великой Отечественной войны и некоторое время после нее. Несмотря на активную антирелигиозную деятельность в стране в указанное время, этнорелигия не просто сумела выжить, но и смогла усилить свои позиции среди мари.

А.К. Малич в своей работе, посвященной роли конфессионального фактора в формировании этнической идентичности хорватов, показывает, какое большое значение в таком полиэтническом и поликонфессиональном регионе, как Балканы, занимает вопрос религии. По сути, конфессия в таких пограничных местах становится ярким маркером противопоставления «своих» и «чужих».

Второй раздел «Гендерные исследования и роль женщин в науке и обществе» повествует о забытых биографиях женщин-ученых, о сложностях при преодолении системных барьеров. Авторы демонстрируют, что городская среда и академическая жизнь не гендерно нейтральны. В них, построенных не только вокруг гендерных стереотипов, но и через призму европоцентризма, многие женщины, в том числе женщины-исследовательницы, сталкивались и продолжают сталкиваться с «невидимой» дискриминацией.

Относительно молодому междисциплинарному направлению антропологии академической жизни, в частности академической жизни женщин-ученых, посвящена статья кандидата исторических наук О.И. Секеновой. В этой работе большое внимание уделено тому, как проводились гендерные исследования, что исследовалось (дискриминационные практики, проблемы, возникавшие у женщин при попытке совмещения семьи и науки, то, как сильно семья и культура в целом влияли на возможности карьерного роста). Эта статья показывает, что составной частью науки являются не только и не столько идеи, сколько социальные, экономические и культурные конструкции, которые образуют самовоспроизводящиеся системы.

В сложный для истории страны период с 1910-х по 1920-е годы в России формируется уникальная для своего времени научная школа иммунологии. Ее руководителем был Л.А. Тарасевич. В его коллективе две трети работников составляли женщины, что было невообразимым для того времени. Несмотря на скепсис, окружавший открытый им институт, эти исследовательницы внесли весомый вклад в развитие отечественной иммунологии и тем самым спасли немало жизней. Этой титанической работе и роли женщин-ученых, принимавших в ней участие, посвящена работа В.В. Слисковой.

«Невидимый» женский опыт и сформированный в томском общественном транспорте «гендерный режим» стали основным исследовательским вопросом С.А. Лопатко. В своей статье она освещает проблему «не-нейтральности» городского общественного транспорта, т.к. в нем формируются практики, отражающие существующие представления о гендерных ролях. Автор не только показывает, какие проблемы существуют в этой сфере, но

и призывает сформировать по-настоящему комфортную для всех городскую среду.

Тему роли женщины-ученого в приращении и осмыслении научного знания поднимает Э.М. Титкова. На примере Кристины Тривульцио ди Бельджойозо автор показывает, что, помимо гендерных стереотипов, многим женщинам, посвятившим себя науке, приходилось преодолевать и ее европоцентричность.

Преодоление гендерных стереотипов для признания в научном сообществе зачастую означало, что женщинам приходилось работать заметно больше, чем мужчинам. При этом усиленная работа не гарантировала ни признание, ни карьерный рост. Этому посвящен сборник биографий индийских женщин-ученых «Дочери Лилавати», обозреваемый А.П. Грибашовой.

Третий раздел «Городская антропология: человек в городе» рассказывает о сложном и динамичном социальном ландшафте города, о том, что эта социальность опирается на общие практики и ценности, которые постоянно возникают, меняются и исчезают. Авторы убедительно доказывают, что городские сообщества могут возникать не только на основе протеста, но также и как творческое объединение, не только как плотная и гомогенная среда, но также и как сообщество, продолжающее сохранять свою идентичность, несмотря на расстояние.

«Музыкальная городская сцена в социальной антропологии (на примере панк-сцены города Якутска)» – так называется статья В.Д. Большакова, повествующая о трансформации значения терминов «субкультура» и «сцена». Автор показывает, как панк-сцена г. Якутска перестала в полной мере соответствовать понятию субкультуры, т.к. она не строится на протесте; скорее в ее основе лежит творчество, общие ценности и эмоции.

Исследование А.В. Пахоминой посвящено феномену транслोकальности, рассматриваемому на примере миграции жителей аварского села Кванхидатли (Дагестан) в Астрахань. Видно, что эта миграция не является обычным переездом, скорее это расширение пространства, занимаемого представителями общины. Так, установленные родовые, семейные и дружеские связи постоянно поддерживаются общинностью, взаимопомощью и представлениями о связи с общей землей.

А.А. Саморукова в работе о русскоязычном мигрантском обществе, образовавшемся в 2022 г. в Тбилиси, показывает, как в условиях «иной» среды выстраиваются новые взаимоотношения и предпринимаются попытки воссоздания привычной жизни. Но после периода подъема и своеобразного расцвета это движение начало распадаться. Во многом это было связано с возвращением части мигрантов в Россию и сопутствующим разрывом контактов в мигрантской среде.

Исследование А.Р. Нугаевой затрагивает все более актуальную в связи с растущей долей городского населения тему городской идентичности. Автор раскрывает эту проблему на примере жителей Алма-Аты. Она показывает, как борьба за историческую память и экологию сплотила население города, поспособствовав усилению городской идентичности жителей.

Заключительным стал раздел «Культурное наследие и память», посвященный постоянному диалогу настоящего с прошлым, попыткам реконструировать то, что давно уже минуло. Весь раздел объединяет важный вопрос: как сообщества и исследователи «оживляют» прошлое через материальность? Авторы показывают, как именно память воплощается в пространстве, письменности и обликах умерших.

Еще одной статьей о формировании коллективной идентичности, теперь на основе отношения к прошлому, является работа Д.С. Малых. За основу автором взяты места памяти с. Белоусово Иркутской обл., сформированные вокруг старинного кладбища и включающие в себя различные мемориалы, в том числе мемориал Великой Отечественной войне. Видно, что материальное воплощение памяти становится одной из основ самоидентификации жителей с. Белоусово.

К.И. Одегова в этом сборнике представила свою работу, посвященную церковному приходу пгт Санчурска Кировской обл. и его месту в исторической памяти местных жителей. Показано, как на примере изучения церковного прихода можно реконструировать культурную и духовную жизнь русского провинциального города. Причем автор демонстрирует, что в дореволюционный период этот приход выполнял не только духовные функции, но также социальные и административные.

Монгольская культура письма имеет свою отличительную особенность – на протяжении долгой истории монголы использовали более десятка различных систем письменности, что вызывает определенные сложности в изучении истории народа. А.А. Смирнова в своей статье отследила основные системы древнемонгольского письма и показала, что каждая из них является ответом на те или иные исторические вызовы и задачи.

Заключительной работой сборника является статья «Реконструкция внешнего облика средневекового населения Восточно-Европейской равнины (по материалам города Полоцка)» Е.А. Юсуповой (Акиловой). В статье представлены результаты антропологической реконструкции внешнего облика нескольких жителей средневекового Полоцка (XII–XIV вв.). Для реконструкции использовался метод М.М. Герасимова, совмещенный с использованием программы «Алгоритм внешности». Основу исследования составили краниологические данные из раскопок Верхнего и Нижнего замков Полоцка.

\*\*\*

В заключение хочется выразить искреннюю благодарность организаторам конференции, руководителям секций, научным рецензентам, дирекции Института этнологии и антропологии РАН, а также всем, кто оказывал необходимую поддержку и помощь в процессе редактирования сборника и в решении организационных вопросов.

*М.Ю. Донежук*

# РАЗДЕЛ I

## ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК, РИТУАЛОВ И ИДЕНТИЧНОСТИ

---

*Колтакова Елена Николаевна*

### **НИКАБ В СОВРЕМЕННОЙ КАБАРДИНО-БАЛКАРИИ: МОТИВЫ, ВОСПРИЯТИЕ И СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ**

**Аннотация:** В статье на основе опубликованных научных работ, а также интервью с представителями различных поколений и этнических групп, проживающих в республике, рассматриваются предпосылки появления никаба в Кабардино-Балкарии в наши дни. Кроме этого, обсуждаются причины его ношения, социальное восприятие и реакции со стороны местного общества, а также то, как никаб сопрягается с религиозной практикой, традициями и модой и какие трансформации социальной и культурной жизни фиксируются в регионе. Широкий спектр мнений и оценок этого явления проявляется в ответах респондентов как при проведении интервьюирования, так и при массовом опросе населения Кабардино-Балкарской Республики в 2024 г.

**Ключевые слова:** ислам, никаб, Кабардино-Балкария, мода, женская одежда

*Kolpakova Elena Nikolaevna*

### **NIQAB IN MODERN KABARDINO-BALKARIA: MOTIVES, PERCEPTION AND SOCIAL CONTEXT**

**Abstract:** The article examines the prerequisites for the emergence of the niqab in modern Kabardino-Balkaria based on interviews with representatives of different generations and ethnic groups living in the republic. It also relies on a number of published scientific papers and analyzes the reasons for wearing it, social perception, reactions from the local community, as well as its association with religious practice, traditions, and fashion. The article also discusses how the niqabs are associated with social and cultural transformations in the region, as evidenced by a wide range of responses and assessments from

respondents during interviews and a mass survey of residents of the Kabardino-Balkarian Republic in 2024.

**Keywords:** Islam, niqab, Kabardino-Balkaria, fashion, women's clothing

Вопрос о необходимости для женщин покрывать голову (с помощью хиджаба, никаба и т.д.) давно обсуждается в обществе. Обязательно стоит отметить, что в Коране нет однозначного указания для всех женщин закрывать лицо и кисти рук, за исключением жен Пророка (Эксперт 2016). Однако, когда речь идет о религиозных требованиях, то, как подчеркивают некоторые авторы (Бочарова 2010: 4; Албогачиева 2020: 582), дискурс не сводится только лишь к обсуждению кусочка ткани на голове – речь идет и о «внутреннем» хиджабе, подразумевающем скромное поведение, целомудрие, особую «манеру держаться» (Бочарова 2010: 4; Албогачиева 2020: 583).

В большинстве стран мира понятие «хиджаб» ассоциируется с платком, закрывающим волосы и шею. Такая одежда должна обязательно отвечать критериям непрозрачности, свободного покроя и скромности, т.е. не привлекать внимания (Бочарова 2010: 5).

В женской исламской одежде присутствуют культурные расхождения. Несмотря на предписания Корана и Сунны, женская одежда разных народов вариативна, интегрирована в местную традицию (Албогачиева 2020: 583). Так, например, никаб (полностью закрывающий лицо, оставляя прорезь для глаз) и паранджа (длинный халат, иногда с сеткой для обзора, или бурка) – более строгие варианты женской одежды, характерные для ряда стран Ближнего Востока, Афганистана, Пакистана. В ряде случаев эти формы не соотносятся с каноническими предписаниями ислама, а считаются частью местных адатных норм (Там же: 584).

В Кабардино-Балкарии, согласно данным опроса из статьи З.Х. Соблировой, проведенного в г. Нальчике, встречаются самые разные образы: от отвечающих трендам глобальной моды до закрытых платьев и хиджаба (Соблирова 2016: 58). С усилением религиозности в начале 2000-х годов часть девушек переняла исламские нормы внешнего вида, но общество сперва реагировало настороженно, особенно после нападения боевиков в 2005 г. (Там

же: 59). Но со временем стереотипы начали уходить, и сегодня хиджаб все чаще рассматривается как форма проявления религиозной или культурной идентичности. Никаб же, как более закрытый и строгий вариант исламской одежды, все еще стигматизирован и вызывает опасения у местного населения республики (ПМА 2024).

В июне 2024 г. в ходе реализации исследовательского проекта Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (ИЭА РАН) совместно с Учебно-научным центром социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета (УНЦСА РГГУ) был проведен опрос населения г. Нальчика, г. Тырнауза и некоторых других районов республики (с. Хасанья, мкр-н Долинск, с. Шалушка, п. Первомайский). Участниками интервью были местные жители в возрасте от 18 лет и старше.

Цель исследования автора состояла в том, чтобы установить отношение мусульман Кабардино-Балкарской Республики к ношению никаба. Для реализации этой цели были поставлены следующие задачи: 1) Определить период появления моды на никаб в этом регионе; 2) Выявить причины и мотивации, подталкивающие респонденток к ношению никаба; 3) Выяснить, как население в целом относится к ношению никабов.

Анкетирование проводилось в форме устного интервью. Вопросы носили как прямой, так и косвенный характер.

В ряде мусульманских стран в первой половине XX в. государственная политика была направлена на отказ от традиционных форм одежды. Так, официальные запреты на ношение хиджаба впервые появились в 1925 г. в Турции и Иране, в 1928 г. – в Афганистане, а в 1929 г. – в Тунисе. Следовательно, женщины нередко переходили на европейский стиль (Албогачиева 2020: 583).

Начиная с конца XX в. в разных регионах мира набирает силу реисламизация, возвращение к мусульманским практикам, в том числе и к исламскому дресс-коду (Такова 2016: 273; Албогачиева 2020: 587). Формально мусульманское население Северного Кавказа заново училось молитвам, посту, получая информацию по основам религии от проповедников – местных или иностранных (Ярлыкпатов, Адиев 2021: 63). В разных частях региона реисламизацией занимались либо местные суфии, либо турецкие пропо-

ведники (ханафитский мазхаб), либо салафиты. Последние создали молодежные сообщества, которые вначале сотрудничали с ДУМ (Духовное управление мусульман Российской Федерации), но с 2005 г. вступили с ним в конфронтацию, закончившуюся терактом (Там же: 63–64). Власти заняли сторону «традиционного» ислама (суннизм ханафитского мазхаба), а сторонников иных течений стали клеймить «ваххабитами». Подобное упрощение игнорировало многообразие салафитских групп даже внутри суфизма, в которых тоже были оппозиционные шейхи (Там же: 64).

Хотя многие респонденты говорили, что по шариату хиджаб обязателен, а никаб можно носить по своему усмотрению, существует и другое мнение, что никаб – пришлый элемент из арабской культуры, не являющийся канонически предписанным (ПМА 2024: № 1, № 2, № 3, № 9, № 10, № 11, № 14, № 15). В условиях ближневосточных пустынь он носил в том числе утилитарное значение (служил для защиты от песка, солнца, насекомых). В частности, кабардинка 1991 г.р. указала, что в шариате нет строгого требования скрывать лицо и руки, а в местной традиции женщина, даже если покрывается, обычно не закрывает лицо (ПМА 2024: № 10): «Это [никаб] перенесли и думают, что это по шариату. Это не по шариату. Покрываются у нас, чтобы закрыть аура  $\langle \dots \rangle$  никабы носили арабы в пустыне, чтобы насекомые ни в рот, ни в нос, ни куда-либо еще не заползали. А тут у нас, я не знаю, почему они начали носить» (ПМА 2024: № 1). Два других респондента (адыг 1985 г.р., даргинец 1956 г.р.) также упомянули об арабском происхождении никаба, добавив, что этот головной убор имел еще одно утилитарное значение, а именно оберегал арабских женщин от похищений (ПМА 2024: № 2, № 3).

Анализ интервью выявил три основные группы причин, по которым девушки и женщины в Кабардино-Балкарии надевают никаб: 1) религиозные убеждения; 2) мода; 3) личные убеждения и цели. При этом в каждой группе выделяется несколько частных мотивов, подкрепленных конкретными примерами из жизни респондентов.

### ***1.1. Собственно религиозные убеждения***

Первой из выделенных причин являются религиозные убеждения; так, одна из респонденток (русская 1970 г.р.) подчеркнула,

что надеть никаб было ее личным решением. Перед тем, как решиться на этот шаг, она спросила совета у мужа: *«Я спросила мужа, не против ли он. Он сказал: “Если тебе так будет комфортно, можешь надевать”.* Мне комфортно. Аль-Хамду лиллях, был 2020-й год, пандемия. Сначала масочки, потом, думаю: *“Ну вот, Всевышний создал причину”.* И очень комфортно себя чувствую» (ПМА 2024: № 4). В ходе интервью респондентка неоднократно отмечала, что со стороны «традиционных» мусульман часто встречается с непониманием. Однако сама она убеждена, что это вполне логично, когда вместе с пришедшим от арабов исламом в регион проникают и специфические арабские формы одежды (ПМА 2024: № 5).

### ***1.2. Желание скрыть себя от взглядов окружающих***

Вторая религиозно-этическая причина – стремление к благонаравью, сокрытие женских форм от взора окружающих. Это очень частая причина, которую отмечали респондентки в никабе. Основываясь на хадисах, они считают, что мусульманке стоит скрывать не только тело под широким платьем, но и красоту своего лица под никабом, дабы посторонние мужчины не бросали на нее взгляды. Об этом в ходе интервью упомянула чеченка 2004 г.р. в никабе (ПМА 2024: № 12).

Респондентка в хиджабе (балкарка 1993 г.р.) также уверена в том, что соблюдающая религиозные предписания мусульманка должна прятать свою красоту от окружающих под одеяниями: *«...Религия обязывает, чтобы девушка покрывала свои запретные места <...> Можно открывать только кисти рук и лицо. Это все связано с тем, что красоту женщины не должны видеть посторонние мужчины. То есть вся ее красота принадлежит мужу, если она замужем, исходя из той мысли, что должно быть сохранным целомудрие девушки и ее статус»* (ПМА 2024: № 6).

В каком-то смысле никаб и хиджаб выступают в сходной роли – в роли защитного элемента одежды. Как отметила одна из респонденток (кабардинка 2006 г.р.), хиджаб является гарантом безопасности, который стимулирует окружающих соблюдать социальную дистанцию при взаимодействии с ней: *«Я, например, не люблю, когда ко мне лишний раз прикасаются. И когда на мне хиджаб, некоторые понимают это и стараются лишний раз не*

*прикасаюсь»* (ПМА 2024: № 7). Интересно еще и то, как кабардинец 1987 г.р. объяснил желание женщин носить никаб: *«Я знаю причину, которая должна быть для никаба. Это богобоязненность. Чтобы на красоту девушки не засмотрелся мужчина или другая девушка, без разницы. Чтобы не возникло в их разуме каких-нибудь фантазий. Чтобы сердца остались целы и невредимы <...> Одевание девушки – это часть ее благонравия. Если она надевает это одеяние, чтобы уберечь мой взор от соблазнительных частей тела, то это супер»* (ПМА 2024: № 8). Таким образом, никаб в данном контексте интерпретируется как механизм, оберегающий мужчин от «греховного» поведения.

## **2. Мода**

Респонденты неоднократно подчеркивали, что никаб может быть частью молодежной субкультуры или даже своеобразным «декоративным» элементом, призванным выделить девушку из толпы и быть маркером ее веры для общественности. Аварец (примерно 70 лет) комментировал: *«Хотят отличиться, показать, что они мусульманки, а на самом деле... Форму надевают, а никакие законы религии не соблюдают»* (ПМА 2024: № 10). Балкарка 1987 г.р. вторит подобной идее, отмечая, что в 16 лет возможность видеть лишь глаза девушки выглядит привлекательно и вызывает интерес у мужчин, создает для них некую «загадку». Кроме того, по ее словам, часто возникает соперничество между подругами, когда каждая пытается «сделать еще больше» и превзойти другую в демонстративной религиозности (ПМА 2024: № 5). В таком ключе никаб может восприниматься как часть «конкуренции» между подругами либо инструмент привлечения внимания.

## **3. Личные убеждения и цели**

Некоторые девушки надевают никаб, чтобы попасть в поле зрения религиозных молодых людей «с бородой», как их называли некоторые респонденты, которые сами ищут более консервативную жену. Аварец (примерно 70 лет) пояснил: когда девушке сложно выйти замуж, она может решиться на никаб с надеждой привлечь внимание именно таких верующих мужчин. Если же ожидаемого результата не наступает, то, по его словам, многие возвращаются к обычной одежде (ПМА 2024: № 10). Его

супруга (балкарка 1948 г.р.) подтвердила это, сказав, что слышала о подобных случаях от подруг (ПМА 2024: № 9).

Часть респондентов указывала, что никаб может служить своеобразной «маскировкой». В диалоге с кабардинцем 1987 г.р. упоминается, что за закрытым лицом порой скрывают «ошибки юности» – неудачные пластические операции и прочее:

– *Может быть, в некоторых случаях за никабом – ошибка юности. Допустим, накаченные губы, скулы и так далее...*

– *То, что стыдно показать?*

– *Теперь уже стыдно...* (ПМА 2024: № 8)

Похожий пример в диалоге привела и кабардинка 2006 г.р., рассказывая о знакомой девушке, которая была бы не против закрыться полностью, «лишь бы спрятать свое лицо» из-за недовольства собственной внешностью: девушка призналась, что согласилась бы на никаб, если бы ее не ограничивали в этом, поскольку она недовольна тем, как выглядит. Некоторые, как добавляла респондентка, используют религиозные аргументы лишь для того, чтобы оправдать свое решение скрыть лицо (ПМА 2024: № 7).

Балкарец 1960 г.р. в шуточной форме назвал таких девушек «страшилищами», описав ситуацию, в которой у них «сдувает никаб», и обнаруживается «такой нос», что, по его словам, становится понятным желание спрятать лицо: «...*Страшилища какие-нибудь [носят никаб]. У одной ветром сдуло [никаб]*» (ПМА 2024: № 11).

Несколько информантов подчеркнули, что ношение никаба само по себе еще не гарантирует примерного религиозного поведения. Кабардинец 1987 г.р. упомянул о конфликтных ситуациях в торговом центре, где девушки в никабах проявляли грубость, нецензурно выражались и агрессивно реагировали на замечания (ПМА 2024: № 8). Подобные эпизоды укрепляют у части населения настроенность или негатив по отношению к никабу. Были и такие респонденты, которые выразили опасение, что одежда, скрывающая лицо, может стать удобной маскировкой для совершения преступлений. Даргинец 1956 г.р. вспомнил боевой опыт в Афганистане, где «*мужики надевали никаб и стреляли в наших ребят*» (ПМА 2024: № 2), а аварец 1940–1950-х гг.р. привел в

пример случай «убийцы в никабе», сумевшего скрыться после совершения преступления в Махачкале (ПМА 2024: № 10). Упомянутые прецеденты формируют убеждение отдельных граждан, что никаб потенциально опасен.

С другой стороны, сами девушки в никабе неоднократно упоминали, что «традиционные мусульмане» и старшее поколение в целом крайне негативно относятся к ним из-за их внешнего вида.

Причину этого одна респондентка (русская 1970 г.р.) находит в «необразованности» таких людей (ПМА 2024: № 4). В ходе интервью она отметила, что носит никаб по собственному желанию, добавив, что это ее право на определение своего внешнего вида. Она подчеркивала, что не видит основания снимать его лишь потому, что кому-то это может быть неудобно, особенно учитывая, что в обществе допустимы гораздо более откровенные формы одежды. По ее словам, выбор собственного внешнего облика – это личное право каждого (Там же).

Молодая чеченка 2004 г.р. также поделилась своим опытом: *«Старшие считают, что хиджаб и никаб нельзя [носить], нужно платок. Они считают, что вот предки наши так ходили, и все»* (ПМА 2024: № 12). Многие девушки в никабе, по словам респондентов, предпочитают общаться лишь в узком кругу единомышленников, минимизируя контакты с широкой общественностью. Балкарка 1987 г.р. отметила: *«Им не интересны эти традиции, обычаи... Это люди, которые и так бы не пошли танцевать на свадьбе... Была б она в никабе или не в никабе»* (ПМА 2024: № 5). Пожилой аварец (примерно 70 лет) считает, что *«в хиджабах и никабах не ходят на светскую свадьбу. Туда надо красиво одеваться. А она будет как чучело там»* (ПМА 2024: № 10).

Девушки в никабах аргументировали желание дистанцироваться от традиционных мероприятий (свадеб с национальными танцами и т.д.) тем, что их религиозные установки зачастую противоречат светским обычаям. Несмотря на это, девушки в никабах подчеркивают, что не считают себя отошедшими от культуры своего народа. Напротив, по их словам, закрывать волосы и тело – это часть традиционного понимания скромности (ПМА 2024: № 7, № 8). При этом никаб рассматривается ими как более глубокая форма реализации этих принципов. Подобными мыс-

лями делились и респонденты-мужчины. Так, например, даргинец 1952 г.р. напрямую связал вид покрытия головы девушки с глубиной ее духовности и воспитанием, отмечая, что ношение никаба соответствует стремлению жить согласно мусульманским обычаям и сохранять высокий уровень нравственности (ПМА 2024: № 2).

По заверениям респондентов, в Кабардино-Балкарии не принято, чтобы мужчина подходил к незнакомой девушке, однако, согласно наблюдениям, все зависит от ситуации. В контексте внешнего вида девушки – будет ли она покрыта хиджабом или никабом – все становится куда интереснее. Респонденты чаще выражают недоверие к незнакомым девушкам в никабе, чем в хиджабе (ПМА 2024: № 8, № 11). Некоторые даже стараются избегать общения с первыми. Балкарец 1960 г.р. в разговоре с другом говорил, что с девушкой в хиджабе для него «нет проблем» заговорить на улице, а вот с девушкой в никабе уже могут возникнуть сомнения: *«Мало ли это мужик стоит?»* (ПМА 2024: № 11).

Однако не всегда причина того, что респондент предпочтет не подходить к незнакомой девушке в никабе, кроется в его предубеждениях насчет последних. Иногда респонденты предпочли бы не вступать с ними в контакт из уважения к их возможным религиозным взглядам. Об этом сказал кабардинец 1987 г.р. (ПМА 2024: № 8).

С другой стороны, чеченка 2004 г.р. заметила, что при необходимости она могла бы сама подойти к кому-то и задать вопрос, даже если одета в никаб. Но как будут реагировать мужчины – вопрос открытый, поскольку многим необычно, когда человек скрывает лицо:

– *...Может ли к вам подойти незнакомый мужчина и что-то спросить?*

– *Когда в никабе – не знаю, а так – да, когда я в хиджабе – любой может* (ПМА 2024: № 12).

По словам респондентов и сведениям из литературы, никаб начал распространяться в Кабардино-Балкарии еще с 1990-х годов, когда во время религиозного возрождения в республике в конце 1980-х – начале 1990-х годов множество молодых людей уехали на обучение в иностранные духовные образовательные

учреждения (Такова 2016: 260). А.Н. Такова со ссылкой на данные Н.М. Емельяновой пишет, что «в 1994/95 гг. около сотни студентов из Кабардино-Балкарии проходили обучение в Саудовской Аравии (Университет Мухаммада бен Сауда), Египте, Сирии, Иордании и Турции» (Там же: 261). По возвращении образованной молодежи домой в кабардино-балкарское общество стали проникать новые элементы мусульманской формы одежды. Воспоминания одной из респонденток (балкарка 1948 г.р.) также подтверждают эту информацию: «*Вообще все пошло с перестройки, тогда посылали учиться в Турцию, куда-то [еще]. Оттуда уже возвращались покрытыми*» (ПМА 2024: № 9).

Важно отметить, что традиционно для кабардинок и балкарок вариант покрытия головы хиджабом и тем более никабом не практиковался. Девушки не прятали свои волосы, носили платки и шапочки, иногда дополняемые шалью, которая не закрывала лицо. Согласно сообщениям Е.А. Нальчиковой, М.А. Текуевой, А.И. Мусукаева, Б.С. Кагазежева, голландский путешественник Я. Стрейс в книге «Три путешествия» во второй половине XVII в. «описывая внешность черкешенок, отмечал, что женщины лица не закрывали, волосы заплетали вокруг головы в семь или восемь косичек; носили “красивые двойные черные шапочки”, а сверху “черный бархатный чепчик”» (цит. по: *Нальчикова и др.* 2017: 132).

У балкарок и карачаевок также было принято носить несколько видов шапочек. Кроме того, существовало до 30 способов завязывания платка на голове (Карачаевцы. Балкарцы 2014: 251–254). Однако они не закрывали лиц (*Аккиева* 2008: 153). Сегодняшняя практика ношения никаба – это новая трактовка религиозных норм, сопряженная с глобальным исламским влиянием.

Вполне возможно, что на фоне «исламского бума» ношение никаба обрело религиозные обоснования. Об этом говорит А.А. Ярлыкапов в контексте роли паранджи на Ближнем Востоке: «Мусульманские нормы обеспечили дополнительную легитимацию паранджи и подобных видов женской одежды – несмотря на то, что требования закрывать лицо при посторонних мужчинах нет даже в строгих исламских нормах. “Превышение” исламских требований как раз свидетельствует о культурных корнях этой одежды» (*Ярлыкапов* 2016).

Однако очень важно то, какое значение сами женщины вкладывают в свое решение носить никаб. Как пишет К.М. Амантаева, можно заключить, что семантика может быть разнообразной. Например, религиозное значение, которое может заключаться в глубокой религиозной вере. Психологическое значение может говорить о том, что женщина в никабе чувствует себя более защищено и аутентично, являет собой некий символ возвращения к исламским корням. Культурное значение может отражать, по словам К.М. Амантаевой, «публичное подтверждение верности целомудрию и скромности» (Амантаева 2021: 245).

Временные рамки появления и активизации ношения никаба спорны. По утверждениям опрошенных, никаб стал заметен в регионе от 1 года до 7 лет назад. А.Н. Такова отмечает, что «тенденция к появлению жесткого дресс-кода – исключительно черной мешкообразной одежды, перчаток, скрывающих руки женщины, и даже, порой, никабов» появилась приблизительно в начале 2010-х годов, но дальнейшего развития не получила (Такова 2016: 273). Заметной частью жизни в Кабардино-Балкарии никаб стал только недавно, когда девушек в нем стало больше.

Одной из важнейших предпосылок появления нового формата женской одежды в регионе стало религиозное возрождение в СССР и тем более в постсоветский период, в конце 1980-х – начале 1990-х годов, когда религиозная жизнь кардинально изменилась. Так, в это время в Кабардино-Балкарии случился настоящий «исламский бум», фиксируемый на основе статистики: «За период с 1990 по 2000 г. было построено около 100 мечетей, в основном на средства верующих. Финансовая помощь также была оказана арабскими странами и Турцией. К 2007 г. в КБР уже действовали 132 мечети и 5 находились на стадии строительства» (Аккиева 2010: 48–49).

Появление новой, более консервативной женской одежды легло на благодатную почву массового интереса к религии. Но важно учитывать, что интерес к исламу сопрягался с местными этнокультурными традициями. Как пишет А.Н. Такова, на фоне «исламского бума» в республике появилась новая социальная группа верующей молодежи, так называемых «молящихся», которые резко контрастировали с местным социумом в целом. Представители этой группы сформировались в период кризиса

советской идеологии и поиска альтернативных ценностей (Такова 2016: 257). Они отличались более строгим соблюдением религиозных норм, за пределами характерной для региона ситуативной религиозности (похороны, свадьбы, праздники). Молодежь активно перенимала «внешние и поведенческие маркеры ислама» (ношение бороды, длинных юбок, хиджаба), что впоследствии дополнилось появлением никаба.

В научной среде «молящихся» называли «салафитами», в СМИ их стигматизировали «ваххабитами». Этот термин, по словам А.Н. Таковой, «в российской общественной среде стал фактически синонимом понятия “исламский экстремизм”» (Такова 2016: 263–264). Примечательно, что в ходе исследования девушек в никабе чаще причисляло к «ваххабизму» старшее поколение респондентов, т.е. те, кто отчетливо помнит события конца 1900-х – начала 2000-х годов. На вопрос «Действительно ли никаб связан с ваххабизмом и терроризмом?» один из опрошенных экспертов ответил следующим образом: *«От того, что здесь были ваххабиты, это 2005 год, их нападение. Потом часть ушла в подполье и делали какие-то террористические вылазки. А в обыденной жизни девушки в никабах вызывают больше вопросов. Они [люди] говорят: “У нас никогда такого не было”. Их воспринимают как угрозу. Они закрываются, чувствуют себя более защищенными, а все вокруг чувствуют опасность от них»* (ПМА 2024: № 13).

В Кабардино-Балкарии никаб остается дискуссионным элементом женского костюма, к которому относятся совершенно по-разному: от полного неприятия до защиты его религиозной оправданности. Для носительниц он может являться инструментом выражения глубокой веры, демонстрации личных убеждений и способом найти психологический комфорт и защиту от внешнего мира. При этом многие признают и наличие иных, не столь возвышенных мотивов, включая попытку спрятать лицо из-за проблем принятия своей внешности или просто следовать модному тренду. В любом случае никаб не всегда является маркером глубокой религиозности. Тем не менее часть опрошенных, представители молодого поколения в большей степени, относятся к этому элементу женской одежды либерально, видит в нем вари-

ант самовыражения. У более старшего поколения имеет место обратная тенденция, выражающаяся в негативном отношении к никабу, т.к. последний не только не типичен для кабардинской и балкарской культур, но и стигматизирован в общественном сознании, воспринимается как атрибут «ваххабитов» и «террористов».

Женская мусульманская одежда в Кабардино-Балкарии – результат многослойных процессов адаптации ислама, субкультурного влияния «молящейся» молодежи в конце XX – начале XXI в. и сохранения национальных традиций. Стоит признать, что с историко-культурной точки зрения никаб не типичен для кабардинок и балкарок. В частности, поэтому девушки в никабах встречаются с неодобрением со стороны большинства членов общества, особенно представителей старшего поколения. Среди последних много тех, кто имел личный негативный опыт, связанный с никабом (слышал новости о преступлениях, совершенных в одежде типа никаба), или ассоциирует его с экстремизмом. Это усиливает негативное восприятие никаба как «замаскированной» угрозы. Ситуацию в разные года усугубляли СМИ, поддерживая такую риторику. Все это вынуждает девушек, носящих никаб, сильно ограничивать свой круг общения и формировать безопасное окружение из людей, которые не будут их осуждать или пытаться переубедить.

### Источники и литература

1. ПМА 2024 – Полевые материалы автора. Г. Нальчик, с. Хасанья, п. Первомайский. Июнь 2024 г. № 1–15.
2. *Аккиева С.И.* Платки – традиционный атрибут женской одежды балкарок и кабардинок // ИАЭЖ. 2008. № 16. С. 152–157.
3. *Аккиева С.И.* Ислам в Кабардино-Балкарской Республике // Россия и мусульманский мир. 2010. № 11. С. 66–76.
4. *Албогачиева М.С.-Г.* Хиджаб современной мусульманки: традиция или мода? // Minbar. Islamic Studies. 2020. Т. 13. № 3. С. 578–602.
5. *Амантаева К.М.* Женская мусульманская одежда в постсекулярном обществе: голоса мусульманок из разных стран // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. Т. 39. № 1–2. С. 233–256.

6. *Бочарова И.А.* Хиджаб как особенность мусульманской одежды // Исламоведение. 2010. № 2. С. 4–8.
7. Карачаевцы. Балкарцы / отв. ред. М.Д. Каракетов, Х.-М.А. Сабанчиев; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева. М.: Наука, 2014.
8. *Нальчикова Е.А., Текуева М.А., Мусукаев А.И., Кагазежев Б.С.* Борода и волосы как культурные маркеры в традициях кавказских народов // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2017. № 4 (209). С. 127–137.
9. *Соблирова З.Х.* Женская мода как элемент локальной городской культуры (на примере г. Нальчик) // Женщина в российском обществе. 2016. № 3 (80). С. 54–62.
10. *Такова А.Н.* «Молящаяся» мусульманская молодежь как субкультура кабардино-балкарского общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2 (34). С. 255–280.
11. Эксперт: ношение никаба традиция, а не норма шариата // Deutsche Welle. 06.09.2016. URL: <https://www.dw.com/ru/ekspert-nosenie-nikaba-tradicia-a-ne-norma-sariata/a-19531750> (дата обращения: 22.01.2025).
12. *Ярлыкапов А.А.* Стыдные вопросы про хиджаб и паранджу // МГИМО. 01.09.2016. URL: <https://mgimo.ru/about/news/experts/stydnye-voprosy-pro-khidzhab-i-parandzhu/> (дата обращения: 12.01.2025).
13. *Ярлыкапов А.А., Адиев А.З.* Ислам на Северном Кавказе: реисламизация, мозаизация, проблема «традиционности» // Исламоведение. 2021. Т. 12. № 4. С. 59–74.

*Брехова Софья Дмитриевна*

## **ИСЛАМСКАЯ ОДЕЖДА КАК ОТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ КАБАРДИНО-БАЛКАРСКОЙ РЕСПУБЛИКИ)**

**Аннотация:** Объектом данного исследования является мусульманская одежда как важный социокультурный элемент в Кабардино-Балкарской Республике. Ислам, как устоявшаяся религия многих народов Северного Кавказа, формирует значимую часть культурной идентичности местного населения изучаемого региона. Исследование иллюстрирует разнообразие подходов к выбору мусульманской одежды в республике, конфликты между традиционными нормами и современными тенденциями, а также изменения в религиозной идентичности молодежи на этом фоне. Подчеркнуто разнообразие исламской одежды, доступной в местных магазинах, что может указывать на возросший интерес молодежи к данным товарам. Уделяется внимание активному использованию социальных сетей как платформы для распространения современных интерпретаций исламской религии и пересмотра культурных норм и традиционных практик, особенно в отношении одежды. Работа направлена на анализ этих динамик и подчеркивает, как молодое поколение стремится адаптировать духовные установки к современным условиям, утверждая свою индивидуальность в контексте религиозных норм. Исследование также стремится к более глубокому осмыслению процессов формирования и трансформации религиозной идентичности через призму модных тенденций и повседневного выбора одежды в данной культурной среде.

**Ключевые слова:** ислам, исламская одежда, исламская мода, Кабардино-Балкарская Республика

*Brekhova Sofya Dmitrievna*

## **ISLAMIC CLOTHING AS A REFLECTION OF RELIGIOUS AFFILIATION (BASED ON THE MATERIALS FROM THE KABARDINO-BALKARIAN REPUBLIC)**

**Abstract:** The object of this research is muslim clothing as an important socio-cultural element in the Kabardino-Balkarian

Republic. Islam as an established religion of many peoples of the North Caucasus forms a significant part of the cultural identity of the local population of the studied region. The study illustrates the diversity of approaches to choosing Muslim clothing in the republic, conflicts between traditional norms and modern trends, as well as changes in the religious identity of young people against this background. The variety of Islamic clothing available in local stores is emphasized, which may indicate an increased interest of young people in these products. Attention is being paid to the active use of social media as a platform for the dissemination of modern interpretations of the Islamic religion and the revision of cultural norms and traditional practices, especially in relation to clothing. The work is aimed at analyzing these dynamics, emphasizing how the younger generation strives to adapt spiritual attitudes to modern conditions, asserting their individuality in the context of religious norms. The research also seeks to gain a deeper understanding of the processes of formation and transformation of religious identity through the prism of fashion trends and everyday clothing choices in a given cultural environment.

**Keywords:** Islam, Islamic clothing, Islamic fashion, Kabardino-Balkarian Republic

Ислам является традиционной религией многих народов Северного Кавказа уже не одно столетие. Проникновение исламской религии на территорию Северного Кавказа началось с арабских походов в регион в VII–VIII вв. Становление ислама началось с Дагестана в XV–XVII вв., отсюда исламизация шла в Чечню и Ингушетию в пределах XVI–XVIII вв. Религия также распространялась с черноморского побережья благодаря турецким и крымским миссионерам уже среди адыгских народов в пределах XVI–XVIII вв. В условиях преобладания антирелигиозной политики в период СССР осуществлять религиозные практики оказалось практически невозможным. Однако после 1991 г. многие регионы России, в том числе Кабардино-Балкарская Республика, столкнулись с процессами реисламизации, и восстановление религиозной идентичности стало одной из главных задач мусульманской части населения. Этот процесс сопровождался значи-

тельным ростом религиозной активности, особенно среди молодежи. Столкновение «нового ислама», представляемого молодежью, с «традиционным исламом», который существовал до распада Советского Союза, способствовало появлению новых конфликтов. Молодежь, обращаясь к современным интерпретациям ислама, активно использует социальные сети, что приводит к возникновению новых взглядов на религиозные практики и культурные нормы. Это стремление к обновлению сталкивается с консервативными установками более старшего поколения, что и становится источником конфронтации (Ислам... 2023).

Продолжает увеличиваться количество молодых людей, считающих себя последователями ортодоксального ислама, салафитами, в то время как для старшего поколения кабардинцев и балкарцев всегда был характерен народный ислам, менее ортодоксальный (Такова 2016: 257–259). Помимо этого, средства массовой информации и социальные сети изобилуют контентом, направленным на распространение идей ислама.

Повышенный интерес к религии сопровождается и заинтересованностью в исламских нормах в одежде, что актуально для молодых людей, стремящихся заявить о своей идентичности и приверженности к религиозным традициям, ведь в постоянно меняющемся мире одежда является важным инструментом для выражения собственного мнения.

Целью работы является исследование практики ношения мусульманской одежды в Кабардино-Балкарской Республике с акцентом на влияние религиозной идентичности при выборе одежды среди населения в г. Нальчике. Для достижения этой цели были поставлены следующие задачи:

- 1) выявить отношение к мусульманской одежде и определить причины ее выбора;
- 2) проанализировать ассортимент одежды в магазинах исламских товаров и мусульманской одежды в Нальчике, провести сравнительный анализ представленных товаров;
- 3) определить различия в подходе к выбору одежды между религиозными группами разных возрастов.

В июне 2024 г. Институт этнологии и антропологии Российской академии наук совместно со студентами Учебно-научного центра социальной антропологии Российского государственного

гуманитарного университета организовал в Кабардино-Балкарской Республике масштабное этносоциологическое исследование, посвященное изучению этнокультурных и языковых предпочтений жителей региона. В рамках этого проекта я провела собственное исследование, объектом которого стала современная исламская мода в Кабардино-Балкарии. В рамках индивидуальной работы мною были взяты 13 полуструктурированных интервью у сотрудников исламских магазинов и покупателей – жителей г. Нальчика.

Н.М. Калина и К.Е. Усова замечают, что мусульманские семьи, соблюдая нормы ислама, в то же время склонны к модернизации одежды: «Это в свою очередь привело к появлению “еврохиджаба”, то есть мусульманской одежды, в которой сочетаются модные тенденции и нормы Шариата» (Калина, Усова 2018: 223). Индивидуальность каждой женщины можно подчеркнуть за счет разнообразия мусульманской одежды (Там же). Но это не отменяет необходимости соблюдения правил, таких как «полное покрытие головы, свободный крой верхней одежды, отсутствие вызывающих расцветок, максимальная длина одеяния, то есть открытыми могут быть только кисти рук и стопы» (Там же: 224). Также Н.М. Калина и К.Е. Усова указывают на меньшую подверженность мужчин модным тенденциям и, напротив, появление исламских модельеров для детей (Там же).

С.А. Ляужева и Т.С. Позднякова характеризуют современную религиозную моду следующим образом: «Во-первых, элементы религиозного одеяния, атрибуты религий активно вливаются в современную индустрию моды, переходя с подиума в повседневный обиход, принимая модное значение <...> Во-вторых, стремление современных мусульманок соблюдать требования исламской традиции и при этом вести активный образ жизни привело к созданию “еврохиджаба”. Под этим понятием подразумевается мусульманская одежда, в которой могут сочетаться веяния моды и нормы шариата...» (Ляужева, Позднякова 2016: 152–153). Также С.А. Ляужева и Т.С. Позднякова отмечают, что дизайнеры, занимающиеся проектированием мусульманской одежды, используют народные мотивы, орнаменты украшения различных исламских стран: «Саудовской Аравии, Пакистана, Ливана и Турции» (Там же: 154). Рассуждая об особенностях исламских норм,

регулирующих ношение одежды, И.А. Бочарова пишет: «Одежда мусульманских женщин должна отличаться от одежды немусульманок. Одна из основных функций хиджаба заключается в том, чтобы показать, что носящая ее (так в оригинале. – С.Б.) женщина – это мусульманка. В частности, не следует носить одежду, имитирующую национальные наряды других народов. Ярким примером таких совершенно неприемлемых для ислама тенденций является мода на платья в индийском стиле, получившая распространение среди некоторых мусульманских женщин Азии» (Бочарова 2010: 5).

И.М. Федоров, рассматривая такое явление, как «modest fashion», т.е. «скромная мода», пишет, что «...версия исламской идентификации включает в себя также и стиль “modest fashion”» (Федоров 2021: 202). В.В. Маренинова, обзоревав требования к выбору мусульманской одежды согласно Корану, указывает на примеры предписаний для мужчин, среди которых запрет на ношение золотых украшений или регламентирование длины одежды, подол которой должен быть на уровне щиколотки (Маренинова 2014: 18). В отношении женщин также действуют табу: «Им воспрещается подвязывать накладные волосы <...> женщины должны прикрывать места, видимые в вырезе одежды; также им следует избегать ношения ярких цветов, сверкающих украшений и тканей» (Там же: 19).

Е.Л. Капустина в своей работе «Рынок исламских товаров и услуг в Дагестане: практики потребления и общественные дискуссии» рассматривает функционирование сектора исламских товаров и услуг в Дагестане, в частности роль исламского бизнеса, включая финансовые учреждения, в формировании условий для существования и развития современной исламской моды в Дагестане. Основываясь на своих наблюдениях, автор указывает на тенденцию расширения рынка специфических исламских товаров: «Арабская парфюмерия, фармацевтика, косметика, использование которых или компоненты для которых одобрены в исламе, получили особенное распространение. Например, активно завоевывают рынок такие до недавнего времени экзотичные для Дагестана и известные лишь выпускникам университетов Ближнего Востока товары, как наборы для хиджамы – крово-

пускания, сивак – палочка для чистки зубов, а также масло черного тмина – универсальное средство от болезней» (Капустина 2016: 180). Также она отмечает, что женскую одежду в основном привозят из Турции, в меньшей степени – из ОАЭ, совсем редко (из-за дороговизны) – из Саудовской Аравии (Там же: 186). В последнее десятилетие в Махачкале становится все больше ателье, специализирующихся на пошиве платьев по нормам ислама, а производимой в Дагестане одежде придается местная этническая специфика (Там же).

Вопросы исламского возрождения, а также основные этапы реисламизации Кабардино-Балкарской Республики и в целом Северного Кавказа рассмотрены в работах И.Л. Бабич (Бабич 2003), Е.Х. Апажевой и А.Н. Таковой (Апажева, Такова 2014), Т. Гятова (Гятов 2014).

В целом такая одежда отличается свободным кроем и выполнена преимущественно из натуральных и смешанных, иногда из синтетических тканей. Мужскую одежду поставляют из Турции, Саудовской Аравии, Египта, иногда стран Средней Азии, а также шьют в России. В основном магазины с мужской одеждой посещают мужчины средних лет и молодого возраста, женщины пожилого возраста (ПМА № 1).

Модная индустрия постепенно меняет современный облик мусульманина, расширяет ассортимент мужской одежды, стремясь одновременно соответствовать требованиям к скромности и современным трендам, а социальные сети и мусульманские инфлюенсеры используют платформы не только для распространения идей ислама, но и для демонстрации различных стилей и модных религиозных образов, тем самым привлекая все больше людей.

В г. Нальчике большой выбор магазинов исламских товаров и мусульманской одежды. Так, только в центре города их насчитывается около пяти. Намного больше подобных магазинов можно увидеть на местном рынке, а также по всему городу. По площади они небольшие, однако ассортимент одежды в них представлен разнообразный. Продавцами в таких местах работают молодые девушки, реже мужчины.

Мужская одежда представляет из себя рубашки и брюки – *камис*, *джалабию* – и головные уборы, например *чалму* или *куфию*.

Продавец мужской одежды упомянул: *«Обычно камисы или рубашки свободные у нас берут для походов в мечеть или на наши праздники религиозные. А так в обычной жизни не ходят в ней»* (ПИМА № 3). Помимо этого, в продаже представлена одежда для совершения Хаджа и Умры, она состоит из двух частей – это ихрам, в традиционном белом цвете и без декоративных элементов. Как правило, зимние варианты одежды, например, верхняя одежда, в таких местах не продаются: *«Тут только одежда на весну и лето представлена. Зимней нет у нас, пуховики можно и на рынке взять, они везде свободного кроя»* (ПИМА № 3). Мужская одежда в подобных магазинах делится на повседневную и праздничную, но различий в них практически нет, кроме скромного разнообразия цветов: светлые оттенки (белый, песочный, светло-серый) – для праздничных мероприятий и темные оттенки (черный, темно-синий) – для повседневной носки.

Главными показателями религиозности у мужчин, по мнению моих респондентов, является не столько одежда, соответствующая нормам шариата, сколько густая борода и стрижка. Так, молодая кабардинка в разговоре упомянула: *«Я особо не вижу, чтобы парни носили специальную религиозную одежду вроде камиса. Могут просто широкую носить, которая аура скрывает»* (ПИМА № 2). Об этом сказали также молодые балкарки старше 20 лет: *«Ну, мужчины у нас в основном обычную одежду только носят, камис редко. Это такое арабское мужское платье. Его надевают для намаза или похода в мечеть. Сейчас камис носят вместе с огромной бородой. Мы думаем, что именно по наличию бороды можно понять, религиозен ли мужчина»* (ПИМА № 5). Опрошенные мною респонденты поделились на два лагеря: одна половина считает, что борода – это некая современная замена традиционной исламской мужской одежде, она выражает принадлежность человека к религии, другие убеждены, что борода – это лишь часть современной моды. Сторонницей мнения о религиозной функции бороды оказалась молодая девушка армяно-балкарского происхождения: *«Борода – это очень стильно, правда. И я бы хотела замуж именно за бородатого парня. Как мне кажется, это серьезный показатель религиозных намерений»* (ПИМА № 6).

Учитывая, что Пророк носил бороду, для многих верующих это становится важным элементом следования его примеру. В некоторой степени борода – это проявление скромности и символ зрелости. Однако имеет место и отличное мнение: *«Я считаю, что это совсем негигиенично, для начала, да и наши деды никогда себе не позволяли отращивать такую шевелюру, было стыдно показаться на людях»* (ПМА № 1). По мнению некоторых респондентов старшего возраста и молодых девушек, с которыми мне удалось пообщаться, внешний вид – единственное, чему молодые люди Кабардино-Балкарской Республики стараются следовать, совсем забывая о нравственной стороне религии. К примеру, пожилой балкарец сказал: *«Сейчас очень много парней ходят бородатыми. Они мне, грубо говоря, не нравятся, это, в первую очередь, непорядочно, и поэтому уровень нравственности в обществе снижается из-за таких»* (ПМА № 7). Кабардинка средних лет подчеркнула: *«Мой дедушка был очень религиозен, но никогда не ходил в мечеть и делал пятикратный намаз дома. А про бороду и говорить нечего. Он ее не носил, женщинам не нужно смотреть на такой срам»* (ПМА № 1).

Требования к одежде и внешнему виду женщины в исламе регламентированы более строго. Главное предписание к облику мусульманской женщины – тщательное сокрытие всего тела, открытыми могут быть оставлены лишь лицо и кисти рук. Одежда должна быть такой, чтобы скрыть ее силуэт. Приталенный крой, открытые участки тела совершенно недопустимы. Одежда должна быть сшита из непрозрачных тканей (Одежда по шариаду...).

В г. Нальчике большой выбор магазинов мусульманской одежды для женщин. Женская одежда представлена широкой номенклатурой товаров: головные уборы, платья, юбки, костюмы из туники и брюк, накидки-абайи, спортивная одежда (в том числе для плавания), одежда для намаза, а также домашняя одежда. Головные уборы включают в себя хиджаб (накидку, покрывающую голову), подхиджабник (поддев под платок), бони (шапочку, которую можно носить без платка, например, для спорта), никаб (головной убор, закрывающий лицо, с прорезью для глаз), шаль-шейлу (длинный шарф, который можно обернуть

вокруг головы, концы положив на плечи), хиджаб-амирку (шапочку с шарфом), химар (длинный платок, покрывающий голову и переднюю часть груди) (ПМА № 4).

Одежда также делится на повседневную и праздничную, но различий, по сравнению с мужской, в ней намного больше: *«Праздничная одежда отличается цветом и тканью, еще декор может быть яркий. Например, многие на праздники любят брать платья из струящейся ткани, с какими-нибудь узорами или стразами. Платки тоже выбирают с декором каким-то или просто ярких цветов. В целом от праздничной светской одежды нет сильных различий. Старшие женщины у нас любят яркую одежду, а молоденькие темные цвета обычно выбирают, совсем редко белый»* – пояснила продавец (ПМА № 4). Повседневная одежда выполнена из натуральных тканей: хлопка, льна, трикотажа, одна из популярных тканей для такой одежды – калифорния, идеально подходящая для ежедневной носки в местном климате. Праздничная одежда шьется из шелка, сатина или шифона с подкладкой, а для создания праздничного вида используются более яркие цвета, цветочные или геометрические узоры, а также стразы и вышивка (ПМА № 4).

В некоторых магазинах представлена и детская мусульманская одежда, в первую очередь для девочек и реже для мальчиков. Можно встретить хиджабы, подхиджабники и платья для девочек от 7 лет и старше, а также одежду подростковых размеров. Владелица одного из магазинов, балкарка средних лет, упомянула: *«Я в свой магазин и детскую одежду привожу. Обычно она от 7 лет идет, и спрос есть на нее. Некоторые родители начинают с малых лет надевать на девочек хиджабы, прививают ношение такой одежды, чтобы во взрослом возрасте им не было сложно быть покрытыми»* (ПМА № 8). Однако на это мнение есть и противоположное. Кабардинка 16 лет, работающая в магазине исламских товаров, говорит: *«Я покрылась в раннем возрасте в школе, лет в 11, но я бы никогда не покрывала своих детей в таком возрасте, это слишком рано, нужно дать девочкам еще насладиться разными прическами»* (ПМА № 4).

Спрос на женскую одежду большой, и молодые девушки отдают предпочтение темным тонам и свободному крою, иногда выбирают пастельные оттенки, а женщины постарше выбирают

светлые цвета с яркими элементами (ПМА № 8). Основная аудитория магазинов с такими товарами – молодые девушки и женщины средних лет: *«Молодые девушки у нас темную одежду берут, темные платки, а вот бабушки и взрослые выбирают светлую одежду. Но вообще редко кто в старшем возрасте покрытый есть, довольно редко такое»* (ПМА № 8).

Мои респонденты имели разное мнение на счет религиозной женской одежды. Кто-то считает, что вера в сердце и она никак не проявляется в одежде, другие же придерживаются мнения, что не носить хиджаб – значит не верить вовсе (ПМА № 9). Кабардинка старше 50 лет в разговоре сказала: *«Сейчас много девушек у нас покрытые ходят. Конечно, не нравится нам. Молодежь больно религиозная пошла, только религией и интересуется. А насчет одежды – я видела, что девушки выбирают черные хиджабы и никабы, по крайней мере, в нашем магазине берут такой цвет. Я думаю, что это вредно, летом же жарко, перегреются быстро»* (ПМА № 10).

Многие представители старшего поколения убеждены, что, если девушка решает надеть платок, она всю оставшуюся жизнь обязана вести себя правильно, делать благие дела и быть отличным примером безупречного религиозного воспитания (ПМА № 13). Но если она не уверена в себе и в силе своего имана, ей не стоит этого делать, ведь по ней смогут судить о верующих и религии в целом. Кабардинка средних лет сказала: *«Девушки под никабом и хиджабом только свое гнилое нутро прячут. А потом снимают, будто и не было ничего»* (ПМА № 12). Старшее поколение также имеет склонность верить, что ношение религиозной одежды в современной Кабардино-Балкарской Республике не что иное, как модные веяния, не имеющие отношения ни к религии, ни к скромному поведению девушки, предписанному шариатом. Балкарка старше 60 лет подчеркнула: *«В нашей культуре такого не было никогда. Хиджабы и никабы – это просто арабизация наших детей, они совсем забыли свои корни»* (ПМЭ № 1). Также существует мнение, что без хиджаба и никаба сейчас не найти мужа в республике. Кабардинки старше 40 лет утверждают: *«Эти девушки таким образом замуж хотят выйти, даже не первыми, а вторыми, третьими и даже четвертыми женами. А потом снимают, как цель достигнут»* (ПМЭ № 1).

Некоторые респонденты ссылались на то, что к ношению хиджаба и одежды свободного кроя молодых девушек иногда приносят мужья: *«Я вообще против всей этой пропаганды. Покрытые девушки просто в себе не уверены, думают, что замуж без этого не выйдут. А мужчины эти, мужья их, сами фанатики, только спрятать девушек хотят»* (ПМА № 11).

Что касается молодых девушек и юношей, опрошенных на эту тему, их мнение сильно отличается от мнения старшего поколения. Молодые люди считают, что ношение хиджаба и свободной одежды – это не просто стиль или мода, это искренние намерения и духовная цель, которые можно выразить через религиозную одежду (ПМЭ № 1). Они полностью не согласны с мнением старшего поколения в вопросе религии: *«Старшие не имеют знаний в религии, они говорят, что их бабушки и дедушки не носили такой одежды, не были такими религиозными, но это не значит, что мы должны следовать их примеру, и уж точно не значит, что они правы»* (ПМА № 2).

Некоторые респондентки рассказали, что, когда они начали одеваться в соответствии с канонами ислама, их речь изменилась в лучшую сторону, поменялся образ жизни: *«Я перестала позволять себе обсуждать других, обрела спокойствие и стала уделять больше времени саморазвитию»* (ПМА № 2). Балкарка средних лет утверждает: *«Несмотря на мой возраст, мои родители тоже не одобряют такую одежду на мне. А я вообще считаю, что платки и свободная одежда – это наша балкарская традиционная одежда. Поколение моих родителей и мое почему-то про это забыло»* (ПМА № 5). Несмотря на то, что родители могут исповедовать ислам и делать намаз, некоторые из них не одобряют решение дочерей в выборе одежды. Однако такое мнение провоцирует обратную реакцию: у девушек только укрепляется желание покрыться полностью, чтобы доказать свою веру.

Одним из самых популярных локальных магазинов религиозной женской одежды в Нальчике является Wafa. Владелица сама создает коллекции для магазина, экспериментирует со стилем и цветами в одежде. Яркие цвета, мятые и рваные фактуры, традиционные элементы в одежде, например, орнамент – это визитная карточка бренда. Владелица не считает, что подобная

одежда является вызывающей или «неправильной» для мусульманской женщины. Наоборот, соблюдая каноны шариата и принося дизайнерское решение в одежду, девушки могут проявлять свою принадлежность к исламу и индивидуальность одновременно. Такая одежда способна обеспечить комфорт, необходимую скромность и самовыражение: *«Наши ассортимент не совсем формальный, кому-то даже покажется, что не по религиозным законам, потому что она выделяется. Но как есть разные стили в светской одежде, так и у нас есть. Но несмотря на то, что наша одежда фактурная, рваная и необычная, она скрывает очертания фигуры»* (ПМА № 4).

В Кабардино-Балкарии популярны онлайн-магазины с незамысловатыми названиями, вроде «Женская одежда. Нальчик» или «Showroom Nalchik», товары которых представлены в социальных сетях. Их ассортимент такой же большой, но они специализируются конкретно на женской одежде. Самое интересное, что в таких магазинах представлена одежда-трансформер. Она свободного кроя, но также в ассортименте имеются различные пояса и подвязки, способные подчеркнуть фигуру. Поэтому такая одежда пользуется большой популярностью не только у религиозных девушек, но и у «светских». Что интересно, неверующие тоже покупают одежду как в обычных мусульманских магазинах, так и в подобных онлайн-магазинах. По мнению моих респондентов, в этом проявляется не только желание выразить уважение к религии и культуре, но и некая «мода» на скромность (ПМА № 4).

Таким образом, можно заключить, что исламская одежда в Кабардино-Балкарской Республике является важным маркером религиозной идентичности. Мусульманские девушки и парни стараются продемонстрировать свою принадлежность к мусульманской религии посредством ношения соответствующей одежды, сочетая при этом стиль и религиозные каноны. Ассортимент местных магазинов соответствует широкому спросу и позволяет удовлетворить потребности покупателей.

Однако распространение религиозной одежды провоцирует конфликт между поколениями. Люди старшего возраста часто критически относятся к мусульманской одежде как слишком «фанатичной» и «не традиционной». В то же самое время молодежь стремится адаптировать религиозные требования к одежде под

современные модные тенденции, пытаясь при этом выразить свою индивидуальность.

### Источники и литература

1. ПМА – Полевые материалы автора. Кабардино-Балкарская Республика. Июнь 2024 г. № 1–13.
2. ПМЭ – Полевые материалы экспедиции. Кабардино-Балкарская Республика. Июнь 2024 г. № 1.
3. *Апажеева Е.Х., Такова А.Н.* Особенности процесса исламского возрождения в Кабардино-Балкарии в конце XX – начале XXI вв. // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 12-1. С. 241–244.
4. *Бабич И.Л.* Современные исламские общины в Кабардино-Балкарии // Россия и мусульманский мир. 2003. № 7. С. 48–61.
5. *Бочарова И.А.* Хиджаб как особенность мусульманской одежды // Исламоведение. 2010. № 2. С. 4–8.
6. *Гятов Т.* Основные этапы трансформации религиозных групп Северо-Кавказского региона: от умеренно-радикальных до экстремистских (на примере Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии) // Россия и мусульманский мир. 2014. № 7 (265). С. 75–80.
7. Ислам в Кабардино-Балкарии // Россия – Исламский мир. 18.12.2023. URL: <https://russia-islworld.ru/kultura/islam-v-kabardino-balkarii-2023-12-18-38362/> (дата обращения: 09.02.2025).
8. *Калина Н.М., Усова К.Е.* Мода как способ репрезентации ценностей мусульманской семьи // Вестник экономики, права и социологии. 2018. № 4. С. 222–226.
9. *Капустина Е.Л.* Рынок исламских товаров и услуг в Дагестане: практики потребления и общественные дискуссии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 176–202.
10. *Ляушева С.А., Позднякова Т.С.* Мода и этнорелигиозные традиции: специфика взаимовлияния // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2016. № 4 (189). С. 151–156.
11. *Маренинова В.В.* Особенности профессиональной моды мусульман г. Екатеринбурга // Система ценностей современного общества. 2014. № 33. С. 18–22.

12. Одежда по шариату // Академия Медина. URL: <https://medinaschool.org/library/zhenshina-v-islame/hidzhab/odezhda-po-shariatu> (дата обращения: 09.02.2025).
13. Такова А.Н. «Молящаяся» мусульманская молодежь как субкультура кабардино-балкарского общества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2 (34). С. 255–280.
14. Федоров И.М. Мусульманская одежда в России: тенденции женской моды // Общество: философия, история, культура. 2021. № 12 (92). С. 201–206.

*Самигулина Диана Руслановна,  
Малич Анастасия Крешимировна*

**«МУЖСКОЕ» И «ЖЕНСКОЕ» В КУЛЬТУРЕ МАГАЛЬСКИХ  
АЗЕРБАЙДЖАНЦЕВ-ШИИТОВ ДЕРБЕНТА ВО ВРЕМЯ  
ПРОВЕДЕНИЯ АШУРЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ КАВКАЗСКОЙ  
ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ 2020–2024 ГГ.)**

*Аннотация:* В статье анализируется идентичность современной азербайджанской шиитской общины г. Дербента через призму траурных обрядов Ашуры – ключевого элемента религиозной и этнической саморепрезентации. Исследование опирается на исторические, религиозные, медийные источники, а также на материалы полевых исследований Кавказской этнографической экспедиции (2020–2024). Особое внимание уделено влиянию транснациональных связей с шиитскими центрами Ирана и Ирака на формирование религиозной и культурной идентичности общины. Также рассматриваются гендерные аспекты проведения траурных обрядов, изменения организационных подходов в условиях социально-политических вызовов 2024 г. и их влияние на религиозные практики общины.

*Ключевые слова:* шиитская община, Дербент, Ашура, теракт, гендерные роли, мужское, женское

*Samigulina Diana Ruslanovna,  
Malich Anastasia Kreshimirovna*

**MALE AND FEMALE IN THE CULTURE OF MAGALISHI  
AZERBAJANIS OF DERBENT DURING ASHURA (BASED  
ON MATERIALS FROM THE CAUCASIAN  
ETHNOGRAPHIC EXPEDITION 2020–2024)**

*Abstract:* The article analyzes the identity of the modern Azerbaijani Shiite community in Derbent through the prism of Ashura mourning rituals, a key element of religious and ethnic self-representation. The study is based on historical, religious, and media sources as well as materials from field research conducted by the Caucasian Ethnographic Expedition (2020–2024). Special attention is paid to the impact of transnational connections with Shiite centers in Iran and Iraq on the formation of this community's religious identity.

Gender-based aspects of mourning practices, changes in organizational approaches in response to socio-political challenges in 2014, and their effects on the religious practices of the community are also explored.

**Keywords:** Shiite community, Derbent, Ashura, terrorist attack, gender roles, male, female

Дербент, особенно историческая часть города – магалы, является своеобразным фронтиром мусульмано-шиитской и азербайджанской культуры.

«XXI столетие будет для ислама веком шиитов» (*Мирский* 2005: 126) – такие предсказания можно слышать в наши дни, когда шиитский Иран стремится к гегемонии на Ближнем Востоке, шииты доминируют в Ираке, а немногочисленные шиитские общины, окруженные суннитами, начинают осознавать себя как «те, кто не согласны с общепринятым течением событий в мире <...> те, кто способен идти против течения» (ПМКЭЭ 2023: 513). Ирано-американский ученый Вали Наср пишет, что новые отношения на Ближнем Востоке «будут формироваться в плавильном тигле шиитского возрождения и суннитского ответа на него <...> Когда пыль уляжется, центр тяжести будет находиться не в арабских суннитских странах, а в шиитских» (*Nasr* 2006: 254). Эти высказывания небезосновательны. Мусульмане-шииты, имея яркие формы религиозности, формы обрядности, отличимые от суннитских, активно популяризируют религиозные идеи и взгляды на широкую аудиторию. Кроме того, такие факторы, как арабо-израильский конфликт, расширение экономических связей России и Ирана, попытки создания шиитских организаций в Урало-Поволжском и Северо-Кавказском регионах создают условия для налаживания межкультурных коммуникаций и укрепления трансграничных шиитских связей (*Сальников* 2021: 286).

С 1990-х годов значительно усиливается религиозный фактор, в том числе в общине мусульман-шиитов, которая компактно проживает в пределах современного Дагестана. Здесь после распада СССР наблюдаются процессы реисламизации (*Steinbach* 1993; *Heine* 2003) и консолидации общества по религиозному аспекту, обращение к ранним формам обрядности (*Капустина* 2008: 107–108; *Рамазанов, Нагиева, Исмаилова* 2019: 124), налаживается диалог с мусульманской уммой других государств (в

частности, с Ираном, Ираком, Саудовской Аравией и т.д.), влияние также оказывает деятельность международных исламских организаций (Донцов 1997: 73, 62; Беренкова 2018: 123).

На сегодняшний день Дагестан является единственным местом компактного проживания шиитов в России, ядро его составляет древняя устойчивая община центрального района Дербента и его окрестных сел, лезгинское селение Мискинджа и немногочисленные группы в городах Махачкале, Буйнакске, Кизляре и его окрестностях (Муртузалиев 2019: 129). В России примерно 600 тыс. активно верующих мусульман-шиитов, включающих не только граждан РФ (из Республики Дагестан преимущественно), но и мигрантов из Азербайджана, Ирана, Ирака и других стран (Сулейманов 2021: 1). 90% всех дагестанских шиитов проживают в Дербенте, что составляет 30–40 тыс. человек (Сальников 2021: 286). Шиизм в Дербенте имеет давнюю традицию, но в то же время современные жители ориентируются на мусульманскую умму Ирана, что обусловлено географической близостью регионов и идейно-религиозным единством шиитского мира. Эти процессы проявляются через религиозно значимые события, и главным религиозным событием года для шиитов является Ашура.

Именно в траурные дни шиитская община Дербента ощущает свое конфессиональное единство как некий противовес суннитскому окружению, а также формирует и проявляет собственную уникальную, «передовую» идентичность относительно общероссийских шиитских общин и мусульманских в целом.

Работа посвящена исследованию идентичности современной азербайджанской шиитской общины г. Дербента и ее дискурсу на одной из самых ярких площадок репрезентации религиозной и этнической культуры – во время траура по имаму Хусейну (Ашура). Цель исследования – выявить некоторые рамки репрезентации гендерных ролей, «мужского» и «женского» в период проведения траурных дней. Для этого будет представлена общая характеристика дискурса и практик проведения Ашуры в современном Дербенте в 2020–2024 гг. с акцентом на фиксации причин и специфики современных трансформаций мужских и женских функций и ролей в декаду Мухаррам.

В том, что касается научной разработанности темы, отметим, что в настоящее время в научном дискурсе исследования о проведении Ашуры в магалах Дербента имеют междисциплинарный характер и проводятся в рамках политологических исследований, религиоведения, антропологии и этнографии.

Современные шииты-мусульмане стали «видимым» полем для исследователей в связи с политизацией ислама и исламской революцией в Иране 1978–1979 гг. Ученые сосредоточились на изучении религиозной традиции шиитского Ирана, в которой отчетливо проглядывали ценности, идеи и установки, определившие лицо последней иранской революции. В частности, традиция траурных обрядов и Ашура стали рассматриваться с точки зрения политологии и теории международных отношений. Ф. Гаффари, И. Накаш, С.В.Р. Наср, Р. Нортон, Д. Аль-Адиб и Дина аль-Адиб, Х. Абир, А.В. Баранов, А.Ю. Скаков, М.А. Алонцев и Н.А. Смагин, А.В. Сальников, Н.А. Беренкова (напр.: *Gaffary* 1984; *Nakash* 1992, 1993; *Norton* 2005; *Al-Adeeb* 2008; *Баранов* 2015; *Скаков* 2016; *Алонцев, Смагин* 2022 и др.) акцентируют внимание на публичной значимости религиозных практик и их изменчивости в зависимости от политико-идеологической обстановки, уделяя особое внимание современности. Однако в политологических исследованиях большее внимание уделяется так называемым странам шиитского полумесяца: Ирану, Ираку, Ливану, Йемену, тогда как исследования России представлены фрагментарно.

В отечественной науке интерес к исламу, в том числе шиизму, возрос в 1980–1990 е годы в связи с политико-идеологическими и культурными изменениями на советском и постсоветском пространстве. Общие работы, в которых учитывалось современное состояние и изменения в шиитском сообществе Дагестана, описаны А.Ф. Ахадовым, Г.Н. Сеидовой, И.Р. Гибадуллиним, Р.О. Рамазановым и др. (*Ахадов* 1980; *Сеидова* 2000; *Гибадуллин* 2014; *Рамазанов, Нагиева, Исмаилова* 2019).

Локальные исследования шиизма в Дагестане сосредоточены на изучении шиитской общины Дербента, которая остается ядром шиитского ислама в России, а Дербент – историческим и религиозным центром для мусульман-шиитов всего региона. Об общих особенностях религиозной жизни Дербента пишут О.И. Брусина,

Г.Н. Сеидова, М.Ш. Абдулаева, К.Г. Махмудова, А.Р. Шихсаидов, А.В. Сальников и др. (*Шихсаидов* 2010; *Абдулаева, Махмудова* 2018; *Сеидова* 2018; *Брусина* 2021; *Сальников* 2021). Полевые этнографические исследования Е.Л. Капустиной и М.В. Солоненко, О.И. Брусиной и Э.М. Сеитова посвящены специфике проведения Ашуры в этом городе (*Капустина, Солоненко* 2007; 2008; 2011; *Брусина* 2021).

Различные аспекты траурных ритуалов в декаду Ашуры рассматривают в своих работах Г.Н. Сеидова, Д.А. Гусенова, А.В. Баранов, И. Накаш, С.М. Саидов. Г.Н. Сеидова подходит к шиитским ритуальным практикам как к сценическому искусству (*Сеидова* 2010: 37). Работы Д.А. Гусеновой рассматривают этот вопрос в контексте внедрения драматургии шиитских мистерий в сферу туризма (*Гусенова* 2016: 60). А.В. Баранов видит в проведении Ашуры идеологическую составляющую, стимулирующую консолидацию и мобилизацию широких масс населения под лозунгами исламской солидарности мусульман-шиитов (*Баранов* 2015: 168, 179). И. Накаш также указывает, что ритуалы Ашуры влияют на политическую консолидацию шиитской уммы, способствуют не просто защите шиитского ислама от уничтожения, но «укреплению самобытности и коллективной памяти» (*Nakash* 1993: 162). С.М. Саидов акцентирует внимание на общемусульманской традиции почитания святых, которая восходит к древним религиозным верованиям, и на том, что они затем развились в собственных локальных вариантах (*Саидов* 1997).

Таким образом, наряду со значительным количеством научных публикаций о религиозной жизни мусульман-шиитов наблюдается потребность в специализированных работах, посвященных современному состоянию шиитской общины г. Дербента в реалиях XXI в., особенно с учетом событий 2020-х годов.

Исследование проходило на территории Республики Дагестан в рамках Кавказской этнографической экспедиции 2020–2024 гг. под руководством Д.Н. Караваевой. География экспедиции точно охватывает города и села разных районов Дагестана, и в частности Южный Дагестан – г. Дербент.

В работе применялись полевые этнографические и социологические методы: метод интервьюирования (для данного исследо-

вания привлечено порядка 160 глубинных полуструктурированных интервью, проведенных участниками экспедиции в Дербенте за 4 года в период Ашуры), наблюдение, в определенных ситуациях переходившее во включенное (участие в качестве волонтеров на площадке Ашуры в Дербенте под руководством организатора Н. Зейналова, посещение с местными проводниками церемонии Ашуры в Мискиндже с подъемом на священную гору Шалбуздаг, посещение коллективных собраний в мечетях, в домах и иных пространствах). В работе также использовался метод визуально-антропологической съемки для фиксации обычаев и ритуалов Ашуры (в Дербенте).

Обратимся к этнографическому описанию обрядов и практик Ашуры. Более консервативный вариант традиции траурных церемоний представлен у лезгин, проживающих в селении Мискинджа. Основным условием для участия в мероприятии является определенный режим секретности: действует (не)гласный запрет на фото- и видеofиксацию, что связано с неудачным опытом освещения обряда, который в медиапространстве окрестили «кровавым» (ПМА(А) 2024). В интернет-пространстве образ шизма представлен символами самобичевания («кровавый праздник шахсей-вахсей» (Мусульмане-шииты... 2014), радикальным фанатизмом («купание в грязи») (Шиитский обряд 2021) и антипода исламу, больше напоминающего секту («шиизм к исламу отношение не имеет») (Это не ислам... 2017).

Символом «кровавого действия» представляется обряд «шахсей-вахсей». Он выражается в самобичевании и проживании верующим боли и скорби за убитых в Кербеле. По словам респондентов, традиция «шахсей-вахсей» ранее подразумевала буквальное нанесение ран плеткой или кинжалом, сейчас же публично проводить обряд нежелательно, впрочем, как и в Иране. Ранее в Дербенте предлагалась альтернатива – сдача донорской крови (респонденты в 2024 г. говорили, что практику сдачи донорской крови в Дербенте отменили, т.к. она не пользовалась популярностью) (ПМАКЭЭ 2024: 246). Однако феномен Мискинджи и объяснение закрытости церемонии заключается в проведении этого обряда.

Мы проследили четкое разделение на женское и мужское пространства: место проведения церемонии представляет собой естественный амфитеатр, где на склоне горы женщины собираются

до начала основного шествия (местные раздают угощения, называя это «садака»), на противоположной стороне от женщин и в низине располагаются мужчины, в том числе аксакалы. Местная проводница по нашей просьбе комментировала происходящее во время сбора людей, другие на разговор настроены не были. Во время ожидания начала церемонии женщины друг с другом не разговаривают, если говорят, то на лезгинском и не настроены на общение с «чужаками».

Само шествие начинается от Джума-мечети Мискинджи и движется к священной горе Шалбуздаг. В шествии участвуют мужчины разного возраста, начиная от мальчиков, открывающих движение и несущих знамена с именем Хусейна, плакаты и флажки, заканчивая пожилыми людьми, завершающими процессию. Шествие имеет определенную структуру: у каждой группы своя молитва, стиль движения и очередность. Сначала идут мужчины с барабанами, далее группа несет деревянный ковчег (символ палатки Касема, племянника Хусейна), украшенный изображениями мучеников Кербелы, в том числе имама Али (отца Хусейна). За ним следуют мальчики с плакатами и процессия «зинжир-дюган» – группа мужчин в черном, ритмично бьющих себя «зинджилями» (плетками с цепями) через длинные прорезы в рубахах. Эта группа открывается мужчиной, который пятится перед основной частью, он читает мерсию и задает ритм движения (ПМА(А) 2024).

Следующие далее разновозрастные знаменосцы сменяются мужчинами в белых одеждах с порезанными головами, которые во время движения периодически наносят себе удары клинками (обряд «баш-чапан»). Примечательно, что данный обряд совершает также группа, перемещение людей в которой выглядит иначе, чем у предыдущих групп, – это две обращенные друг к другу шеренги, движущиеся перпендикулярно общему направлению. Целостность шеренги обеспечивается телесным контактом: левая рука сжимает край одеяния человека слева, правой совершаются удары в лоб (ПМА(А) 2024). Группы «зинжир-дюган» и «баш-чапан» чередуются несколько раз. Завершают ход пожилые люди в черной одежде без особой структуры движения. Процессия совершает три круга, после чего можно подойти к ковчегу и начать спуск вниз, чтобы продолжить траур непосредственно в

доме. На горном плато остаются 40 мужчин, которые совершают молитву и также возвращаются вниз в поселение.

Наблюдение за процессией в Мискиндже гораздо лучше показывает, что эффект Ашуры усиливается благодаря «коллективному вспоминанию» тех событий, когда степень эмпатии имеет наибольшую выраженность (Капустина 2008: 106). Можно трактовать ритуалы Ашуры как феномен эмоциональной разрядки для человека и достижение катарсиса, т.е. религиозного очищения. С точки зрения И.А. Зражевского, этот обряд можно отнести к гипнотическому трансу (особенно при совершении «шахсейвахсей»): эмоциональное состояние участников, которого они достигают во время обряда, помогает им как будто стирать границы между участниками ритуала и героями событий в Кербеле (Седанкина 2019: 566).

Традиция Ашуры в Дербенте сравнительно демократична, но в то же время антинонимична. Опираясь на методику включенного наблюдения в роли участника религиозных собраний и полуструктурированного глубинного интервью с «коренными жителями магалов» (как называют себя сами азербайджанцы), мы пришли к следующим выводам. В связи с террористическими атаками, которые произошли в июне 2024 г., когда вооруженные боевики совершили серию нападений и убийств, в результате которых погибло 22 человека, заметны структурные изменения в проведении Ашуры. Уточним, что Ашура и приуроченные к ней траурные дни в 2024 г. начались 6 июля, а кульминационный момент пришелся на 16 июля. Таким образом, между религиозным мероприятием и террористическим актом прошло совсем немного времени. Помимо усиления контроля со стороны государственных органов, обострился скептический настрой к мусульманам-суннитам, кроме того, произошел всплеск внешне негативных, но внутренне сложных настроений по отношению к представителям радикальных направлений ислама, дезинтеграция от других «неазербайджанских» этнических сообществ города, а также формирование новых сюжетов о божественной защищенности Джума-мечети и проживающих вокруг нее коренных магалцев. Помимо этих изменений, немаловажным, а порой осно-

вополагающим для самих шиитов стало перераспределение обязанностей, которые ранее были отведены женщинам – в 2024 г. «женскими» делами занимались только мужчины.

Это наблюдение подтолкнуло нас к формулированию следующего исследовательского вопроса. В связи с террористическими атаками июня 2024 г. наблюдается нарастание внутреннего напряжения в регионе. Каким образом теракты в Дербенте 2024 г., спровоцировавшие рост внутреннего напряжения в регионе, повлияли на изменения в репрезентации «мужского» и «женского» в шиитской общине г. Дербента?

Материалы Кавказской этнографической экспедиции позволяют очертить гендерные роли и формы репрезентации «мужского» и «женского» в период проведения траурных дней, выделить пространственно-географический, психоэмоциональный и практико-функциональный уровень.

Пространственно-географические рамки отчетливо заметны в организационном моменте. В дни Ашуры пространство Джумамечети и примыкающие к нему улицы магалов многолюдны. В мероприятия принимают участие азербайджанцы-шииты Дербента, шииты из других регионов России (Ингушетии, Москвы, Санкт-Петербурга), иммигранты из Ирана, Ирака, которые учатся и работают в России, а также туристы, которые приезжают в летний период в регион и обязательно посещают Дербент, что порой выпадает на дни траура по имаму Хусейну. Со стороны мужчин наблюдается стремление оградить мусульманок – *«уберечь ее от лишнего взгляда, от нехорошего взгляда»* (ПМКЭЭ 2023: 582). Обеспечить организацию массовых площадок мероприятия – непосредственная обязанность мужчин. Они, рассуждая о практике организации женских шатров, говорят: *«Это же все немаленький труд, это адский труд, это все приготовить, здесь стоять, понимаете? С пяти-шести часов вечера стоят до двенадцати раздавать это все и так далее. Допустим, разжечь самовар, приготовить плов. Понимаете, это же все женщины не смогут сделать»* (ПМКЭЭ 2024: 218).

Магалы Дербента стали активной площадкой для дискурса о демократизации шиитской культуры, и в частности Ашуры. На основе статистических данных (Таблица 1), собранных в ходе личных бесед авторов статьи с жителями магалов в 2024 г.,

можно выявить две позиции по отношению к современной традиции Ашуры в Дербенте.

Первая позиция, как правило, представлена мужчинами молодого и среднего возраста (от 20 до 45 лет), которые считают, что Ашура в Дербенте продолжает успешно развиваться как площадка для привлечения российских туристов, иностранных гостей в лице мусульман, шиитов из других регионов России. Иными словами, Дербент представлен как религиозное и туристическое место притяжения. Идейный лидер, который берет на себя большую часть организационных дел, директор культурно-просветительской организации «НУР» Н.А. Зейналов, выражает общие настроения: «...Я даже хочу, чтобы это мероприятие посетили туристы» (ПМКЭЭ 2023: 513).

Сторонники второй позиции не столь оптимистичны. Представители более старшего поколения мужчин, девушки и женщины, не принимающие деятельного участия в организации шатров и палаток, стали более скептически относиться к внешним акторам, особенно после теракта. Вовлеченность в траурные мероприятия не-шиитов кажется им проявлением обмирщения культуры магальских азербайджанцев, размыванием границ между светскостью и религиозно-сакральными смыслами, доступными только для мусульман-шиитов. Проявляется противоречивое отношение к туристам. Например, одна из жительниц магалов занимается торговлей, и привлечение туристов для нее экономически выгодно, как отмечает сама респондентка. Но присутствие туристов и не-шиитов на площадке Ашуры привело к тому, что *«здесь не интересно»*, *«здесь все перемешаны»*, и именно *«там в Мискиндже вообще такая сильная сторона»* (ПМА(Д) 2024: 232). Сторонники этой позиции считают, что не стоит вовлекать большие массы туристов в религиозное мероприятие, т.к. оно носит глубокий сакральный смысл. Они тяготеют к более закрытым формам обрядности в дни Ашуры, что прослеживается в сохранении обряда «шахсей-вахсей» в специально отведенных местах.

Дистанцируясь от публично-туристической сферы в траурные дни, мусульманки имеют собственные площадки для репрезентации своей идентичности. Это выражается в существовании странств и действий, организованных и контролируемых самими

женщинами: отдельных молельных комнат для женщин, занимаемых ими определенных мест во внутреннем дворе Джума-мечети, хождения женскими группами в ночь с Тасуа на Ашуру к Каспийскому морю, столов с угощениями для жителей магалов в местах, где начинается шествие (ПМА(Д) 2024).

Особенно из-за июньских событий 2024 г. женщина в публичном пространстве остается в тени. В предыдущие годы женщины активно участвовали в организации шатров в специально отведенных местах близ Джума-мечети. Они занимались презентацией и дарением литературы, дарением платков и других предметов религиозного и просветительского значения. В этом же году они отказались от этой практики (ПМА(Д) 2024: 262). В 2024 г. респонденты не раз упоминали о возможной террористической атаке на шиитскую мечеть. Из уст местных жителей не раз мы слышали историю: *«Стрелки ходили по всем магалам, ворвались в закрытую церковь и синагогу, а Джума-мечеть всегда открыта. Могли спокойно зайти в мечеть, но они почему-то не сделали этого, потому что мусульмане-шииты следуют правильному пути, истинной вере. И даже если террористы пойдут на мечеть, то шииты не испугаются умереть, ибо “умрут ради Хусейна”»* (ПМА(Д) 2024: 232, 246, 220).

Все же на протяжении траурных дней местом притяжения для азербайджанских шииток остается Джума-мечеть (ПМА(Д) 2024: 219), но предпочтительнее, особенно для вечернего времени, сохранить приватность, оставаясь дома и не участвуя в массовом мероприятии. Одна из жительниц магала отмечает: *«Лучше здесь посидим, еду приготовим, чем идти вечером за мужчинами в мечеть»* (ПМА(Д) 2024). Публичный образ Ашуры во многом формируется мусульманами-мужчинами, что в первую очередь связано с мерами безопасности в 2024 г. и религиозно-этическими положениями ислама в целом. Из-за возможности повторения теракта в Дербенте была усилена система безопасности: увеличено число лиц, контролирующих правопорядок и общую обстановку (так называемые лица в гражданском); усилена система проверки и допуска на площадку мероприятия (напр.: ПМКЭЭ 2024: 252); для оперативного решения вопросов привлечены мессенджеры (напр.: ПМКЭЭ 2024: 218); введен дополнительный трансфер до стен Джума-мечети (мобили) (напр.: ПМКЭЭ 2024: 262).

В траурные дни в общине наблюдаются процессы дифференциации от других этнических и религиозных сообществ города. Организаторы в 2024 г. в целях минимальной вовлеченности людей сократили маршрут шествия в районе магалов, которые хоть и этнически мозаичны, но считаются «азербайджанскими»: *«Изда теракта шествие перенесли до 7 магала, а год назад до 9 магала доходили»; «Несколько лет в Дербенте собирались, где в центре мечеть, но с этого года сказали там, где площадь. Перед площадью там есть дорога наверх, то есть наверх на магалы»* (ПМА(Д) 2024: 219). Если ранее утреннее шествие начиналось от площади, примыкающей к 1-му магалу, и шествие шло вверх до 9-го магала, то в нынешнем году – со 2-го на 7-й магал. Кроме того, количество шатров, в которых раздается пища и книги, сократилось.

В день Ашуры проявление «мужского» и «женского» отражается на психоэмоциональном уровне. Модели поведения гендерно обусловлены и тесно сопряжены с репрезентацией нарративных сюжетов, связанных с событиями в Кербеле. Скорбь у женщин проявляется в молчаливом плаче, постукивании себя ладонями в определенном ритме. Причинение физической боли не характерно для женщин, т.к. в дни Кербелы женщины были взяты в плен и были бессильны, тогда как мужчины, по рассказам, бились до последней крови. Если женщина занимает роль пассивного наблюдателя, то мужчины совмещают роль «воина-защитника» и глубоко скорбящей, оплакивающей фигуры: *«Мы оплакиваем то, что они пережили, то, что их мучили»* (ПМККЭ 2023: 521). Плач, рыдания, постукивание себя ладонями, желание физически прочувствовать боль, которую испытал имам Хусейн, – все эти внешние признаки скорби говорят о достижении человеком состояния экзальтации. Подобное состояние позволяет верующим отождествлять себя с делом Хусейна и выражать сожаление о невозможности реального присутствия в Кербеле, чтобы помочь выиграть битву. Это одна из тех культур, в которых мужской плач не считается табуированным, а напротив, является одобряемым коллективным актом (ПМА(А) 2023, 2024).

В практико-функциональном плане активная вовлеченность мужчин в организацию и проведение Ашуры рационально обусловлена, во-первых, большей финансовой самостоятельностью

и возможностью вложить свои средства как в поддержку религиозных структур, так и непосредственно в организацию религиозных мероприятий, во-вторых, наличием развитой сети социальных контактов как внутри шиитской общины, так и за ее пределами, в-третьих, активными межнациональными контактами с духовными лицами Ирака и Ирана; в-четвертых, стремлением привлечь в Дербент российского туриста, весьма «иноземного» для жителей магалов.

В декаду Махаррам мусульманки предпочитают заниматься решением бытовых дел, в частности готовкой еды и угощением родственников и соседей. Женщинам отведена сакральная роль воспитания и передачи знаний подрастающему поколению. Встречаются единичные случаи активной интеграции мусульманок в сферу организации и реализации траурных дней в Дербенте. Однако внутри женского сообщества имеются собственные женщины-лидеры, которые становятся основательницами благотворительных фондов (ПМА(А) 2023: 278), участвуют в коллективном чтении текстов из Корана (ПМА(Д) 2024), организуют меджлисы вне официальных мест проведения Ашуры (ПМА(Д) 2024). Одна из организаторов благотворительного фонда «Ахли-Бейт» родилась в инкультурной среде, в семье сибирских мусульман-суннитов, но выбрала путь шиизма, обучалась теологии в Москве и Иране, сейчас с мужем и детьми живет в Дербенте (ПМА(А) 2023: 458).

Реисламизация как процесс возвращения к исламским ценностям и нормам оказывает влияние на переосмысление ролей в обществе. Традиционные нормы исламской практики становятся основой для формирования новой идентичности как мужчин, так и женщин. Политизация ислама привносит в празднование Ашуры новые акценты. В контексте современных политических реалий как мужчины, так и женщины могут оказывать влияние на общественные процессы, что отражается на их ролях в религиозных церемониях.

Дестереотипизация шиизма способствует устранению предвзятых мнений о нем как о закрытой или исключительно мужской практике, что, в свою очередь, позволяет женщинам играть более активные роли в общественной и религиозной жизни в месяц Мухаррам. Одновременно происходит преодоление негативных

установок благодаря популяризации шиитской культуры и увеличению знаний о шиизме через развитие образовательных программ. Развитие внутреннего туризма в России также меняет контекст проведения Ашуры, поскольку увеличение числа туристов способствует расширению культурного обмена и общественному диалогу о роли ислама и его традициях, включая участие в траурных церемониях.

*Таблица 1*

**Общественный дискурс о демократизации традиции Ашуры в магалах Дербента 2024 г.\***

№	Шифр	Г.р.	Сфера деятельности	Отношение к нововведениям (к палаткам, шатрам и пр.)	Отношение к внешним акторам (к туристам)	Позиция: много/мало участников, причина
1	Ж.211	2000	домохозяйка	нейтральное	нейтральное	«теперь страшно ходить в мечеть с ребенком»
2	Ж.212	1999	воспитательница	поддержка	нейтральное	людей меньше, причина: теракты
3	Ж.216	1992	торговля	нейтральное	источник доходов	туристов меньше, причина: «может, стало неинтересно» или теракты
4	Ж.219	2005	студент	нейтральное	трансляция идей	людей меньше, причина: теракты
5	Ж.232	1988	торговля	без одобрения, в Мискиндже «сильная сторона»	из-за туристов «все перемешалось», только как источник доходов	туристов меньше, причина: теракты
6	Ж.242	1975	учительница	поддержка, теперь «больше молятся»	трансляция идей	«всегда много людей»
7	Ж.242	1964	пенсионер	поддержка	трансляция идей	людей меньше, причина: теракты

8	М.246, 247	1952	работник мечети	тяготение к традиционной обрядности	трансляция идей	людей меньше, причина: теракты
9	М.258	1984	художник	деятельное участие	источник доходов	людей меньше, причина: теракты
10	М.262	1954	эксперт общественной палаты по вопросам развития культуры	деятельное участие	«много лишнего взгляда», мешают траурным дням	туристов меньше, причина: теракты
11	М.262	1979	теолог, переводчик	деятельное участие	трансляция идей	туристов меньше, причина: теракты
12	М.262	2003	студент	деятельное участие	трансляция идей	туристов меньше, причина: теракты

\*Полевые материалы одного из автора статьи, 2024 г.

Траурная церемония Ашуры становится не только важным религиозным событием, но и культурной площадкой для укрепления взаимопонимания и социальных взаимодействий. Привлечение туристов влечет за собой необходимость создания программ, которые учитывают как интересы местного населения, так и интересы приезжих, что вызывает необходимость в новых формах взаимодействия. Таким образом, трансформация мужских и женских функций и ролей в декаду Мухаррам является сложным и многогранным процессом, который находится под влиянием не только внутренних, но и внешних факторов, таких как теракт июня 2024 г.

*Благодарности:* Авторы выражают благодарность научному руководителю Д.Н. Караваевой за возможность участия в Кавказской этнографической экспедиции, дальнейшее консультирование при планировании исследования и рекомендации по написанию работ. Выражаем благодарность студентам магистратуры и бакалавриата, участникам экспедиций 2022–2024 гг. Г.Р. Султановой, А.В. Пахоминой, А.В. Семенову и другим студентам за помощь в сборе и обработке полевых материалов. И благодарим организаторов Конференции молодых ученых за предоставление возможности выступить с докладом и апробировать результаты исследования.

## Источники и литература

1. ПМА(А) 2023 – Полевые материалы А.К. Малич, г. Дербент, Дагестан, 2023 г. Материалы интервью, полевого дневника.
2. ПМА(А) 2024 – Полевые материалы А.К. Малич, селение Мискинджа, Дагестан, 2024 г. Материалы полевого дневника.
3. ПМА(Д) 2024 – Полевые материалы Д.Р. Самигулиной, г. Дербент, Дагестан, 2024 г. Материалы интервью, полевого дневника.
4. ПМКЭЭ 2023 – Полевые материалы Кавказской этнографической экспедиции, г. Дербент, Дагестан, 2023 г.
5. ПМКЭЭ 2024 – Полевые материалы Кавказской этнографической экспедиции, г. Дербент, Дагестан, 2024 г.
6. *Абдулаева М.Ш., Махмудова К.Г.* Культурное пространство города Дербента // *Общество: философия, история, культура*. 2018. № 10 (54). С. 129–133.
7. *Алонцев М.А., Смагин Н.А.* «Каждый день – Ашура»? Трансформация нарратива мученичества в общественно-политическом дискурсе современного Ирана // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2022. № 40 (1). С. 119–149.
8. *Ахадов А.Ф.* Современный шиизм и особенности его проявления. М.: Наука, 1980.
9. *Баранов А.В.* Политика памяти и традиция Ашура в Исламской Республике Иран // *История и историческая память*. 2015. № 11. С. 159–179.
10. *Беренкова Н.А.* Особенности шиитских транснациональных движений в арабских странах Ближнего Востока // *Религия и общество на Востоке*. 2018. № 2. С. 113–135.
11. *Брусина О.И.* Народные представления о медицине и эпидемиях: по материалам о туркменах на юге России и азербайджанцах Дербента // *Кавказ: перекресток культур*. 2021а. Вып. 3. С. 247–267.
12. *Брусина О.И.* Современные связи и отношения азербайджанцев г. Дербента (Р. Дагестан) с жителями Азербайджана // *Востоковедные полевые исследования*. 2021б. С. 101–116.
13. *Гибадуллин И.Р.* Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы // *Ислам в мультикультурном мире: мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: Сб. статей / отв. ред. Д.В. Брилев*. Казань: Казанский ун-т, 2014. С. 67–88.

14. *Гусенова Д.А.* Мусульманский религиозный календарь в зеркале развития событийного туризма // Россия и мусульманский мир. 2016. № 1. С. 126–139.
15. *Донцов В.Е.* Ислам в международных отношениях // Дипломатический ежегодник. 1997. С. 62–89.
16. *Капустина Е.Л., Солоненко М.В.* Шахсей-Вахсей в Дербенте: традиция Ашуры в начале XXI в. // Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2007. С. 105–109.
17. *Капустина Е.Л., Солоненко М.В.* Ашура в Дербенте: специфика «исламского возрождения» и идентичность шиитской общины сквозь призму религиозного события // Труды Института Нико Бердзенишвили. 2008. № VII. С. 32–37.
18. *Капустина Е.Л., Солоненко М.В.* «Религиозное возрождение», традиционализм и самосознание: опыт шиитской общины Дербента // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: Сб. материалов межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева / отв. ред. М.С. Албогачиева. СПб.: Магас, 2011. С. 606–611.
19. *Мирский Г.* Шииты в современном мире // Россия в глобальной политике. 2005. № 6. С. 125–138.
20. *Муртузалиев С.И.* Религиозная ситуация в Дагестане в 2007 году // Сборник научных статей Института социальных исследований ИнГУ. 2019. С. 128–147.
21. Мусульмане-Шииты: кровавый праздник Ашура (Шахсей-Вахсей) // П-О-С-Т. VK Видео. 10.08.2014. URL: <https://yandex.ru/video/preview/6961308028708129274> (дата обращения: 30.12.2024).
22. *Рамазанов Р.О., Нагиева М.К., Исмаилова С.Ф.* Исламский фактор в Дагестане в постсоветский период: состояние и тенденции // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2019. № 1 (234). С. 120–126.
23. *Саидов С.М.* Культ святых и особенности его проявления в исламе: Автореферат дисс. ... канд. философ. наук. Дагестанский гос. ун-т. Махачкала, 1997.

24. *Сальников А.В.* Историческая трансформация шиитской общины на территории современной России // Молодой ученый. 2021. № 41 (383). С. 284–288.
25. *Седанкина Т.Е.* Шиитские ритуальные практики в теолого-психологическом контексте (на примере ритуала шахсей-вахсей) // *Minbar. Islamic Studies*. 2019. № 2 (2). С. 559–570.
26. *Сеидова Г.Н.* Шиизм в Дагестане и его особенности: Дисс. ... канд. философ. наук. Дагестанский гос. ун-т. Махачкала, 2000.
27. *Сеидова Г.Н.* Сценическое искусство в традициях шиитского ислама в Дербенте // *Вопросы культурологии*. 2010. № 9. С. 35–38.
28. *Сеидова Г.Н.* Дербент как первый центр распространения мусульманской культуры на Кавказе // *Международный журнал исследований культуры*. 2018. № 1 (30). С. 177–188.
29. *Скаков А.Ю.* Азербайджанское меньшинство в политической жизни современной России // *Россия и новые государства Евразии*. 2016. № 2. С. 66–77.
30. *Сулейманов Р.И.* Шиизм в России постепенно институционализируется // Информационный портал *EurAsia Daily*. 10.01.2021. URL: <https://eadaily.com/ru/news/2021/01/10/rais-suleymanov-shiizm-v-rossii-postepenno-institucionaliziruetsya> (дата обращения: 01.05.2025).
31. Шиитский обряд: Купание в грязи / Шейх Рами Иса // *BURHAN.TV*. YouTube. 09.04.2021. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=v869xWeh7uQ> (дата обращения: 15.05.2024).
32. *Шихсаидов А.П.* Распространение ислама в Дагестане // *Исламоведение*. 2010. № 1. С. 31–50.
33. Это не ислам, это шиизм, шиизм к исламу отношение не имеет // YouTube. 2017. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=-KFJzwr-dMU&list=PLzo0dGvj8fFGMm-rH\\_Zgj0d6ZK8qGkZSw](https://www.youtube.com/watch?v=-KFJzwr-dMU&list=PLzo0dGvj8fFGMm-rH_Zgj0d6ZK8qGkZSw) (дата обращения: 15.05.2024).
34. *Al-Adeeb D.* From Sacred Ritual to Installation Art: A Personal Testimony // *Alif: Journal of Comparative Poetics*. 2008. No. 28. P. 7–40.
35. *Gaffary F.* Evolution of Rituals and Theater in Iran // *Iranian Studies*. 1984. No. 4. P. 361–89.
36. *Heine P.* *Islam zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2003. 170 Seite.
37. *Nakash Y.* *Shi'ism and National Identity in Iraq, 1908–1958*. PhD diss. Princeton University, 1992.

38. *Nakash Y.* An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūrā' // *Die Welt des Islams, New Series.* 1993. Vol. 33 (2). P. 161–181.
39. *Nasr S.V.R.* The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future. New York: New York Review of Books, 2006.
40. *Norton R.* Augustus: Ritual, Blood and Shi'ite Identity; Ashura in Nabatiyya, Lebanon // *Special Issue on Ta'ziyeh.* 2005. Vol. 49. No. 4. P. 140–155.
41. *Steinbach U.* Vorbemerkung. Der Islam – Religion und Politik // *Informationen zur politischen Bildung. Der Islam im Nachen Osten.* 1993. No. 1. P. 13–14.

*Рахманина Арина Антоновна*

## **ПОХОРОННЫЕ ТРАДИЦИИ ОСЕТИН НА ОСНОВЕ ПОЛЕВЫХ ДАННЫХ**

**Аннотация:** Похоронно-поминальные практики осетин являются достаточно консервативной частью традиционной культуры. Эта статья посвящена характерным чертам осетинских ритуальных практик, тому, насколько консервативны они в сегодняшней действительности. Задачей работы является определение их устойчивости в современном обществе. Основным материалом для исследования служат интервью, проведенные в ходе совместного полевого выезда Института этнологии и антропологии РАН и ЦСА РГГУ в июне 2022 г. в Северную Осетию – Аланию, и результаты онлайн-анкетирования в октябре 2024 г. В этой работе автор приходит к выводу, что наиболее устойчивыми отличительными чертами осетинских похоронных практик являются те, что напрямую связаны с общественным устройством группы, ее семейно-родовой структурой.

**Ключевые слова:** осетины, похоронные традиции, традиции в современности

*Rakhmanina Arina Antonovna*

## **CURRENT FUNERAL TRADITIONS OF OSSETIANS BASED ON FIELD DATA**

**Abstract:** Like these of many nations, the funeral and memorial practices of Ossetians are a fairly conservative part of their traditional culture. This article discusses the characteristic features of these ritual practices and how conservative they are today. The task is to determine whether they have any sustainability in modern society. For the research, materials from interviews conducted during a field expedition in North Ossetia – Alania in June 2022 were used, as well as the results of an online survey conducted in October 2024. In this study, the author came to the conclusion that some of the most stable features of Osetian funeral practices relate to social structures, such as families and clans.

**Keywords:** Ossetians, funeral traditions, traditions in modern times

Похоронно-поминальные традиции содержат в себе элементы духовной и материальной культуры, отражают представления общества о жизни и смерти. Однако изменения условий жизни не могли не отразиться и на обычаях похоронной обрядности. Опираясь на этнографические и археологические работы, можно выделить несколько составляющих этого обрядового комплекса, виды погребальных конструкций, погребальный инвентарь, время и порядок выполнения ритуальных действий. Задачей этого исследования является выделение характерных особенностей осетинской похоронной культуры и определение их актуальности на сегодняшний день.

Осетинская культура в целом и похоронная традиция как ее неотъемлемая часть вызывает интерес у интернет-пользователей. По данным сервиса Yandex Webmaster, в своих запросах в поисковой системе пользователи наиболее часто обращаются к осетинским обычаям и тостам на похоронах. Запросы, касающиеся специфических аспектов, таких как тексты на осетинском языке или конкретные детали обрядов, привлекают меньше внимания.

Целью исследования является изучение обрядовой составляющей в похоронный и поминальный периоды. Объект исследования – форма захоронения как материальное проявление традиции. Для решения поставленной цели были выделены следующие исследовательские задачи:

1. Выяснить, влияет ли существование патронимических групп, объединенных одной фамилией, на похоронную и поминальную обрядность.
2. Описать характерные для осетин способы погребения и выяснить, актуальны ли они на сегодняшний день или были вытеснены общехристианским способом захоронения.
3. Установить, какой погребальный инвентарь актуален в наше время.
4. Выяснить, как сейчас принято оплакивать усопшего.
5. Определить, сохраняется ли половая и возрастная дифференциация в поминальной обрядности в наши дни.
6. Выяснить, какие правила проведения поминальной трапезы существуют в осетинской традиции и как они соблюдаются сегодня.

7. Определить, сколько длится поминальный период и по каким дням семья поминает своих усопших родных.

В июне 2022 г. в г. Владикавказе Институт этнологии и антропологии Российской академии наук совместно со студентами ЦСА РГГУ организовал массовый этносоциологический опрос населения. В рамках этого коллективного проекта мной было проведено индивидуальное исследование похоронной обрядности осетин. На основе собранных данных в октябре 2024 г. по указанной теме был проведен опрос в социальных сетях. Всего было опрошено 62 человека в возрасте от 21 года до 65 лет, указавших свою национальность «осетин(ка)». Из них большинство родились во Владикавказе (52%) и других районах Республики Северная Осетия – Алания (36%). Среди респондентов преобладало мужское население (55%).

Первое описание похоронного обряда осетин встречается у академика В.Ф. Миллера, совершившего пять поездок в Осетию в период с 1879 по 1886 г. Более подробно его описали такие ученые, как Л.А. Чибиров, Б.М. Каргиев, В.С. Уарзиаты (*Дарчиева* 2009). Также описанию обряда погребения посвящены работы кандидата исторических наук А.Б. Кокоевой. Довольно подробное описание материальной культуры осетин, в том числе погребальных атрибутов, приводит в своих работах археолог, доктор исторических наук Р.Г. Дзаттиаты.

Говоря о видах погребальных сооружений, можно выделить два основных: фамильные склепы и каменные ящики. Первый является неотъемлемой частью пейзажа горной части Северной Осетии, однако не уникален для исследуемого региона: фамильные склепы также встречаются в Ингушетии, Чечне и Карачаево-Черкесии (историческая область Карачай). Датируются они преимущественно XVII–XVIII вв. (*Дзаттиаты* 2001: 9).

В равнинных районах Осетии были распространены фамильные и родовые кладбища (Калоев 1971: 192). Это является материальным отражением характерного для осетинского общества типа социального устройства – групп патронимии, ведущих происхождение от общего предка и имеющих общую фамилию, образованную от имени этого предка («мыггаг»). Следует отметить, что характерной чертой мыггаг, также отразившейся на похоронной обрядности, является взаимопомощь носителей фамилии, их

активное взаимодействие в подготовке и проведении ритуала (Там же: 193).

Другой распространенный в Осетии вид погребальных сооружений – каменные ящики. Р.Г. Дзаттиаты в своей работе «К вопросу о культовом характере средневековых погребальных памятников верховьев р. Большой Лиахви» данный тип погребальных сооружений описывает как конструкцию из шиферных плит, составных по бокам и целых с торца, которая засыпается землей (Дзаттиаты 2001: 117).

Следует упомянуть о существовании одного не очень распространенного, но интересного элемента осетинской похоронной практики. Р.Г. Дзаттиаты в своей работе сообщает, что при раскопках раннесредневекового погребения на территории Южной Осетии в грунте были обнаружены остатки древесного угля, что может указывать на разведение ритуального огня во время похорон. Исследователь предполагает, что это может свидетельствовать о проведении обряда очищения огнем, который, по археологическим данным, восходит на Центральном Кавказе к глубокой древности (Дзаттиаты 2001: 117). Как отметил один из респондентов, сейчас только в редких случаях встречается похоронный ритуал, связанный с огнем. По его словам, он проводится следующим образом: «Разводится костер около могилы. Родственники греют свои руки и прикладывают их к могиле, чтобы согреть покойного» (ПМА № 2).

По свидетельствам информантов, погребение усопшего, как правило, совершается на третий день после смерти, однако воскресенье считается нежелательным днем для проведения похорон: «Воскресенье – Божий день» (ПМА № 1). Такие же данные были получены в процессе опроса: о том, что погребение совершается на третий день, сообщили 87% опрошенных, однако встречается и информация о проведении похорон на второй день – на это указали 5% респондентов. Правда, это различие может быть связано с религиозной принадлежностью опрошенных. Об этом также пишут в сети Интернет: «Похороны обычно бывают на второй или третий день» (Tabol 2016). Такое различие можно объяснить религиозной дифференциацией в обществе. Похороны в день смерти или на следующий день проводятся у мусульман, к числу которых относится часть населения Осетии (Резван 1991:

58). Другая причина, по которой похороны могут проводиться на второй день, – запрет хоронить в воскресенье (Там же: 71).

Подготовка к похоронам сопровождается рядом ритуальных действий. Особое значение придается изготовлению гроба, который должен быть «освящен» старшим членом семьи через произнесение особой речи. Гроб выстилают покрывалами, которые преподносятся не только ближайшими родственниками умершего, но и родней супруга/супруги, а также соседями, что подчеркивает важную роль соседской взаимопомощи в осетинской культуре: они помогают в подготовке могилы в день похорон, «строая покойнику дом», чем чаще всего занимается молодежь (Цахилов 2007). Эту традицию некоторые респонденты ассоциируют с ранее существовавшим обычаем, когда подготовкой могилы занимались именно молодые соседи, в благодарность получая подарки от семьи покойного (ПМА № 1).

Опрос показал, что обряд очищения могилы огнем не сохранился, но костер на могиле разводят после похорон. В своей работе «Погребальный обряд осетин: дорожные к солнцу» А.Б. Кокоева описывает этот обычай: на второй день после похорон, рано утром, родные усопшего относят ему его «долю огня». При проведении обряда присутствуют только женщины, по предположению автора, как хранительницы очага. Они греют у костра ладони, затем прикладывают их к могиле, таким образом передавая усопшему «его долю огня» (Кокоева 2013).

В горных районах, где каменистая почва затрудняет рытье могилы, исторически сложилась практика строительства склепов. Этот вид конструкции, по словам одного из респондентов (мужчина, 62 года), называли «новым домом» для усопшего (ПМА № 1). Эта традиция сохраняется и сегодня: современные захоронения часто осуществляются в ящиках, сооружаемых из четырех бетонных плит, либо в ложносводчатых склепах. В обоих случаях соблюдается табу: гроб не должен соприкасаться с землей, что отражает древнее представление о необходимости оградить тело умершего от почвы (ПМА № 1). В наши дни осетинские погребальные ящики в основном сооружаются из кирпичей и/или бетонных плит. Конструкция этих ящиков бывает двух типов: предполагающая, что гроб заносят сверху или с торца. Последняя конструкция своим устройством напоминает фамильные склепы.

Так, 38% респондентов отметили, что захоронения производятся без дополнительных сооружений, 52% указали на использование специальных полостей, вымощенных камнем, кирпичом или бетоном. Однако традиция хоронить в фамильных склепах, как и на фамильных кладбищах, по мнению респондентов, не имеет широкого распространения. На это указали 63% опрошенных, а 26% отметили, что эта традиция до сих пор существует.

В гроб кладут личные вещи усопшего – предметы, которые он ценил при жизни: для мужчин это может быть фуражка, одеколон или сигареты, для женщин – украшения. При этом категорически запрещено класть фотографии живых родственников, т.к. считается, что умерший может «забрать с собой» изображенного человека. Можно помещать в гроб лишь фотографию самого покойного. Вместе с тем, как отмечает один из респондентов, соблюдение этой практики сегодня необязательно: решение о том, класть или не класть вещи к усопшему, принимается его семьей (ПМА № 1).

На следующее утро после похорон родные снова посещают кладбище. Затем наступает поминальный период, «три пятницы»: на протяжении трех недель каждую пятницу проводятся поминки («шабат иижар»). Несмотря на то, что в православной традиции поминальным днем считается суббота, осетины проводят поминки в пятницу вечером, объясняя это тем, что вечерняя служба относится уже к следующему дню (ПМА № 1). В эти дни на могилу приносят подношения, в частности сердце барана, заколотого к поминальной трапезе. В течение года также выделяются специальные поминальные дни для всех умерших в текущем году, а также поминки на сороковой день и на годовщину. Трехпятничный период поминовения, свойственный осетинской погребальной обрядности, связанные с ним ритуальные подношения и символику трапезы как часть ритуальной практики своих семей упомянули 76% респондентов, и в то же время 15% отметили, что в их семьях такое не встречается. Чаще всего опрошенные назвали три пятницы – «сабаты изар» («Сабатизар»). Также среди ответов часто встречается слово «Майрæмбон» (осет. «пятница») (ПМА № 2).

Особое место в ритуале занимает поминальная трапеза («къуыд»). За столом мужчины и женщины сидят раздельно. На

это указало 97% опрошенных. Возрастная дифференциация также сохранена, однако соблюдается не повсеместно: 52% респондентов указали, что в их окружении за поминальной трапезой молодые люди остаются стоять, а 27% указало, что те сидят. Важно понимать, по какой причине молодые люди не садятся за стол во время поминальной трапезы: младшие из числа близких усопшего и его семьи принимают активное участие в подготовке поминок. К ним относятся не только родственники, но и соседи. Молодые люди, являющиеся гостями траурного застолья, участвуют в трапезе наравне с остальными. Во время поминального застолья соседи, особенно молодые люди, активно помогают с организацией, тогда как за стол садятся приехавшие издалека родственники и носители фамилии вне зависимости от возраста. Так один из респондентов объясняет традицию, согласно которой молодые люди во время поминальной трапезы не садятся со всеми за стол (ПМА № 2).

Обычно перед поминальным застольем читается молитва, но иногда под молитвой может подразумеваться чтение речи старшим, на что также указало 73% опрошенных. Еще 11% заявили, что такая молитва не зачитывается, 10% затруднились с ответом. Существует обычай посвящения угощений покойнику: перед тем, как блюда будут поданы на стол, старшие произносят над ними посвятительную речь, желая усопшему попасть в рай и чтобы эти блюда оказались перед ним. После произнесения речи угощения посыпают солью и прикасаются к ним ножом. Если к блюду не прикоснулись ножом, считается, что оно не попадет на тот свет (*Цахилов 2007*).

Обязательным элементом застолья являются пироги: на поминальный стол подают два пирога (56%), хотя в остальных случаях – три (36%), но после молитвы один пирог убирают, оставляя два на столе. Это количество символизирует трехчастную структуру мироздания: небо, землю и загробный мир, – а также три основополагающих стихии: солнце, землю и воду (ПМА № 1).

Важной фигурой на похоронах является «умеющий говорить» человек – оратор, который произносит речь в память об усопшем. По словам респондентов, даже о самом недостойном человеке нужно сказать что-то хорошее, иначе его душа не обретет покоя (ПМА № 1).

Некоторые респонденты рассказывают о существовавшем ранее обычае оплакивания с нанесением себе увечий (царапины ногтями у женщин, удары плетью у мужчин, «чтобы проступила кровь»), в современности не практикующемся. Однако если человек прожил долгую жизнь, его не оплакивают, а напротив, благодарят Бога за дарованные годы (ПМА № 1). Так, большая часть опрошенных указала, что практиковавшееся ранее приглашение плакальщиц или людей с добрыми словами об усопшем на похороны ныне не практикуется (90%), а приглашает их менее десятой части респондентов – 8%.

Таким образом, осетинская обрядовая деятельность имеет ярко выраженный коллективный характер. Для людей, относящихся к одной фамилии, существует ряд предписаний, обязывающих принимать совместное участие в обрядовой деятельности. Подобное предписание существует и для соседей семьи усопшего. Характерным для Осетии способом является погребение в каменных ящиках. По результатам исследования, это наиболее распространенный способ захоронения в современной Осетии, сосуществующий с захоронением в могиле без использования дополнительных конструкций.

Половая дифференциация сохраняется в порядке рассадки гостей за поминальным столом: женщины и мужчины сидят раздельно. Возрастная дифференциация также сохранена, однако соблюдается не повсеместно. Важно понимать, по какой причине молодые люди не садятся за стол во время поминальной трапезы: младшие из числа близких усопшего и его семьи принимают активное участие в подготовке поминок. К ним относятся не только родственники, но и соседи. Молодые люди, являющиеся гостями траурного застолья, участвуют в трапезе наравне с остальными.

Во главе стола садится старший, в его обязанности входит произнесение речи перед началом трапезы. Также он читает молитву над пирогами, которые являются обязательной частью любого осетинского застолья.

Поминальный период длится сорок дней. Но помимо характерной для православной традиции поминать покойного на девятый и сороковой день, у осетин существует традиция «саббаты иизар» – поминовения усопшего каждую пятницу на протяжении

трех недель. Также в году существует несколько дней, по которым принято поминать своих ушедших родных. Эти дни отчасти совпадают с православным календарем, однако есть несколько характерных для осетинской традиции праздников, например «Артгананта», основным смыслом которого является передача огня усопшим на тот свет.

### Источники и литература

1. ПМА № 1 – Полевые материалы автора. Республика Северная Осетия – Алания, июнь 2022 г.
2. ПМА № 2 – Полевые материалы автора. Онлайн-анкетирование, октябрь – декабрь 2024 г.
3. *Дарчиева М.В.* О поминальном ритуале и тексте обряда осетин зардаваран // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2009. № 110. С. 189–193.
4. *Дзаттиаты Р.Г.* Культура позднесредневековой Осетии по письменным и археологическим источникам: Дисс. ... д. ист. наук. Владикавказ, 2001.
5. *Калоев Б.А.* Осетины: историко-этнографическое исследование. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: ГРВЛ, 1971.
6. *Кокоева А.Б.* Погребальный обряд осетин: дорожные к солнцу (Хурмæдзæуæггаг) // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 1. С. ???.
7. *Резван Е.А.* Джаназа // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука; ГРВЛ, 1991. С. ???.
8. *Tabol.* Зианы æгъдæуттæ – Похоронные обряды // Iriston.com – история и культура Осетии. 26.11.2016. URL: <https://www.iriston.com/nogbon/news.php?newsid=1272> (дата обращения: 11.01.2025).
9. *Цахилов О.Л.* Погребальный ритуал осетин в прошлом и настоящем // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2007. № 43-1. С. 362–365.

*Карасев Андрей Алексеевич*

## **СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ БУДДИЗМА В БУРЯТИИ**

**Аннотация:** Бурятское скотоводство претерпело процесс трансформации, который привел к смене его характера и видового состава скота. Особенности политики Советского Союза по ведению сельского хозяйства привели к тому, что буряты перешли к оседлому скотоводству, которое преимущественно было представлено овцеводством. После распада Советского Союза, к концу 1990-х годов – началу XXI в. хозяйственный комплекс Бурятии был фактически разрушен. В начале 2010-х годов неожиданно к попыткам возрождения традиционного скотоводческого хозяйства подключилась Бурятская Сангха, создав проект «Социальная отара». Его суть заключается в популяризации традиционного образа жизни и поддержке сельского хозяйства при помощи буддийских практик.

**Ключевые слова:** Буддизм, скотоводство, «социальная отара», народное хозяйство, традиционная культура, традиционные способы ведения хозяйства

*Karasev Andrei Alexeevich*

## **SOCIAL AND ECONOMIC ASPECTS OF BUDDHISM IN BURYATIA**

**Abstract:** Buryat cattle breeding went through a process of transformation, leading to a change in the type and species composition of livestock. Due to the specifics of the agricultural policy of the Soviet Union, the Buryats shifted to sedentary cattle breeding, primarily sheep breeding. Following the collapse of the USSR, by the late 1990s and early 21st century, the economic situation in Buryatia deteriorated. In the early 2010s, the Sangha of Buryatia unexpectedly joined efforts to revive traditional cattle farming, launching the “Social Flock” project. This project aims to promote traditional ways of life and support agriculture through Buddhist practices.

**Keywords:** buddhism, cattle breeding, "social flock", folk economy, traditional culture, traditional methods of farming

С конца XX в. бурятское скотоводство переживает серьезный упадок. Распад Советского Союза и последовавшие радикальные

реформы, направленные на формирование рыночной экономики, привели к тому, что выстроенная в патерналистских условиях система хозяйства оказалась в глубоком кризисе. Одновременно с этим в бурятском обществе наметился курс на национальное и религиозное возрождение. Одним из наиболее явных и влиятельных акторов этого процесса является Буддийская Традиционная Сангха России – наиболее крупная религиозная буддийская община в Бурятии. Одним из проектов Сангхи является проект «Социальная отара», который, по мнению его организаторов, способен изменить социально-экономические условия в регионе.

Настоящая статья подготовлена на основе литературных источников и сообщений из медиа. Традиционная культура бурят и изменения, которым она подверглась в XX в., рассмотрены в большом числе отечественных и некоторых зарубежных публикациях. Так, том «Буряты» серии «Народы и культуры» (Буряты 2004), содержит главы, посвященные как материальной и духовной бурятской культуре, так и отдельно хозяйству, а статья А.С-Д. Балдановой рассматривает, как у бурят менялось традиционное природопользование в конце XIX – начале XX в. (Балданова 2011). Книга К. Хамфри посвящена экономическим и политическим особенностям Баргузинского района (Humphrey 1998). Бурятский буддизм также подробно изучен в отечественной науке. Ему посвящено множество исследований, включая такие работы, как «Буддизм в истории и культуре бурят» (Гарри 2014), «О буддизме и буддистах. Статьи разных лет» (Жуковская 2011), «Тибетцы в Бурятии: новый феномен в этническом и культурном многообразии Республики» (Ванчикова 2012).

Научных исследований, посвященных современной вовлеченности буддийской Сангхи в традиционное скотоводство, мало. Среди них можно выделить статьи «Без овечьей отары достойной жизни не будет»: установление границы религии в контексте социально вовлеченного буддизма в Бурятии» и «Социальные проекты буддийской традиционной сангхи России» (Йонутите 2020), (Бадараев 2024). Они преимущественно посвящены проекту «Социальная отара».

Традиционно у бурят выделяют 5 основных, также их еще называют священными, вида скота – лошади, КРС, овцы, козы и верблюды. Видовой состав скота варьировался в зависимости от

локальных особенностей климата и природных условий. Тем не менее важно обозначить, в хозяйстве бурят до 1930-х годов стада состояли из 3–5 видов скота. Также у бурят различался характер скотоводства. Западное – полукочевое, восточное – кочевое. Ну и конечно, на тот момент (конец XIX – нач. XX в.) стада бурят состояли из местных пород скота. Именно это позволяло им сохранять полу- и кочевой характер скотоводства.

Земельная реформа 1896 г. привела к серьезному кризису в хозяйственной сфере, который вызвал сокращение пастбищных площадей, что, в свою очередь, стало одной из причин сокращения поголовья скота. Согласно сельскохозяйственной переписи 1917 г. поголовье скота у западных бурят сократилось на 28%, а у забайкальских бурят на 19% уменьшилась обеспеченность скотом на 100 человек (Предварительные итоги... 1918: 12).

Впоследствии уже советское правительство, в попытках решить этот кризис, обозначило БМАССР как один из форпостов овцеводства. Поддержка местного хозяйства выражалась во внедрении новых технологий в земледелие, что поспособствовало увеличению урожая кормовых культур, и внедрении в бурятское хозяйство мериносов.

В 1928–1929 гг. началась политика коллективизации и раскулачивания по всему Советскому Союзу. Таким образом, изменился тип хозяйствования – с личного на коллективный. Также Н.П. Ковригин пишет, что в том же 1929 г. был осуществлен перевод к оседлому образу жизни кочевых и полукочевых скотоводов (Ковригин 1938: 13–14).

В 1951 г. в БАССР насчитывалось около 600 тыс. голов овец (Яковлев 2023: 221). В 1955 г. было принято решение об увеличении поголовья. В том же году в республику стали завозить мериносную породу овец. Вероятно, причина заключается в том, что первая волна внедрения тонкорунных овец, которую проводили в середине 1920-х годов, привела не к полному замещению местной породы мериносами, а к метисации части отар. К 1961 г. поголовье овец увеличилось почти до 1,5 млн (Иванов 2022: 233–234). В дальнейшем их число продолжало расти. При этом в те же годы, на фоне увеличения численности овец, в других отраслях скотоводства наблюдался спад: значительно сократилось количество лошадей и крупного рогатого скота (Яковлев 2023: 221).

Необходимо отметить, что в дальнейшем меры по восстановлению поголовья предпринимались только по отношению к крупному рогатому скоту.

Государственная политика в сфере сельского хозяйства внесла значительные коррективы в традиционное бурятское хозяйство. Это привело к тому, что традиционные методы ведения хозяйства вытеснялись новыми, что, в том числе, нарушило преемственность в передаче знаний о скотоводстве. Немалую роль в изменении статуса традиционных знаний и занятий бурят сыграла доступность образования. Для молодых людей с образованием работа в сфере сельского хозяйства ассоциировалась с «прошлым», что отталкивало молодых специалистов от данной сферы (Humphrey 1998: 231–232).

С 1974 г. наблюдается плавное снижение численности поголовья скота. Наиболее сильно кризис, который наметился как раз к первой половине 1970-х годов, оформился после распада Советского Союза. Наибольший урон был обусловлен резким переводом экономики на рыночные отношения и отсутствием государственных заказов на натуральное шерстяное сырье. Из-за нехватки финансирования закрылись шерстеперерабатывающие предприятия. Вышеперечисленные процессы привели к обвалу стоимости продукции животноводства и, соответственно, снижению ее производства. К. Хамфри приводит цитату неназванного бывшего министра сельского хозяйства БАССР: «Мы совершили большую ошибку, когда решили держать столько овец», «Фермеры не могут повысить цены на шерсть, потому что фабрики перенесут это на розничные цены. Нам не хватает покупателей, к тому же появилась конкуренция более дешевой шерстяной одежды из Китая» (Humphrey 1998: 454).

Как итог, социальные, политические и культурные процессы, которые произошли с бурятским обществом с начала XX в., привели к качественному изменению бурятского хозяйства. Сначала переселение крестьян в рамках решения аграрного вопроса привело к сокращению пастбищ и, как следствие, сокращению поголовья скота. В дальнейшем это стало одним из факторов упадка производства продукции сельского хозяйства в регионе, для решения которого Бурятия позже была определена одним из фор-

постов овцеводства. Последствием избранной советским правительством политики оказался переход бурят от кочевого скотоводства к оседлому. С 1930-х по 1970-е годы в республику активно завозили овец, которые, в отличие от местной породы, обладали лучшей фертильностью, но не были адаптированы к местным условиям. С одной стороны, данная мера привела к быстрой прибавке поголовья. Это, в свою очередь, дало овцам занять главенствующую роль в хозяйстве. Поэтому, вероятно, по-настоящему традиционным скотоводством в восприятии современных бурят является та система, которая сложилась в 1960-е годы, когда овцеводство стало основной отраслью бурятского хозяйства. При этом, за относительно долгий советский период успело смениться несколько поколений, что привело к тому, что традиционные скотоводческие знания предыдущих поколений бурят были забыты, при этом выработаны новые знания, которые отвечают особенностям современного скотоводства.

Экономические реформы 1990-х годов, снижение инвестиций и отсутствие государственной поддержки сельскохозяйственного комплекса привели к долгосрочному упадку скотоводства в регионе. В то же время среди бурят повысился интерес к традиционным религиям. Важно упомянуть, что на тот момент, на фоне кризиса бурятской идентичности, сформировалась тенденция на бурятское национальное возрождение. Буддизм, некогда сыгравший одну из главных ролей в формировании бурятской национальности, представлялся тем самым элементом, который выступил бы в качестве связующего между традицией и современностью. В целом, важно указать, что именно религия многими воспринимается хранителем традиции, и, зачастую, ее ассоциируют с традиционной культурой (Амоголонова 2011: 143).

Наиболее значительные перемены начались в 1995 г., когда на пост Пандито Хамбо-ламы был избран Дамба Бадмаевич Аюшеев. Он стал ключевой фигурой возрождения буддизма в России. Его деятельность не ограничивается сферой религии – одним из направлений его деятельности является сохранение бурятской культуры (Амоголонова 2017: 37). По инициативе Пандито Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева в настоящее время реализуется множество проектов в данном направлении. Среди них можно выделить проекты, направленные на восстановление буддизма в

Бурятия и возрождение бурятской культуры. Например, детский конкурс «Эхэ хэлэн – манай баялиг» («Язык матери – наше богатство»), нацеленный на сохранение и развитие бурятского языка. Для возрождения традиционных ремесел, все так же по инициативе Сангхи, на территории Иволгинского дацана была открыта мастерская «Эрхим Дархан» («Искусный мастер»). Также были запущены радиостанция «Бураяд ФМ» и телеканал «Селенга ТВ». Все они в той или иной степени способствуют сохранению и популяризации бурятской традиционной культуры. Однако все еще недостаточно изученным и крайне необычным является проект развития «социальных отар», целью которого декларируется возрождение традиционного бурятского хозяйства.

В качестве отправной точки проекта можно взять 2012 г., поскольку большинство источников приводят именно этот год началом работы проекта (Патриархат и овцы... 2020), (Овцеводческий стартап... 2021), (В Бурятии набирает обороты... 2022).

Суть проекта заключается в том, что чабаны делятся приплодом с другими участниками проекта. Так, например, участник «социальной отары» бесплатно получает сотню овец от Сангхи, а через некоторое время, когда у него появился выводок, передает то же количество, то есть сотню подросших овец, другому (*Бада-раев 2024: 66*). Одними из основных целей проекта «Социальная отара» называются поддержка молодых семей и развитие сельских хозяйств. Соответственно, если рассматривать проект с точки зрения функционализма, то обретение бурятским буддизмом социально-экономических аспектов является ответом на потребности общества.

Также «социальная отара» нацелена на возрождение традиционного бурятского скотоводства. Если видовой состав скота состоял преимущественно из аборигенных пород, что являлось одним из факторов возможности осуществлять кочевки, то в XXI в. местные породы скота почти что не использовались в хозяйстве, а сам характер скотоводства стал оседлым. Проект «Социальная отара» предполагает замещение овец породы меринос овцами местной породы буубэй, то есть нацелен в том числе на восстановление местных бурятских пород в регионе. Важно отметить,

что данный проект является актуальным в условиях, с одной стороны, религиозного и национального возрождения, а с другой стороны, удручающего состояния хозяйства в Бурятии.

Однако, необходимо понимать, что одно введение в хозяйство овец местной породы – недостаточно. Ранее было упомянуто, что в XX в. изменялся не только состав бурятского скота, но и способы ведения хозяйства. Произошел переход от кочевого скотоводства к оседлому животноводству. Были забыты традиционные скотоводческие знания. Все это не может не являться серьезным препятствием для возвращения бурят к кочевому скотоводству.

Таким образом, возрождение именно дореволюционного скотоводства действительно является не только трудновыполнимым, но и бессмысленным. В то же время, в целом реализация «социальной отары» приносит положительные результаты, по крайней мере, мы можем сделать такой вывод, основываясь на комментариях участников проекта и сообщений новостных изданий. В качестве примера можно привести цитату одного из участников проекта: «Уход за овцами “буубэй” минимален. Они неприхотливые, – рассказывает И.С. – Всю зиму на выпасе снег копытят и сами добывают себе корм. У нас эта зима была теплой, ниже –42 градусов не опускалось, поэтому овцы не похудели. В самые морозы мы их держали в легком загоне. Как потеплело выгоняли в открытый загон» (Овцеводческий стартап 2021).

Возникает, на наш взгляд, интересный вопрос, при чем здесь, собственно, буддизм? С одной стороны, помимо того, что проект «Социальная отара» был инициирован Пандито Хамбо-ламой, буддизм и скотоводство никак не переплетаются. В самом деле, деятельность Сангхи никогда не была нацелена на улучшение показателей сельского хозяйства и, уж тем более, на распределение овец среди чабанов. По всей видимости, в этом случае мы можем наблюдать появление новшества в деятельности буддийской церкви. С таким выводом не все согласны. Например, К. Йонутите считает, что «социальная отара» как раз является примером «социально-экономических процессов и моральной экономики бурятского буддизма» (Йонутите 2020: 108). По ее мнению, данный проект можно рассматривать как пример социально вовлеченного буддизма. В этой связи можно вспомнить, что со-

циально вовлеченный буддизм – это термин, который используется для обозначения буддийских акторов в решении светских проблем (политических, социальных, экономических и т.д.). Следовательно, социально вовлеченный буддизм предполагает переосмысление разграничения светской и религиозной сфер жизни.

Процессы, которые происходят с бурятским буддизмом, являются уникальными по своей природе. Буддизм в Бурятии приобрел качественно новые черты, которые не присущи какому-либо другому направлению или виду буддизма. Это стало возможным благодаря особенностям процесса религиозного возрождения в Бурятии, а также политическим, экономическим и социальным процессам, которые происходили в период перестройки и после распада Советского Союза. Данный этап в истории Бурятии, и страны в целом, с одной стороны, является периодом глубокого кризиса во всех сферах жизни, который можно охарактеризовать одним словом – развал. Развал хозяйства, общества, страны. С другой стороны, данный период дал начало процессам, которые не только способствовали преодолению кризиса, но и сказались на дальнейшем развитии социальных, религиозных, политических институтов.

Выросшее в Советском Союзе поколение перешло в принципиально новую систему, к которой оно не было готово. Слабое на тот момент государство не было способно оказать помощи гражданам. Более того, оно и позже оказалось неспособно решить все последствия, которые достались в наследство от развала 1990-х годов. Тогда на помощь людям пришел бурятский буддизм, который приобрел экономическую функцию в ответ на запросы общества.

В то же время можно сказать, что методы реализации проекта и риторику, с помощью которой он продвигается, можно считать примером социокультурного неотрадиционализма, когда декларируемая цель – это возрождение традиций, присущих предшествующим историческим эпохам, с их адаптацией к современным условиям жизни конкретного общества.

Проект «социальная отара» в полной мере представляет эту новую социально-экономическую функцию бурятского буддизма и довольно четко соотносится с потребностями общества. С одной стороны, предоставление овец тем, кто имеет в них потреб-

ность, дает возможность людям улучшить благосостояние и, одновременно с этим, положительно сказывается на экономической ситуации в регионе. При этом удовлетворяется запрос общества на возрождение традиционной культуры, так как данный проект предполагает популяризацию скотоводства, которое является традиционной отраслью хозяйства бурят. Однако наиболее важным является то, что «социальную отару» можно определить как практику даяния. Для начала обратимся к традиционной версии данной практики. Вкратце, ее цель заключается в достижении просветления не ради достижения просветления, а для помощи всем остальным в достижении просветления. Соответственно, если наложить данную систему на «социальную отару», цель заключается не столько в получении овец и занятию скотоводством, сколько в получении овец и передаче выводка другому. Данная концепция популяризации традиционного образа жизни является переосмысленной формой традиционной буддийской практики, что как раз говорит нам о том, что данный проект является примером социально-экономического аспекта буддизма.

**Финансирование:** Работа выполнена в рамках НИР «Этносоциальные отношения и конфликты, измерение культурного многообразия» (2024–2026).

### **Источники и литература**

1. *Абаева Л.Б.* Буддизм в этнической Бурятии: ретроспектива развития // *Власть*. 2015. № 9. С. 172–176.
2. *Амоголонова Д.Д.* Хамбо лама Дамба Аюшеев и его роль в современном буддийском возрождении Бурятии // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. 2017. № 2. С. 32–42.
3. *Бадараев Д.Д.* Социальные проекты буддийской традиционной сангхи России: исторические проекции и современные вызовы // *Восточный вектор: история, общество, государство*. 2024. № 3. С. 61–71.
4. *Балданова А.С.* Трансформация традиционного хозяйственного природопользования бурят в конце XIX начале XX в // *Известия АлтГУ*. 2011. № 4–2. С. 13–17.
5. Буряты / ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. 659 с.
6. В Бурятии набирает обороты благотворительный проект «Социальная отара» // *Буряйд Унэн*. URL: <https://burunen.ru/news/>

- economy/94080-v-buryatii-nabiraet-оборотy-blagotvoritelnyu-proekt-sotsialnaya-otara-/ (дата обращения: 07.01.2025)
7. Ванчикова Ц.П. Тибетцы в Бурятии: новый феномен в этническом и культурном многообразии республики // Ученые записки ЗабГУ. Серия: Филология, история, востоковедение. 2012. №2. С. 128–135.
  8. Гарри И.Р. и др. Буддизм в истории и культуре бурят. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. 436 с.
  9. Герасимова К.М., Галданова Г.Р., Очирова Г.Н. Традиционная культура бурят: учебное пособие. Улан-Удэ, 2000.
  10. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. 199 с.
  11. Иванов И.Б. Сельское хозяйство Бурятской АССР в конце 50-х – начале 60-х гг. // Современные тенденции развития науки и мирового сообщества в эпоху цифровизации: Материалы VII Международной научно-практической конференции. М.: ИРОК, 2022. С. 224–230.
  12. Йонутите К. Без овечьей отары достойной жизни не будет»: установление границы религии в контексте социально вовлеченного буддизма в Бурятии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. №. 1. С. 106–122.
  13. Ковригин Н.П. 15 лет Бурят-монгольской АССР: политико-экономический сборник: Улан-Удэ: Бурят-Монгольское издательство. 1938. 99 с.
  14. Овцеводческий стартап. Как в Бурятии работает проект «Социальная отара» // Дом дружбы народов Бурятии URL: <https://дом-дружбы03.рф/archives/6552> (дата обращения: 07.01.2025)
  15. Патриархат и овцы как скрепы бурятского буддизма // Независимая газета. URL: [https://www.ng.ru/people/2020-02-18/12\\_481\\_buddhism.html](https://www.ng.ru/people/2020-02-18/12_481_buddhism.html) (дата обращения: 07.01.2025)
  16. Предварительные итоги сельскохозяйственной переписи в Забайкальской области в 1917 г. Чита: Стат. отд. Забайкальск. переселенческого района, 1918. 69 с.
  17. Яковлев А.Л. Сельское хозяйство Бурятии. 1950–1970 гг. // Социально-экономический и гуманитарный журнал Красноярского ГАУ. 2023. № 2 (28). С. 218–227.
  18. Humphrey C. Marx went away – but Karl stayed behind. University of Michigan Press, 1998. 642 p.

*Саберов Рушан Анвярович*

**О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СЛУЖИТЕЛЕЙ КУЛЬТА  
И «ЗНАЮЩИХ» ЭТНОРЕЛИГИИ МАРИ В 1930–1940-Е  
ГОДЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ ГАРМЭ)**

**Аннотация:** Результаты исследования основаны на работе с архивными материалами, при изучении которых автор ставил задачу по анализу развития института служителей культа и «знающих» марийской этнорелигии в 1930–1940-х годах. Были изучены делопроизводственные документы, хранящиеся в Государственном архиве республики Марий Эл в фондах Марийского областного общества краеведения Центрального общества краеведения РСФСР, Марийского республиканского Совета Союза воинствующих безбожников СССР и Марийского областного комитета ВКП(б) г. Йошкар-Ола. В ходе исследования удалось зафиксировать несколько особенностей, которые были характерны для автохтонной религии мари в рассматриваемый период: сохранение марийским деревенским социумом своего этнокультурного наследия, активизация деятельности служителей культа – картов, ворожцов и провидцев, попытки оформления статуса священнослужителей в середине 1940-х годов.

**Ключевые слова:** XX век, Среднее Поволжье, марийская традиционная религия, жречество, Союз воинствующих безбожников

*Saberov Rushan Anvyarovich*

**ON THE ACTIVITIES OF PRIESTS AND  
«KNOWLEDGEABLE» OF THE MARI  
TRADITIONAL RELIGION IN THE 1930–1940S  
(BASED ON GARME MATERIALS)**

**Abstract:** The results of the study are based on archival material. During the study, the author set a task to analyze the development of the institution of priests and "knowledgable" in the Mari ethnoreligion in the 1930–1940s. The records kept in the State Archives of the Republic of Mari El were studied in the funds of the Mari Regional Society of Local History, the Central Society of Local Historians of the RSFSR, and the Mari Republican Committee of the All-Russian Communist Party of Bolsheviks in Yoshkar-Ola. In the course of the

research, several features were recorded that were characteristic of the Mari indigenous religion during this period: the resilience of the village society with respect to its ethnic and cultural heritage, the intensification of activities of religious leaders - priests, sorcerers and seers, and attempts to formalize the status of religious figures in the mid-1940's.

**Keywords:** 21st century, Middle Volga region, mari traditional religion, priesthood, Union of Militant Atheists

Изучение религиозной идентичности мари в настоящее время не потеряло свою актуальность. Это во многом обусловлено сохранностью на протяжении множества столетий этнорелигии данного этноса, что, в частности, подтверждают результаты социологических исследований последних лет (*Шабыков 2021: 98–99*). Сегодня в священных рощах продолжают активно проводиться моления, активизируется деятельность служителей культа в «Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии Республики Марий Эл». Одной из переломных вех в истории развития автохтонных верований мари является период, охватывающий предвоенные десятилетия, годы Великой Отечественной войны и последовавший первый послевоенный 5-летний этап восстановления народного хозяйства. Целью проводимого исследования является попытка анализа свидетельств о деятельности служителей культа, иных духовных лиц («знающих»), определения тенденции развития института жречества на основании полученных данных в рассматриваемый исторический период. Сохранение автохтонной обрядовой практики.

В годы советской власти наиболее плодотворными периодами в изучении религиозной обрядности с участием в ней служителей культа являются 1920–1930-е и 1960–1980-е годы. Особенностью работ советского периода становится оценка рассматриваемого феномена с позиций научного атеизма, что позволяет детально «препарировать» различные стороны этнорелигий рассматриваемых этносов, в том числе жречества. Комплекс исследований XX в. основывается, как правило, не только на ранних сведениях – исторических источниках XVIII–XIX вв., но и на полевых материалах авторов. Интересны работы таких исследователей, как В.М. Васильев (*Васильев 1927*), Н.М. Маторин (*Маторин 1929*),

И.В. Зыков (*Зыков 1932*). В отличие от ученых дореволюционного периода научное сообщество 1920–1930-х годов в своих трудах все больше акцентирует внимание на служителях культа, чаще рассматривая их с позиций классовой и антирелигиозной борьбы.

Во многом, отправной точкой для проведения данного исследования стала публикация 2023 г. группы ученых О.А. Кошкиной, М.В. Пеньковой, Н.С. Петровой «К вопросу о проведении марийских молений в годы Великой Отечественной войны (1941–1945)» (*Кошкина, Пенькова, Петрова 2023*). Поднятая в работе проблема тесно связана с определением особенностей развития института жречества этнорелигии мари Среднего Поволжья в XVIII – начале XXI вв., включая наименования и функциональные обязанности духовных лиц, иерархию священнослужителей и их помощников в прошлом и настоящем, на базе Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина с 2012 г. по настоящее время.

На факты проведения молений мари в годы войны в своих работах неоднократно указывали исследователи А.Ф. Ярыгин (*Ярыгин 1976*), Н.С. Попов (*Попов 2002*), Т.И. Алыбина (*Алыбина 2017*). Современные служители культа автохтонной религии мари (карты, онаен) в собранных полевых материалах (записи интервью) подтверждают практику проведения массовых молений в указанные периоды (*Саберов 2014*).

Подчеркнем, что этнорелигиозная тематика мари и в настоящее время является одним из важных направлений этнографических исследований финно-угорских народов (*Шабыков 2021*; *Чемышев 2021*; *Евсеев 2022*; *Абукаева 2023*; *Саберов 2024*).

Основу проводимого исследования составили источники, включающие делопроизводственные документы, выявленные в Государственном архиве республики Марий Эл. Ценные материалы, характеризующие уровень сохранности традиционных верований мари в период 1930-х годов, были выявлены в документах фонда Марийского областного общества краеведения Центрального общества краеведения РСФСР. Областное общество вело достаточно широкую деятельность: как исследовательскую (по сбору сведений по этнографии, истории, экономике и другим вопросам), так и просветительскую (организация лекций). Из поля

внимания Общества не выпадали и религиозные вопросы. Большое внимание было уделено анализу развития марийского синкретического движения «Кугу-Сорта» («Большая свеча»), что зафиксировано в плане работы общества на 1929–1930 гг. Меры, принимаемые по борьбе с автохтонной религией, с суевериями мари, а также практика описания проводимых в священных рощах молений в районах Марийской АССР в предвоенные годы и период Великой Отечественной войны (документация за период с 1938 по 1943 г.), были изучены на основе докладных записок, отчетов и служебной корреспонденции Марийского республиканского Совета Союза воинствующих безбожников СССР (далее – СВБ). Ценность для проводимого исследования также представляли материалы фонда Марийского областного комитета ВКП(б) г. Йошкар-Ола. Отметим, что архивные материалы, представленные в этой публикации, более объемно опубликованы в двух статьях автора в журналах «Гуманитарные науки и образование» (2024, № 4) и «Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки» (2025, № 1). В ходе исследования автор опирался на принцип историзма, источниковедческий анализ документального материала, использовались общенаучные методы (анализ, синтез, сравнение).

По заданию общества краеведения в 1930 г. силами студентов I Московского Государственного Университета П.И. Лашманова и Я.Я. Ялкаева и обучающегося в Московской Государственной консерватории А.И. Искандарова в рамках прохождения академической практики в Оршанском, Торъяльском и Сернурском кантонах Марийской автономной области проводился сбор материалов по темам: обычное право, религия, музыкальное творчество мари. В ходе экспедиции, осуществляемой в период с 9 по 29 июля 1930 г., Я.Я. Ялкаевым были произведены записи на марийском языке (около 80 листов), получены сведения относительно жертвоприношений и религиозных праздников, представлений о духах и божествах, религиозной медицине, которые затем были представлены в отчете и приложениях (ГАРМЭ. Ф. Р–189. Оп. 1. Д. 2. Т. 1. 1930. Л. 295об.).

Подводя итоги работы по сбору полевого материала, Я.Я. Ялкаев приходит к выводу о том, что ритуальные особенности верований мари, зафиксированные в трудах этнографов XIX –

начала XX в., остались неизменными и в 1930-х годах, однако в более поздний период прослеживаются тенденции к сокращению расходов на проводимые моления, к скрытности в проведении обрядов: «Насколько позволяет мне судить собранный материал, религия мари со всеми своими элементами – действиями, чувствами и представлениями – до сего времени сохранила свои основные черты как в отношении содержания, так и в отношении ритуалов и проч. Но живучесть основных элементов религиозного мировоззрения отнюдь не говорит об абсолютной незыблемости отдельных моментов его, неподверженности их каким-либо изменениям. Ритуал остался без изменений, лишь в молитвенную формулу внесено изменение <...>. В дальнейшем [выше в отчете описываются «перегибы» в проведении антирелигиозной работы, в том числе вопросы по вырубке священных рощ и отношение сельчан к этим действиям – прим. Р.С.] может усиливаться скрытое жертвоприношение, что практикуется и сейчас, хотя в небольшом масштабе. Об этом мне часто приходилось слышать от самих-же религиозных марийцев» (ГАРМЭ. Ф. Р–189. Оп. 1. Д. 2. Т. 1. 1930. Л. 296 об.–297 об., 299).

Несмотря на активную антирелигиозную деятельность председателя и членов республиканского совета СВБ в 1938–1939 гг., развертывание более широкомасштабной работы по сбору материала о религиозных «пережитках» в среде марийского населения республики берет свое начало в 1940 г. Это было обусловлено перестройкой работы СВБ, в частности, созданием тематических комиссий в рамках деятельности советов СВБ и задачами антирелигиозной пропаганды (ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 23. 1940. Л. 10–10 об.).

Активные действия республиканского совета СВБ имели определенную причинность и были связаны с сохранением христианской, сектантской и языческой религиозности населения республики: «Наряду с повсеместно распространенной христианской религией многие марийцы сохранили языческие обряды, имеются сектантские течения, как Кугу-Сорта (Оршанский, Йошкар-Олинский р-ны)» (ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 23. 1940. Л. 57). Характеризуя состояние религиозных организаций в Марийской АССР, а также уровень проявления «религиозных пережитков» среди населения, председатель Марийского Республи-

канского Совета СВБ К. Радайкин отмечает, что в дореволюционный период, наряду с господством христианства и распространением ислама, языческие верования сохранялись среди «наиболее отсталой части марийского народа», кроме этого, имело место и сектантство как среди русских, так и марийцев (ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 23. 1940. Л. 74). В сообщениях и докладах подчеркивается и особая роль служителей культа в деле «духовного порабощения» мари: «Церкви, монастыри, папы [попы. –*Р.С.*], *попы марий-карта* [выделено курсивом нами – *Р.С.*], миссионеры, муллы, сектантские вожаки, школы и кабаки являлись в руках царизма верным средством порабощения трудящихся масс» (ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 23. 1940. Л. 219). Важно отметить, что в описании картины сохранения религиозных пережитков мари номинация «*карт*» (служитель языческого культа) в материалах Марийского республиканского совета СВБ ранее 1940 г. в документах не употребляется.

Несмотря на активное социалистическое строительство и изменение статуса религиозных организаций (отсутствие на территории МАССР централизованного руководства православной церковью и исламской общиной, распад большинства сект), СВБ выявил наличие ряда религиозных течений и их активную деятельность среди населения, в частности секты «Кугу-Сорта». В отчете К. Радаев также отмечает, что часть марийцев Моркинского, Сернурского, Оршанского и Ронгинского районов Марийской АССР по-прежнему исполняли традиционные религиозные обряды (ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 23. 1941. Л. 74–74 об., 78–79, 86).

Факты проведения обрядов фиксируются в материалах республиканского совета СВБ начиная с осени 1941 г. на территории нескольких районов МАССР – Куженерского и Пектубаевского: «В Куженерском районе: В селе Иван-Сола 10.11. – состоялось «моление» с жертвоприношениями. В жертву приносили – кур, уток, гусей. В молении участвовало около 400 человек [численность участников моления в документах расходится – от 100 до 400 человек. – *Р.С.*] из 4–х районов Сернурского, Куженерского, Параньгинского, Косолаповского» (ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 23. 1941. Л. 242). Более детальное описание событий приведено в деле, содержащем отчеты и сведения Марийского республиканского Совета СВБ о работе за этот же период.

Сведения о проводимых мари молениях в 1941 и 1942 г. доводились республиканским советом СВБ до Центрального совета Союза воинствующих безбожников в ответ на соответствующие запросы. Примечательно, что объектом изучения была не антирелигиозная деятельность местных органов СВБ, а религиозная практика населения Марийской АССР, направленная на поддержку советских бойцов в войне. В письме заведующего лекционным бюро Республиканского совета СВБ МАССР Алексеевой Центральному совету Союза воинствующих безбожников от 16 апреля 1942 г. отмечаются факты как ранее описанных молений, так и приводятся новые сведения: «Чтобы помолиться о победе Красной Армии, были организованы в нескольких районах республики моления (языческие) и молебны (православные). В Сернурском районе, в селениях Казанское и Мари-Сола верующие собирались на моления о победе Красной Армии по 60–100 человек, В Куженерском районе... [далее коротко приводятся описанные выше факты, однако подчеркивается, что организаторами моления являлись местные старики. – *Р.С.*]» (ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 61. 1942. Л. 45–45об.).

Необходимо отметить, что проявления этнорелигии мари в 1940-х годах фиксировались не только в форме массовой обрядовой практики молений, но и на индивидуальном уровне – в обращении к ворожцам – гадалщикам. Такая практика фиксировалась, к примеру, Мари-Турекским райсоветом СВБ (ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 46. 1941. Л. 9об.). В целом подчеркивается активизация деятельности предсказателей в первые годы войны: «участились случаи обращения населения к гадалщикам, которые, спекулируя на обстоятельствах, усиленно популяризируют свое «искусство прорицания» (ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 61. 1942. Л. 6). Подчеркнем, что приведенные выше факты свидетельствуют о высокой степени сохранности традиционных верований мари, религиозных «пережитков», выражающихся в том числе в активной деятельности «знающих».

В период Великой Отечественной войны в Марийской АССР наблюдается активизация практики проведения общих молений, носивших в том числе открытый характер. Работники республиканского совета, проводившие изучение языческих праздников мари, фиксируют факты сохранения практики массовых молений

в рощах в сроки, указанные *картами* – жрецами и провидцами. При этом часто совершаются моления летом в рощах, а зимой в домах отдельными семьями за больных и по обетам (обязательствам проведения обрядов), а также проводятся моления по различным бытовым и семейным причинам (брак, рождение и т. д.) (ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 61. 1942. Л. 31). Подчеркнем, что в документах 1941–1942 гг., в отличие от материалов 1920–1930-х годов. Марийского областного общества краеведения, чаще отмечается роль служителей культа *картов* в деле сохранения этнорелигии мари.

Практика проведения марийцами молений в священных рощах в годы войны приобрела достаточно устойчивый характер и продолжилась позже. К примеру, Председатель Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР Д.С. Полянский в докладной записке заместителю Председателя Совета Министров СССР А.Н. Косыгину «Об особенностях религиозного движения в Марийской АССР» (28 мая 1946 г.) указывает на многочисленные факты проведения массовых молений мари в священных рощах (ГАРМЭ. Ф. П–1. Оп. 6. Д. 93. Л. 172).

География языческой ойкумены мари МАССР очерчивается Д.С. Полянским в пределах следующих границ: «Это явление имеет место в северо-восточных районах МАССР: Сernурском, Казанском, Куженерском, Ново-Торъяльском. Ронгисском, Пектубаевском, Оршанском... И до настоящего времени марийцы продолжают устраивать своим божествам частные и массовые (“мировые”) моления в особых “священных рощах” (“кисотах”). Руководит молениями определенный круг лиц так называемых картов, пользующихся у марийцев значительным авторитетом» (ГАРМЭ. Ф. П–1. Оп. 6. Д. 93. Л. 171).

Наконец, вновь, после Первого Всероссийского Съезда Мари 1917 г., на общественно-политическую повестку вышел вопрос о закреплении особого статуса марийской традиционной религии, включая вопросы, связанные с распоряжением жертвенным имуществом и контролем за деятельностью служителей культа и закреплением их юридического статуса. В своей докладной записке Председатель Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР Д. С. Полянский прямо указывает на эти тенденции, возникающие в кругах руководства Марийской АССР.

Данный вопрос рассматривался на совместном заседании Советов по делам религиозных культов и по делам русской православной церкви, по итогам которого оба Совета пришли к выводу о невозможности официальной легализации марийского языческого культа наравне с прочими религиозными культурами (ГАРМЭ. Ф. П–1. Оп. 6. Д. 93. Л. 173).

Архивные материалы 1930–1940-х годов свидетельствуют о сохранении автохтонной религии мари. Приведенные факты свидетельствуют об активной деятельности служителей культа, обращении членов городского и деревенского марийского социумов к деятельности ворожцов, провидцев, несмотря на все усилия, принимаемые со стороны общественных организаций, ответственных за антирелигиозную работу в рассматриваемый период.

Несмотря на то, что полученные из документов сведения носят обрывочный характер, в общей тематически-структурной композиции они представляют картину, позволяющую делать определенные выводы об инерциальном развитии института служителей культа и его функциональности в условиях определенных ограничений, планомерной передаче жреческого знания духовным лидерам, организаторам молений через одно–два поколения. Дискуссия по вопросу закрепления особого статуса марийской традиционной религии, юридического статуса служителей культа, сохраняет высокую актуальность в условиях современных тенденций в развитии института священнослужителей этно-религии мари.

**Благодарности:** Автор выражает благодарность коллективу Государственного архива Республики Марий Эл и персонально главному архивисту сектора публикационной и выставочной деятельности Алексею Максимовичу Кленову за ценные указания по поиску материалов для исследования и оперативное предоставление доступа к документам архива, кандидату исторических наук доценту Роману Витальевичу Шиженскому за бесценное научное руководство и ценные указания по подготовке материалов публикации.

### **Источники и литература**

1. *Абукаева Л.А.* Дискурс марийской этнической религии в динамике // Вызовы современного мира в рамках социально-гуманитарного

- знания: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, Ижевск, 2–4 марта 2023 г. Ижевск, 2023. С. 150–152.
2. *Альбина Т.И.* Трансформация марийской религиозной традиции в постсоветский период: дис. ... д-ра философии (этнологии). Тарту, 2017. 219 с.
  3. *Васильев В.М.* Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск: Маробиздат, 1927. 127 с.
  4. Доклад о перестройке работы союза воинствующих безбожников и задачи антирелигиозной пропаганды К. Радайкина на президиуме Республиканского Совета совместно с председателем республиканского совета СВБ, 21.12.1940 г. // ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 23. Л. 10–10 об.
  5. Докладная записка в республиканский СВБ о проверке работы М. Турекского Райсовета СВБ с 18-25.03.1941 г. Инструктор Тосмикеева // ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 46. Л. 9 об.
  6. Докладная записка о деятельности церковников и сектантов на территории Марийской АССР за 2-ю половину 1941 года // ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 23. Л. 242.
  7. Докладная записка председателя Республиканского Совета СВБ МАССР Шердакова секретарю МарОбкома ВКП(б) тов. Чебоксарову о случаях проявления религиозных пережитков, о деятельности церковников и сектантов на территории Марийской АССР, февраль 1942 года // ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 61. Л. 6.
  8. Докладная записка председателя Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР Д. С. Полянского заместителю Председателя Совета Министров СССР А. Н. Косыгину об особенностях религиозного движения в Марийской АССР, 28 мая 1946 г. // ГАРМЭ. Ф. П–1. Оп. 6. Д. 93. Л. 172.
  9. *Евсеев И.М.* История развития марийской традиционной религии и сохранение обрядовых праздников на территории Шоруньжинского сельского поселения Моркинского района Республики марий Эл // Марийская Традиционная Религия: история и современность: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвящ. Году культурного наследия народов России. Йошкар-Ола, 9–10 июня 2022 г. Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, 2022. С. 481–488.

10. *Зыков И.В.* Религиозные течения среди марийцев. Нижний Новгород: ОГИЗ; Нижегородское краевое издательство, 1932. 50 с.
11. Исходящее письмо «О положительной деятельности церковных организаций в республике, сведения о лекциях, прочитанных Республиканским Советом СвБ за март месяц» Центральному Совету Союза воинствующих безбожников (Москва, Стретенка, 10) от заведующего лекционным бюро Республиканского Совета СвБ МАССР Алексева от 16.04.1942 г. № 430 // ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 61. Л. 45–45 об.
12. *Кошкина О.А., Пенькова М.В., Петрова Н.С.* К вопросу о проведении марийских молений в годы Великой Отечественной войны (1941–1945) // Вестник Удмуртского университета. Серия история и филология. 2023. Т. 33, вып. 5. С. 1047–1055.
13. *Маторин Н.М.* Религия у народов волжско-камского края прежде и теперь: Язычество – Ислам – Православие – Сектантство. М.: Безбожник, 1929. 174 с.
14. Отчет о работе Марийского Республиканского Совета СвБ за 1940 год. г. Йошкар-Ола, Дом Советов, 07.02.1941 г. Подпись – Председатель Марийского Республиканского Совета СвБ К. Радайкин // ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 23. Л. 74–74 об., 78–79, 86.
15. Отчет студента IV курса этнографического отделения Историко-философского факультета I Московского государственного университета Ялкаева Яныш Ялкаевича. 1.08.1930 г. // ГАРМЭ. Ф. Р–189. Оп. 1. Д. 2. Т. 1. Л. 161–163.
16. *Попов Н.С.* К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 92–121.
17. *Саберов Р.А.* Автохтонная религиозность и служители культа мари в 1920–1930-е годы (по материалам Марийского областного общества краеведения) // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Сер.: Гуманитарные и общественные науки. 2025. №1. С. 43–51.
18. *Саберов Р.А.* Интервью с Альбертом Ивановичем Рукавишниковым // Colloquium heptaplomeres. 2014. № 1. С. 163–170.
19. *Саберов Р.А.* К вопросу о развитии института служителей культа и «знающих» марийской традиционной религии в 1930–1940-х гг. // Гуманитарные науки и образование. 2024. Т. 15, № 4. С. 110–117.

20. Сокращенный доклад председателя Республиканского Совета СВБ тов. Радайкина о задачах антирелигиозной пропаганды на семинаре пропагандистов при Областном Комитете ВКП(б), 20 декабря 1940 года // ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 23. Л. 219.
21. Справка о работе марийского республиканского Совета Союза Воинствующих Безбожников в 1940 г. (на 01.10.1940 г.) от 06.12.1940 г. Подпись – председатель республиканского совета СВБ Радайкин // ГАРМЭ. Ф. Р–118. Оп. 1. Д. 23. Л. 57.
22. Таблица «Основные марийские религиозные языческие праздники» – приложение к Докладной записке о работе Марийского Республиканского Совета Союза Воинствующих Безбожников с 1 июля 1941 года по 1 июля 1942 года // ГАРМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 61. Л. 31.
23. *Чемышев Э.В.* Традиционные марийские верования на рубеже XX – XXI вв. // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2021. № 1 (57). С. 109–119.
24. *Шабьков В.И.* Марийская традиционная религия на современном этапе (социологический ракурс) // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сборник статей VIII заочной Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, Йошкар-Ола, 29 октября 2021 г. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет, 2021. С. 254–263.
25. *Шабьков В.И.* Религиозное сознание населения Республики Марий Эл на современном этапе: монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2021. 161 с.
26. *Шкалина Г.Е.* Священный мир марийский. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2019. 303 с.
27. *Ярыгин А.Ф.* Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1976. 76 с.

*Малич Анастасия Крешимировна*

**КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОР ЭТНИЧЕСКОГО  
РАЗВИТИЯ БОСНИЙСКИХ ХОРВАТОВ В ЛИТЕРАТУРЕ:  
ПРИМОРДИАЛИСТСКИЕ КОНЦЕПЦИИ VERSUS  
КОНСТРУКТИВИСТСКИЕ**

**Аннотация:** В статье представлен анализ специфики конфессионального фактора в развитии идентичности боснийских хорватов по материалам современной литературы. Сосуществование близких друг другу этнических групп на ограниченной территории создало сложную и многослойную картину этнического и культурного мозаичного пейзажа современной Боснии и Герцеговины. Вопрос религии является весьма чувствительным для этого региона, так как субъективное восприятие и интерпретация исторического прошлого часто использовались здесь в целях конструирования современных идентичностей. Путем рассмотрения особенностей презентации в современных исследованиях конфессионального фактора в идентичности боснийских хорватов, а также основных этапов этнического развития боснийских хорватов в противоборствующем поле примордиализма и конструктивизма, продемонстрировано, как конфессия детерминировала культурную, политическую и социальную жизнь боснийских хорватов.

**Ключевые слова:** боснийские хорваты, этничность, этноконфессиональная идентичность, этногенетические теории, Босния и Герцеговина

*Malich Anastasia Kreshimirovna*

**THE CONFSSIONAL FACTOR OF ETHNIC  
DEVELOPMENT OF BOSNIAN CROATS IN LITERATURE:  
PRIMORDIALIST CONCEPTS VERSUS  
CONSTRUCTIVIST ONES**

**Abstract:** This article presents an analysis of the specifics of the confessional factor in the development of the identity of Bosnian Croats. The coexistence of closely related ethnic groups in a limited area has created a complex and multi-layered picture of the ethnic and cultural mosaic landscape of modern Bosnia and Herzegovina. The

issue of religion is very sensitive for this region, as subjective perceptions and interpretations of the historical past have often been used here to construct modern identities. By considering the presentation features in modern studies of the confessional factor in the identity of the Bosnian Croats, as well as the main stages of the ethnic development of the Bosnian Croats in the opposing field of primordialism and constructivism, it is demonstrated how the confession determined cultural, political, and social life during the formation of the identity of the Bosnian Croats.

**Keywords:** Bosnian Croats, ethnicity, ethno-confessional identity, ethnogenetic theories, Bosnia and Herzegovina

Босния и Герцеговина известна своим многообразием этнических групп и сложной межкультурной коммуникацией. Территория государства, населенная хорватами, сербами и боснийскими мусульманами, на протяжении всей истории находившаяся между полярными конфессиональными влияниями католицизма, православия и ислама, переживает сегодня глубокий социокультурный кризис (Моравчикова 2009: 115). Исторически принадлежность к той или иной конфессии становилась основанием для формирования национальных идентичностей в регионе. Рождались идеи – комплексы этнокультурных признаков, на основе которых шло оформление общностей, осознававших себя национальными (Берендеев, Дюшкова 2013: 139). Следует также не забывать о процессе «балканизации», под которым исследователи понимают метод управления периферийными странами в интересах ведущих мировых игроков, характеризующем «процессы суверенизации этнически и культурно неоднородного политического пространства Юго-Восточной Европы» (Пономарева, Рудов 2008: 69).

В политическом аспекте территория нынешней Боснии и Герцеговины продолжительное время находилась в подчинении более сильных держав, которые своей религиозной политикой определили конфессиональный состав общества и сферы влияния отдельных групп внутри него. Лимитрофное положение между западным (экспансия Римской империи и затем контроль Католической Епархии) и восточным (интеграция догм православия благодаря миссионерской деятельности Кирилла и Мефодия)

христианством и между христианством и исламом (захват Османской империей с элементами принудительной исламизации) диктовало логику этнодифференциации на основе конфессиональной принадлежности. Так получилось и с боснийскими хорватами, чья культурная идентичность, обычаи и традиции тесно связаны с мусульманской религией.

Цель данной статьи – рассмотреть особенности презентации в современных исследованиях конфессионального фактора в идентичности боснийских хорватов, а также дать характеристику основных этапов этнического развития боснийских хорватов в контексте теоретического противостояния примордиализма и конструктивизма.

Исследователи склонны рассматривать вопросы формирования и развития национальной идентичности этнических групп Боснии и Герцеговины в тесной связи с событиями конфликта рубежа XX–XXI вв., следствием которого стало публичное оформление одновременно объединяющей и дезинтегрирующей национальной идентичности боснийских хорватов, в некотором смысле «вопреки» формированию идентичностей т.н. «титulyных наций». Авторы подчеркивают, что особое внимание к дискурсам идентичности внутри Боснии и Герцеговины обусловлено исторически сложившейся сопричастностью друг другу этнических групп внутри этого государства и их чересполосного проживания, что создало уникальный контекст для обсуждения вопросов идентичности и определило закономерные попытки конструирования новых наций (*Вишняков, Пономарева* 2018: 110).

После 1990-х годов появились разные этногенетические теории, активный рост которых связан во многом с книгами Б. Андерсона, кардинально изменившего подход к их пониманию (*Андерсон* 2016). Многие авторы (*Алимов* 2012, *Майоров* 2006, *Бьянчини* 2006, *Фрейдзон* 2001) начинают уделять особое внимание рассмотрению особенностей исторических периодов, через которые прошла Босния и Герцеговина. В этих исследованиях конфессиональность населения предстает неизменной характеристикой, независимо от научного подхода автора и дисциплинарной ориентированности текста. В этом нет ничего удивительного, если принять во внимание роль, которую играли, во-первых, конфессиональное сознание, а во-вторых, религиозные учреждения

в процессе национальной дифференциации населения Боснии и Герцеговины. Конфессиональная принадлежность, в данном случае – католицизм, играет важную роль в формировании этнической идентичности хорватов. Однако взаимодействие с другими этническими и религиозными группами создает контексты, в которых возможно как усиление идентичности, так и ее трансформация (Алимов 2012). Таким образом, конфессиональная принадлежность может служить как объединяющим, так и разделяющим фактором, что актуально для понимания межэтнических отношений в Боснии и Герцеговине.

В данной статье автор предпринимает попытку проанализировать специфику конфессионального фактора в развитии идентичности боснийских хорватов на материалах современной исследовательской литературы, посвященной вопросам этнического происхождения боснийских хорватов. Для реализации этого необходимо выделить тенденции описания ранней этнической истории боснийских хорватов. Несмотря на то, что отечественная школа балканистики представлена большим количеством авторов, которые рассматривают влияние исторических факторов на религиозную идентичность Боснии и Герцеговины с учетом наследия войны 1990-х годов и последствий этнических конфликтов (Гуськова 2011, Мартынова 1998, Майоров 2006, Валецкий 2011 и др.), тема характеризуется малой разработанностью в силу политизированности, а также распространенности позитивистского, примордиалистского взгляда на ранний период истории. Все это не способствует развитию дискурсивных исследований, посвященных анализу связи теорий происхождения и современных политико-национальных движений.

В пространстве этнокультурного дискурса адепты противоположных методологических подходов по-разному трактуют этническую принадлежность: авторы-примордиалисты в центр внимания ставят важность религиозных и культурных факторов, а также долгую историю миграций, формировавших современное этническое состояние (Mandic 1990, Muzic 2006, Budak 2018), авторы-конструктивисты основываются на идее Б. Андерсона о «воображаемых сообществах» (Андерсон 2016) и трактуют этническую принадлежность как результат исторических взаимодействий и социальных трансформаций. Так, например, боснийско-

хорватские авторы концентрируются на феномене выделения боснийских хорватов из общехорватской идентичности на основе социальных, экономических, политических факторов, то есть процессе, получившем название «хорватизации» католиков, которые населяли Боснию и Герцеговину (*Dodan 1994, Džaja 1999, Lovrenović 2002*). В настоящей статье основное внимание будет уделено представителям более умеренной и комплексной теории «дрейфа этничности» (включающей в себя некоторые положения обоих подходов), которые опираются на идею изменчивости, «динамичности» этничности в пространстве и времени, особенно в кризисные периоды (*Головнев 2009*), что оказалось характерным и для боснийских хорватов в контексте завоеваний, кризисов, военных действий, стимулировавших этномобилизацию. Этот подход позволяет учитывать сложные механизмы трансформации этнического самосознания и устойчивость культурных традиций в условиях изменяющихся политических и социальных обстоятельств.

Необходимо выделить дискурсы, в рамках которых в последние несколько веков осмысливалось происхождение хорватов. Существует две основные группы версий их происхождения, которые включают в себя все многообразие этногенетических теорий – миграционные и автохтонные (*Дзино 2008*).

Автохтонные теории основаны на обосновании хорватских претензий на Боснию и Герцеговину из-за вхождения в состав Хорватского королевства и принятия католицизма большинством боснийских правителей. Фактор религии в логике примордиалистской концепции подчеркивает некую фиксированность этнической идентичности, связывая ее с историческими корнями. Ранний автохтонный дискурс и его переосмысление созвучны с течением иллиризма как идеологического движения, провозглашавшего общие корни славянских народов и происхождение от иллирийцев. Он оказал значительное влияние на формирование национального самосознания и легитимизацию национальной идентичности в том числе через исторический контекст (*Мишнев, Черномурова 2021: 381*). В литературе встречается такое понятие, как «иллирийский миф» (*Ломоносов 2011: 45*), смысл которого заключается в утверждении древности нации для обоснования ее права на определенные территории или место на мировой политической арене через

апелляцию к «образам великого, но некогда утраченного прошлого» (Ломоносов 2011: 47). Период появления иллиризма согласуется с первой стадией концепции М. Гроха о механизме построения нации: появление национальных активистов, осознание национальных корней и формирование исторической памяти (Грох 2011). В период национальных пробуждений в XIX в. хорваты в Боснии активно участвовали в национальных движениях и культурных инициативах. Приобретение популярности националистических идеологий стало закономерным развитием Хорватского Возрождения (Фрейдзон 2001: 88). Таким образом, хорватам были свойственны представления об их автохтонности на Балканах. Несоусущей конструкцией в хорватской национальной идее стал европеизм, получивший название «европейский соблазн» (Берендеев, Дюшкова 2013: 140). Уязвимым местом примордиализма являются обобщения и игнорирование изменений, которые происходят в понимании и осознании себя этническими/национальными общностями под воздействием исторических и социальных процессов. Тем не менее примордиалистские идеи остаются важными в понимании идентичности боснийских хорватов, а их конфессиональные особенности становятся основой для внутренней сплоченности.

Конфессиональный фактор продолжает быть не только источником культурной идентичности, но и потенциальной основой для конфликтов, показывая, насколько сложно построение идентичности на основе множества пересечений и взаимодействий различных культурных и социальных систем. Например, в условиях боснийской войны 1992–1995 гг. сложившиеся традиции и исторические связи между боснийскими мусульманами, сербами и хорватами служили катализатором конфликтов, вытекающих из устоявшихся стереотипов и предвзятостей.

Ключевые положения этногенетических теорий позволяют выстроить несколько траекторий развития этнической группы. Интерпретации прошлого, безусловно, служат основой современных идентичностей боснийских хорватов (Дзино 2008: 42). В национальной хорватской литературе на сегодня доминирует примордиалистский подход, особенно когда история формирования боснийских хорватов рассматривается в контексте общей хорватской истории. Идея о врожденной и неизменной этнической идентичности подразумевает, что корни хорватского этноса

уходят глубоко в прошлое, находясь под влиянием религиозных традиций и культурных взаимодействий. Примером этому выступают актуализация с 1991 г. мифологизированных представлений о боснийском Средневековье («Босния и Герцеговина – историческая часть хорватского этнического и национального пространства (Хорватия до реки Дрина)» (*Lovrenovic* 2002), а также политические концепции, создавшие пласт исследований, целью которых было представить боснийское Средневековье как часть средневековой национальной истории Хорватии.

В этом свете примордиализм акцентирует внимание на том, что этнические границы и их устойчивость определяются историческими событиями, определяющими становление нации. Этот подход подчеркивает значимость наследия и устойчивость этнических границ, что позволяет рассматривать этническую идентичность хорватов через призму миграционного дискурса.

В рамках миграционного дискурса, в основе которого лежат идеи конструктивизма (идентичность представляется как результат взаимодействия с другими сообществами, историческими условиями и политическими факторами, а не как фиксированное явление (*Тишков* 2023), происхождение хорватов связывается со славянами, мигрировавшими на Балканы с севера. Идеологическая подоплека этого дискурса закрепились во время бытования концепции «Югославизма», выросшей из иллирийского движения и выступавшей за единство южных славян в качестве способа поддержания хорватской нации (*Болдин, Страхов* 2021). Одним из путей достижения этой цели «Югославизма» было преодоление разделения между Восточной и Западной церквями, утверждение, что единство веры в церкви может привести к единству нации. Идеи видного деятеля Й. Штрросмайера были поняты преимущественно представителями католической церкви, что отразилось в уступках со стороны Папы Римского. Однако желание сараевского архиепископа о соединении Боснии с католической Хорватией вызвало протесты других конфессий, что подчеркнуло утопичность его предложений. В данном сюжете мы вновь можем увидеть усиление конфессионального фактора в формировании этнической идентичности боснийских хорватов. Динамика религиозного компонента в этничности боснийских хорватов показывает, что он не является жестко фиксированным, а

формируется и трансформируется под воздействием различных социальных условий. Конфессиональные аспекты, включая католицизм как доминирующую религию среди боснийских хорватов, указывают на принципиальную связь с внешними католическими государствами и культурными традициями (обряды, праздники и общие исторические воспоминания, которые создают чувство родства и единства).

Параллельно «Югославизму» происходил рост национального самосознания и движения за эмансипацию. Идея «Великой Хорватии», получившая свое развитие в XX в., была сформулирована А. Старчевичем и Е. Квартерником, возникла в связи с желанием объединения всех земель, на которых проживали хорваты, под единой юрисдикцией (Алимов 2019). Территория расселения хорватов на указанный период включала в себя помимо Хорватии, Славонии, Далмации еще и части Боснии и Герцеговины. Эти земли предполагалось аннексировать и включить в состав Великой Хорватии. Начало XX в. стало временем формирования национального самосознания и идентичности хорватов в Боснии, укрепив связи между ними и хорватским народом в других регионах. Важно отметить, что конструктивистский подход в изучении идентичности позволяет увидеть влияние таких факторов, как миграция и глобализация, на восприятие представителями этнических групп самих себя и других.

Таким образом, конструктивистский взгляд на идентичность показывает, что самосознание боснийских хорватов формировалось не только через исторические события, но также через постоянное взаимодействие с другими сообществами и культурными практиками. В период существования Югославии хорваты в Боснии продолжали бороться за сохранение своей идентичности в условиях единого федеративного государства. Как подчеркивал Э. Хобсбаум, «массовое хорватское самосознание развилось лишь после возникновения Югославии, и направлено оно было как раз против нового королевства, точнее, против (реального или мнимого) господства в нем сербов» (Хобсбаум 1998: 215). Этот период также характеризовался этническими конфликтами, которые привели к отделению Боснии и Герцеговины в результате войны в 1990-е годы. Хорватские общины в Боснии оказались втянутыми в

этот конфликт, в результате чего были перемещены или подверглись преследованиям, что сказалось на их численности и культурном разнообразии в регионе (*Валецкий 2011, Гуськова 2011*).

Подводя итог, можно отметить, что на формирование этнической идентичности влияют факторы, интерпретируемые по-разному с позиций примордиализма и коноструктивизма. Если конструктивистская теория предоставляет более гибкий и подвижный механизм понимания этнической идентичности, который подчеркивает важность изменения и приспособления в ответ на изменения окружающей среды, то примордиализм утверждает, что этнические идентичности пронизывают все аспекты социальной жизни и служат основой для солидарности и идентификации, особенно в контексте конфликтов, зачастую выступая как мотиваторы коллективного поведения, например, в военных конфликтах. Боснийская война 1992–1995 гг. иллюстрирует, как подобные чувства могут провоцировать насилие, подчеркивая растущие межэтнические напряжения.

В рамках этих взаимодействий профессиональный фактор также играет значительную роль. Религиозные традиции и практики, в частности, католицизм, служили основой для формирования чувства идентичности, соединяя в себе как основательность примордиализма, так и пластичность конструктивизма.

### **Источники и литература**

1. *Алимов Д.Е.* Миграция или трансформация? Происхождение хорватов в дискурсе постмодерна // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2012. № 1. С. 203–226.
2. *Алимов Д.Е.* От Иллирии к Хорватии: раннее прошлое Хорватско-Славонского королевства в историческом нарративе Юрая Ратткая // *Вестн. Том. гос. ун-та. История*. 2019. № 59. С. 90–102.
3. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева; М.: Кучково поле, 2016. 416 с.
4. *Берендеев М.В., Дюшкова А.Ю.* Этнополитический дискурс идентичности в региональном пространстве бывшей Югославии: боснийский синдром // *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки*. 2013. № 12. С. 139–149.

5. *Болдин В.А., Страхов А.Б.* «Иллирийский миф» как фактор формирования национальной идентичности балканских народов: история и современность // Русская политология. 2021. № 1 (18). С. 14–19.
6. *Бьянчини С.* Похожие и разные: Балканская специфичность // Вестник Европы. 2006. № 7. С. 80–89.
7. *Валецкий О.В.* Югославская война, 1991–1995 годы. М.: Крафт+, 2011. 656 с.
8. *Вишняков Я.В., Пономарева Е.Г.* Сербия на Балканах: изобретение «порохового погреба Европы» // Современная Европа. 2018. № 7. С. 108–121.
9. *Головнев А.В.* Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4 (25). С. 46–55.
10. *Грох М.* Консенсусное объяснение формирования наций / пер. с англ. Д.Г. Лахути // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 27–36.
11. *Гуськова Е.Ю.* Босния и Герцеговина и Герцеговина: трагедия трех народов // Югославия в XX веке: очерки политической истории. М.: Индрик, 2011. С. 805–834.
12. *Дзино Д.* «Становиться славянином», «становиться хорватом»: Новые направления в исследовании идентичностей позднеантичного и раннесредневекового Иллирика // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2008. № 2 (4). С. 37–58.
13. *Ломоносов М.Ю.* Иллирийский миф в интерпретации славянских интеллектуалов Западных Балкан (XV–XXI вв.) // Вестник славянских культур. 2011. № 4. С. 44–55.
14. *Майоров А.В.* Великая Хорватия: этногенез и ранняя история славян Прикарпатского региона. СПб.: Изд. СПбУ, 2006. 209 с.
15. *Мальгина И.В.* Методологические дискурсы этнокультурной идентичности: ресурс взаимодополнительности // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 5. С. 219–224.
16. *Мартынова М.Ю.* Балканский кризис: народы и политика. М.: Старый сад, 1998. 466 с.
17. *Мишнев С.Н., Черномурова А.Н.* Иллиризм как основа становления хорватской национальной идентичности. *Via in tempore* // История. Политология. 2023. № 50 (2). С. 377–384.
18. *Моравчикова М.* Три образа истории, три видения будущего. Босния и Герцеговина как многоэтническая религиозная лаборатория // Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2009. № 3. С. 113–122.

19. *Мужич И.* Sclavi (ni) и формирование хорватского народа на Балканах // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2008. № 2 (4). С. 73–93.
20. *Пономарева Е.Г.* Босния и Герцеговина: государство без государственности // *Вестник МГИМО-Университета*. 2011. № 1. С. 64–76.
21. *Пономарева Е.Г., Рудов Г.А.* «Балканский передел» как зеркало глобализации // *Обозреватель*. 2008. № 5 (220). С. 64–77.
22. *Тихомиров П.В.* Исламизация Балкан // *Русская политология*. № 1. 2021. С. 38–52.
23. *Тишков В.А.* О примирении конструктивизма и примордиализма (оммаж народоведу Андрею Владимировичу Головнёву) // *Этнография*. 2023. № 1 (19). С. 6–25.
24. *Фрейдзон В.И.* История Хорватии. Краткий очерк с древнейших времен до образования республики (1991 г.). СПб.: Алетея, 2001. 318 с.
25. *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1870 года / пер. с англ. А. Васильев. СПб.: Алетея, 1998. 305 с.
26. *Budak N.* Hrvatska povijest od 550. do 1100. Zagreb: Leykam international, 2018.
27. *Dodan S.* Bosna and Hercegovina, a Croatian land. Zagreb: Meditor, 1994.
28. *Džaja S.* Konfesionalnost i nacionalnost Bosne i Hercegovine. Mostar: ZIRAL, 1999.
29. *Klaić N.* О problemima stare domovine, dolaska i pokrštenja dalmatinskih Hrvata // *Zgodovinski Časopis*. 1984. № 38 (4). P. 253–270.
30. *Lovrenović D.* Povijest i duh vremena: Tri etnonacionalna pogleda u bosansko srednjovjekovlje. Sarajevo: Forum Bosnae, 2002.
31. *Lovrenović I.* Bosanski Hrvati. Esej o agoniji jedne evropsko-orijentalne mikrokulture. Zagreb: Durieux, 2002.
32. *Mandic D.* Croats and Serbs - Two old and different nations. Zagreb: Nakladni Zavod Matice Hrvatske, 1990.
33. *Muzic I.* Hrvatska povijest devetoga stoljeca. Split: Naklada Boskovic, 2006.

## РАЗДЕЛ II ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И РОЛЬ ЖЕНЩИН В НАУКЕ И ОБЩЕСТВЕ

---

*Секенова Ольга Игоревна*

### ЖЕНСКАЯ АКАДЕМИЧЕСКАЯ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ В СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ: МЕТОДЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

**Аннотация:** Антропология академической жизни – сравнительно молодое направление в социальных исследованиях, предметом которого является профессиональное научное сообщество. Междисциплинарный характер социогуманитарных исследований науки требует продолжения методологических поисков: современное состояние социальной истории науки демонстрирует необходимость разработки и применения историко-антропологических методов к исследованию академической корпорации прошлого. В данной статье проанализировано соотношение предметно-методологических областей исторической антропологии, антропологии академической жизни, истории повседневности и женской истории. Несмотря на ассоциацию науки со всем инновационным, обращенным в будущее, очевидная традиционность и ритуализированность в сфере производства научного знания требует поисков истоков современной академической корпоративной культуры в прошлом. В результате, осваивая широкий методологический инструментарий гуманитарных наук, историческая антропология академической жизни выделяется как из классических исследований по истории и философии науки, так и из многообразия направлений STS-исследований. Гендерно-чувствительные методы в социальной истории науки раскрывают не лакированные образы научной повседневности и способствуют глубокому пониманию внутренних сторон процесса производства научного знания.

**Ключевые слова:** антропология академической жизни, женщины-ученые, социальная история науки, STS-исследования

**WOMEN'S ACADEMIC EVERYDAY LIFE  
IN SOCIAL RESEARCH: METHODS  
OF HISTORICAL ANTHROPOLOGY**

**Abstract:** Anthropology of academic life is a relatively young direction in social research. Anthropology of science's subject is the professional scientific community. The interdisciplinary nature of social and humanitarian studies of science requires continued methodological searches: the current state of the social history of science demonstrates the need to develop and apply historical and anthropological methods to the study of the academic corporation of the past. This article analyzes the relationship between the subject and methodological areas of historical anthropology, anthropology of academic life, history of everyday life and women's history. Despite the association of science with everything innovative, facing the future, the obvious traditionalism and ritualization in the field of production of scientific knowledge requires searching for the origins of modern academic corporate culture in the past. As a result, mastering the wide methodological tools of the humanities, historical anthropology of academic life stands out both from classical studies on the history and philosophy of science, and from the variety of areas of STS studies. Gender-sensitive methods in the social history of science reveal holistic images of scientific everyday life and contribute to a deep understanding of the inner aspects of the process of producing scientific knowledge.

**Keywords:** anthropology of academic life, women scientists, social history of science, STS studies

Антропология академической жизни – сравнительно молодое направление в социальных исследованиях, предметом которого является профессиональное научное сообщество (Комарова 2013: 5). Особенности предметного поля и методологические нюансы, выделяющие антропологию академической жизни в обширной сфере STS-исследований (science and technology studies – англ. «исследования науки и технологий») и отличающие ее от социологии науки, психологии науки и множества других дисциплин, неоднократно анализировались в научной литературе

(*Столярова 2015*); российское академическое сообщество регулярно обсуждает эти проблемы в рамках секций на Конгрессе антропологов и этнологов России (*Комарова 2013: 6–8*). Междисциплинарный характер социогуманитарных исследований науки требует продолжения методологических поисков: так, современное состояние социальной истории науки демонстрирует необходимость разработки и применения историко-антропологических методов к исследованию академической корпорации прошлого. В данной статье предполагается проанализировать соотношение предметно-методологических областей исторической антропологии, антропологии академической жизни, истории повседневности и женской истории.

Поиск места антропологии академической жизни в предметном поле STS-исследований вполне закономерен, т.к. science and technology studies зачастую понимаются как сфера исследований взаимного влияния общества и науки. Использование историко-антропологических, этнографических и культурно-антропологических методов для изучения научного сообщества вошло в классические исследования по социологии науки и технологий. Так, уже первая крупная работа будущего классика социологии науки Р. Мертона была посвящена историческому анализу научно-технологической структуры Англии XVII в., особая роль в котором отводилась культурным и религиозным предпосылкам становления научной сферы (*Merton 1970*). Попытка не только охарактеризовать институциональную структуру науки, но и представить себе способ мышления ученых прошлого, ретроспективно проанализировать особую ментальность и мотивацию исследователей стала инновационной для социологии науки. В более поздних работах Р. Мертон, все еще апеллируя к опыту становления научной сферы в XVII в., особо отмечал неизменность и внеисторичность мотивации ученых за последние 300 лет, стремясь найти некий универсальный для всех времен «этнос» науки (*Петров 2010: 87*). Развитие социокультурной антропологии привело к включению этнометодологических приемов в изучение самых разных профессиональных групп – в 1970–1980-е годы метод включенного наблюдения закрепился в исследованиях академического сообщества. Так, австрийский социолог К. Кнорр-Цетина предложила изучать научные коллективы как эпистемические

культуры (культуры производства знания), демонстрируя на примере повседневной жизни двух научных лабораторий, что, несмотря на кажущееся единство науки и научного метода, даже в естественных и точных науках полученное знание будет серьезно зависеть от существующих в академической группе практик производства информации (*Knorr-Cetina* 1981). Социологи Б. Латур и С. Вулгар также предложили изучать научные коллективы методом включенного наблюдения и проанализировали деятельность научных лабораторий в рамках акторно-сетевой теории. Представление об ученых как о незнакомом, чуждом исследователям поле, погружение в которое зафиксировано в работе социологов, обозначило необходимость изучения научной сферы этнографическими и культурно-антропологическими методами (*Latour, Woolgar* 1979: 5–15). По мнению Б. Латура, общая структура научного познания поддается социальным исследованиям только при возможности «изучать науку в действии, а не готовые научные и технологические продукты» (*Латур* 2013: 396). Во всех этих работах была отчетливо выражена контекстуальная специфика – предмет исследования имел строго ограниченную применимость за пределами узкого среза времени, места и культуры. Жизнь каждого научного коллектива представлялась как уникальный объект, в котором процесс получения нового знания был организован исключительным образом, который было бы невозможно повторить в любых других условиях. Важно, что все исследователи по-разному сочетали включенное наблюдение за учеными и общеисторический контекст: если в работах Латура энциклопедичность и разнообразие исторических и современных примеров научного мышления лишь опосредованно связано с социально-политическими процессами в обществе, то в работе французского социолога П. Бурдьё отправной точкой для анализа социальных и гуманитарных наук во Франции являются Майские события 1968 г. (*Бурдьё* 2017: 48, 134). Анализируя противоречия в научном сообществе, П. Бурдьё поставил под сомнение существовавшие до него представления о научных авторитетах – университетский мир в его работе стремительно превращался в пространство иерархии и власти, в котором успешность академических карьерных стратегий подчинялась негласным, но весьма

строгим правилам, а события 1968 г. нарушали хрупкий академический баланс (Бурдые 2017: 266–269). Антропологизация классической социологии науки шла параллельно с осознанием необходимости более глубокого исторического анализа. Несмотря на ассоциацию науки со всем инновационным, обращенным в будущее, очевидная традиционность и ритуализированность в сфере производства научного знания потребовала поисков истоков современной академической корпоративной культуры в прошлом – в социальном контексте эпохи формирования профессионального научного сообщества (XVIII–XIX вв.), в значительных изменениях, выпавших на долю ученых в XX – начале XXI в. Национальные культуры производства научного знания, сформированные в исторических условиях, представляют необходимым включение в междисциплинарную методологию методов исторической антропологии, как направления, в центре внимания которого стоит человек – деятель науки.

Приложение методов исторической антропологии к социальной истории науки сразу же демонстрирует ограниченность методов антропологии академической жизни для изучения науки прошлых эпох. В подобных исследованиях невозможно реализовать ключевой антропологический метод – включенное наблюдение за учеными как за полноценной субкультурой. Очевидна ограниченность и остальных методов: неясно, могут ли эгодокументы, принадлежащие ученым, стать заменой интервью, насколько рабочие и личные дневники отражают научную повседневность, а анализ стенограммы заседания кафедры может быть превращен в методику анализа фокус-группы. Н.Л. Пушкарева, защищая микроисторический подход к исследованию истории повседневности, писала о важности «реконструкции отдельных элементов в систему их взаимосвязей» (Пушкарева 2004: 15) – в этом случае частные судьбы ученых, их особый эмоциональный язык и индивидуальный опыт, рутинная научная повседневность являются теми крупными элементами информации, на основе которых можно собрать объемную и системную картину жизни научного сообщества в контексте исторической эпохи. Факты изменений повседневной жизни ученых могут выглядеть разрозненно и несколько хаотично, но при этом отражать глубинные трансформации общественных процессов.

Анализ российской историографии за последние 30 лет демонстрирует то, как легко антропология академической жизни восприняла методы истории повседневности и этнокультурную методологию. Основные темы историко-антропологических исследований академической жизни были сформулированы Д.А. Александровым, который предлагал для изучения 1) историю кружков и объединений ученых; 2) принципы патронажа в академической корпорации (исследование отношений между учеными и государством, способы взаимного патронирования внутри академического сообщества, культурные особенности научного руководства как одного из ключевых институтов преемственности в науке); 3) «жизненные миры» ученых как форма научной повседневности (Александров 1994). Современные историко-антропологические работы не ограничиваются этими темами: так, сформулированная Р. Мертоном концепция научного этоса находит свое отражение в многочисленных исследованиях, посвященных профессиональной этике научного поиска и нравственной ответственности ученых за открытия (Шнирельман 2022). Разработанные социологами подходы используются в исторических обзорах механизмов научной полемики и процессах производства открытий, формирования особой квалификационной культуры (Алеврас, Белик, Богомазова 2022). Г.А. Комарова в работах по антропологии академической жизни, сформулировала несколько дополнительных тем, заслуживающих внимания: проблемы формирования профессиональной идентичности и выбор научной тематики, общественные трансформации и «кризис» науки, частные стратегии выживания ученых, образы ученых в общественном сознании, опыт сохранения академических традиций, профессиональный фольклор (Комарова 2008: 18–20). Биографические исследования судеб ученых, не теряя своей эвристической значимости, также являются полем применения историко-антропологических методов. Личные судьбы на фоне «большой» истории науки демонстрируют важность изучения частной жизни научных работников. Методология новой биографической истории подразумевает необходимость исследования того, как ученые строили баланс между профессиональной занятостью, публичной активностью и личной жизнью – и как это влияло на успешные научные открытия или их творческие неудачи.

Изучение профессиональной повседневности ученых прошлого, их научной «обыденности» оказалось невозможным без учета гендерного фактора. Представление о научной сфере как абсолютно бесполой (не-мужской и не-женской), сосредоточенной только на производстве объективного знания, сталкивается с реалиями социальной истории науки и антропологии академической жизни. Проект Г.А. Комаровой «Женский портрет в научном интерьере» (Комарова 2007) и серия статей Н.Л. Пушкаревой (Пушкарева 2006b) продемонстрировали необходимость использования гендерно-чувствительных методов к изучению сообщества ученых. Постепенная интеграция женщин в прежде мужскую сферу академической корпорации изменила значимые особенности производства научного знания: от организации экспедиций до распределения властных полномочий. Гендерный подход в исторической антропологии академической жизни позволяет увидеть в нарративных секвенциях женщин-ученых прошлого трудно различимые, но важные стороны академической повседневности, отражающие особенности национальных культур производства научного знания. Анализируя институциональные основы научного сообщества, необходимо рассматривать, то, как правовая реальность и социокультурные условия влияли на общее и различное в карьерных траекториях научных сотрудников – мужчин и женщин (Пушкарева, Секенова 2020; Валькова 2012). С применением гендерной методологии к автодокументальным текстам, становятся видны различия в условиях труда, отражающие существующие и исчезнувшие дискриминативные практики. Исследуя мелкие детали профессиональной повседневности: бюджеты времени и кадровый баланс, исследователи находятся в поиске значимых отличий мужского и женского опыта в науке. Революция в кадровом составе научных учреждений, произошедшая после «вторжения» в науку женщин в XIX – начале XX в., создает новые образы женщин-ученых в культуре, маркирующие отношение к ним в обществе: от литературных произведений и кинофильмов до фольклорных образов в анекдотах и интернет-форумах (Пушкарева 2005; 2006a).

История науки в рамках гендерной методологии подразумевает необходимость изучения общественного активизма женщин-ученых (которые зачастую, будучи воплощением женской

борьбы за права, были далеки от публичного выражения своей позиции, предпочитая сосредотачиваться на карьере), их внерабочих общественных обязанностей (от профсоюзной деятельности до политического участия). Отдельной важной проблемой и для «мужской», и для «женской» истории науки является сочетание карьеры и семьи в разные исторические периоды: брак и отцовство/материнство, преемственность увлечения наукой в династиях ученых, организация быта и домашней повседневности, экономика семей ученых – все эти вопросы напрямую связаны с трудовой эффективностью, карьерным ростом и профессиональным самоопределением исследователей (Валькова 2023: 94). Даже материальная повседневность и символические аспекты повседневных поступков в мире ученых дают крупницы информации об истории их частной и эмоциональной жизни, особенностях мироощущения и внутренней самооценке. Этнографические методы на службе женской истории науки создают гораздо более субъективированное знание – и вместе с тем воссоздают уникальный опыт исследовательниц былых времен.

Таким образом, хотя сегодня междисциплинарная постановка научной проблематики не вызывает сомнений среди исследователей науки, необходимость использования методов социокультурной антропологии нередко требует дополнительных доказательств. Антропология академической жизни как отдельное направление демонстрирует значимость методов исторической и социокультурной антропологии для изучения трансформаций отношений власти и академической корпорации, этических проблем, возникающих при создании новых технологий, иерархии ценностей корпоративной культуры ученых на фоне широкого социального контекста развития науки. Несмотря на ассоциацию науки со всем инновационным, обращенным в будущее, очевидная традиционность и ритуализированность в сфере производства научного знания требует поисков истоков современной академической корпоративной культуры в прошлом. В результате, осваивая широкий методологический инструментарий гуманитарных наук, историческая антропология академической жизни выделяется как из классических исследований по истории и философии науки, так и из многообразия направлений STS-исследо-

ваний. Этнографические методы расширяют границы применимости и в изучении науки прошлого: автодокументальные тексты содержат нарративные секвенции о деталях профессиональной повседневности – бюджетах и структуре времени ученых, патрон-клиентских отношениях в научной среде, внутренней специфике производства научных открытий. Гендерно-чувствительные методы в социальной истории науки раскрывают нелакированные образы научной повседневности и способствуют глубокому пониманию внутренних сторон процесса производства научного знания.

**Финансирование:** Публикация подготовлена при поддержке грантового проекта РНФ 24-78-10005 «Женский голос российской науки 1800–1980-х гг.».

### Источники и литература

1. *Алеврас Н.Н., Белик К.М., Богомазова О.В. [и др.]*. Диссертационная культура российского историко-научного сообщества: опыт и практики подготовки и защит диссертаций (XIX – начало XX в.). М.; СПб.: ООО «Нестор-История», 2022. 464 с.
2. *Александров Д.А.* Историческая антропология науки в России // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 4. С. 3–22.
3. *Бурдые П.* Homo academicus. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2017. 461 с.
4. *Валькова О.А.* Государственная политика в сфере профессионального научного труда женщин в России: конец XIX – 1930-е гг. XX в. // Расписание перемен: Очерки истории образовательной и научной политики в Российской империи – СССР (конец 1880-х – 1930-е годы). М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 809–849.
5. *Валькова О.А.* Семья за спиной ученого: по материалам биографий астронома Н. М. Субботиной (1877-1961) и физика А. А. Глаголевой-Аркадьевой (1884-1945) // История науки и техники. Музейное дело. (Ре)конструкция научных практик прошлого и настоящего: Материалы XVI Международной научно-практической конференции, Москва, 14–15 декабря 2022 г. М.: Политехнический музей, 2023. С. 94.
6. *Комарова Г.А.* Антропология академической жизни в постсоветском контексте // Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии. Т. 1. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 5–25.

7. *Комарова Г.А.* Антропология академической жизни: опыт интеграции наук // Феномен междисциплинарности в отечественной этнологии. М., 2016. С. 224–246.
8. *Комарова Г.А.* Женский портрет в научном интерьере // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 312–326.
9. *Комарова Г.А.* Новация, обреченная стать традицией // Антропология академической жизни: традиции и инновации. Т. 3. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 5–18.
10. *Латур Б.* Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 414 с.
11. *Петров М.К.* Методологическая эволюция Р.К. Мертона // Социология науки и технологий. 2010. № 4. С. 84–104.
12. *Пушкарева Н.Л.* Женщины-ученые в российском постсоветском фольклоре // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 39–58.
13. *Пушкарева Н.Л.* Предмет и методы изучения «истории повседневности» // Этнографическое обозрение. 2004. № 5. С. 3–19.
14. *Пушкарева Н.Л.* Умные, но бедные. Повседневный быт женщин-ученых в советской и постсоветской России // VI Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Санкт-Петербург, 28 июня 2005 г. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2005. С. 290–291.
15. *Пушкарева Н.Л.* Этнография современной российской науки: гендерный аспект // Российское общество: гендерное измерение: сборник научных статей: к юбилею Ольги Анатольевны Хасбулатовой / Министерство образования и науки Российской Федерации, Федеральное агентство по образованию; Ивановский государственный университет. Иваново: ФГБОУ ВПО «Ивановский государственный университет», 2006. С. 5-32.
16. *Пушкарева Н.Л., Секенова О.И.* Преподавательницы Бестужевских женских курсов как феномен российской эмансипации второй половины XIX – начала XX в // Вопросы образования. 2020. № 1. С. 302–316.
17. *Столярова О.Е.* История и философия науки versus STS // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 73-83.
18. *Шнирельман В.А.* Академическая жизнь и академическое выживание: ученые на волнах сталинских репрессий // За синей птицей (антропология академической жизни). Памяти Г.А. Комаровой. М., 2022.

19. *Knorr-Cetina K.D.* The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science. Elmsford, N.Y.: Pergamon Press, 1981. 189 p.
20. *Latour B., Woolgar S.* Laboratory life. The social construction of scientific facts, Beverly Hills, Calif., and London, Sage Publications, 1979. 272 p.
21. *Merton R.K.* Science, technology and society in seventeenth-century England. New York: Harper Torchbooks, 1970. 279 p.

*Слискова Валерия Викторовна*

**«МАЛЕНЬКАЯ ЯЧЕЙКА НАУЧНЫХ РАБОТНИКОВ...»:  
УЧЕНИЦЫ Л.А. ТАРАСЕВИЧА И ИХ ВКЛАД В РАЗВИТИЕ  
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИММУНОЛОГИИ В 1910–1920-Е ГОДЫ**

**Аннотация:** В статье рассматривается история формирования научной школы отечественного иммунолога, организатора советского здравоохранения Льва Александровича Тарасевича (1868–1927). В 1910-х годах по инициативе Л.А. Тарасевича при Московских высших женских курсах и Университете Шаняевского были организованы исследовательские лаборатории, а также Станция по контролю сывороток и вакцин (Контрольная станция), исследовательской и практической работой в которых занимались ученицы Л.А. Тарасевича: Л.А. Алексина, Е.В. Глотова, А.И. Тогунова и др. Многие из них продолжили свой научный путь в 1920-х годах под руководством Л.А. Тарасевича уже в Контрольном институте сывороток и вакцин ГИНЗ Наркомздрава РСФСР, организованном на основе Контрольной станции. Ряд сотрудниц также возглавили в новом институте научные отделы и руководили исследовательской работой. Данный сюжет представляется важным с точки зрения изучения аспекта участия женщин-ученых в развитии отечественной иммунологии в 1910–1920-х годах. Реконструировать его позволяют архивные документы, сохранившиеся в Государственном архиве Российской Федерации и Архиве Российской академии наук.

**Ключевые слова:** 1910-е годы, 1920-е годы, иммунология, научная школа, исследовательницы, ученые, Л.А. Тарасевич

*Sliskova Valeriya Viktorovna*

**“A SMALL GROUP OF SCIENTISTS...”: STUDENTS  
OF L.A. TARASEVICH AND THEIR CONTRIBUTION TO  
THE RUSSIAN AND SOVIET IMMUNOLOGY IN THE 1910S  
AND 1920S**

**Abstract:** The article deals with the history of Lev A. Tarasevich’s scientific school in 1910s and 1920s. L.A. Tarasevich was Russian and Soviet immunologist and organizer of the Soviet public health protection system. In the 1910s, he was the head of the Station of

Serum and Vaccine Control and two laboratories that were founded in the Higher Courses for Women in Moscow and in the Shanyavsky Moscow City People's University. L.A. Tarasevich worked on the immunology and bacteriology issues with his female students from the Courses and the University: L.A. Aleksina, E.V. Glotova, A.I. Togunova etc. In the 1920s, many of the students continued their scientific career in the Institute of Serum and Vaccine Control of GINZ which was founded in 1919. Some researchers also headed its scientific departments and directed their work. The history of L.A. Tarasevich's scientific school illustrates the aspect of female researchers' participation in the development of immunology in the 1910s and 1920s. The article is based on the archival documents deposited in the Archive of Russian Academy of Sciences and State Archive of the Russian Federation.

**Keywords:** 1910s, 1920s, immunology, scientific school, female researchers, scientists, L.A. Tarasevich

Период 1910–1920-х годов был отмечен значительным ростом и распространением эпидемических заболеваний на территории страны. В этой связи особую актуальность приобрела разработка методов лечения и профилактики заболеваний, таких как холера, оспа, брюшной, сыпной и возвратный тифы и др. Важную роль в решении данного вопроса играли научно-исследовательские и научно-практические учреждения: как уже существовавшие ранее, так и вновь открытые. Одним из таких учреждений стала Станция контроля сывороток и вакцин, преобразованная в 1918 г. в Контрольный институт сывороток и вакцин, вошедший в состав Государственного института народного здравоохранения (ГИНЗ) Наркомздрава РСФСР. Руководителем станции, а затем и института являлся иммунолог и эпидемиолог Лев Александрович Тарасевич (1868–1927), которому удалось собрать небольшой, однако профессиональный коллектив, состоявший преимущественно из его учениц – студенток МВЖК. Примечательно, что работой лаборатории и прививочного пункта, действовавших при станции, также руководили женщины: М.А. Суражевская и Е.В. Глотова. После создания Контрольного института должности заведующих отделами заняли и другие ученицы Л.А. Тарасевича: Макарова, Алексина, Тогунова. Таким образом, станция, а

затем институт стали первыми научно-исследовательскими учреждениями, сотрудниками и руководителями которых являлись женщины-исследовательницы.

В современной истории науки представлены различные публикации, посвященные аспекту участия женщин в научно-исследовательской работе в период 1910–1920-х годов. Среди общего числа следует выделить работы Н.С. Агамовой и А.Г. Аллахвердяна (*Агамова, Аллахвердян* 2000: 141–153), О.А. Вальковой (*Валькова* 2012: 809–849), Е.А. Долговой и Е.А. Стрельцовой (*Долгова, Стрельцова* 2019: 97–107; *Долгова* 2020), в которых были рассмотрены особенности вхождения женщин в сферу науки и высшего образования в первой трети XX в. Однако приведенные исследования, хотя и позволяют изучить данный процесс комплексно, в наименьшей степени характеризуют специфику вовлечения женщин в сферу медицины и биологии. Тем не менее профессиональные биографии исследовательниц, пришедших в лаборатории и институты в 1910-х – начале 1920-х годов, свидетельствуют о важности внесенного ими вклада в развитие отечественных наук о здоровье. Ярким примером такого активного участия женщин-медиков и биологов в научной и практической работе стала научная школа Л.А. Тарасевича. Историю формирования школы иллюстрируют делопроизводственные документы и документы по личному составу Контрольного института сывороток и вакцин и Народного комиссариата здравоохранения РСФСР, сохранившиеся в Государственном архиве Российской Федерации и Архиве Российской академии наук.

Необходимость решения эпидемической проблемы, обострившейся в 1910-е годы, стала значимым фактором развития естественных наук (*Васильев* 2001: 58, *Миронова* 2020: 5, 37). По данным, представленным в фонде Л.А. Тарасевича в Архиве Российской академии наук (РАН), серьезную угрозу помимо тифа (сыпного, брюшного, возвратного) представляли холера, дизентерия, натуральная оспа, малярия, цинга, скарлатина и дифтерия (РАН. Ф. 1538. Оп. 5. Д. 34. Л. 1–16). Отметим, что некоторые заболевания представляли опасность для населения и в первой половине 1920-х годов. Перечисленные заболевания требовали срочной и масштабной разработки и внедрения методов лечения и профилактики, многие из которых предполагали применение

бактерийных препаратов – сывороток и вакцин. Для реализации поставленной задачи необходимо было создать производственную базу: расширить сеть бактериологических институтов, производивших препараты, и станций, осуществлявших их контроль. Так в середине 1910-х годов после введения в армии обязательной вакцинации против брюшного тифа и холеры при поддержке Всероссийского земского союза помощи больным и раненым воинам (Земсоюз) по инициативе и под руководством Л.А. Тарасевича была организована одна из контрольных станций – Станция контроля вакцин и сывороток (*Борисевич, Супотницкий* 2011: 8). Как отмечала его ученица Е.В. Глотова, «профессор Тарасевич был первым убежденным сторонником массовых прививок» (АРАН. Ф. 1538. Оп. 2. Д. 86. Л. 1) и его «основная творческая деятельность была направлена на эпидемиологию и борьбу с инфекциями» (АРАН. Ф. 1538. Оп. 2. Д. 87. Л. 10). Одновременно научной и практической работой по контролю вакцин и сывороток занимались две другие лаборатории, организованные Л.А. Тарасевичем при МВЖК и Народном университете А.Л. Шанявского (Университет Шанявского). К работе на станции и в лабораториях ученый привлек своих учениц с МВЖК и из Университета Шанявского: «по инициативе и трудами Льва Александровича в 1915 г. была организована Контрольная станция бакпрепаратов Земсоюза, во главе которой стояла доктор М.А. Суражевская (...) Кроме того, бактериологический контроль осуществлялся в лаборатории контрольной станции, помещавшейся в 1915–1916 гг. в лаборатории профессора Тарасевича на МВЖК в Мерзляковском переулке, заведующая [Е.В.] Глотова» (АРАН. Ф. 1538. Оп. 2. Д. 86. Л. 2). Также из воспоминаний Е.В. Глотовой известно, что в числе сотрудниц были Л.А. Алексина и Н.Л. Живаго (АРАН. Ф. 1538. Оп. 2. Д. 87. Л. 7).

После того как в 1917 г. лаборатории перешли в ведение Наркомздрава, а на основе станции был учрежден Контрольный институт сывороток и вакцин, исследовательницы продолжили свой научный путь в качестве научных сотрудниц последнего. Согласно делопроизводственным документам института, в 1920 г. Е.В. Глотова работала в должности старшего ассистента (АРАН. Ф. 570. Оп. 1. Д. 1. Л. 50об.), а затем руководила работой

отделения контроля противоскарлатинной и противодизентерийной сывороток (позже – отделение контроля противодизентерийной, противосибироязвенной и прочих сывороток) (ГАРФ. Ф. а-406. Оп. 12. Д. 2058. Л. 59, 87). Кроме того, работу продолжили «старейшая и любимая соратница Льва Александровича» Н.Л. Живаго, занимавшая должность младшего ассистента отделения контроля противодифтерийной и противостолбнячной сывороток, и Л.А. Алексина, возглавившая отделение контроля вакцин (ГАРФ. Ф. а-406. Оп. 12. Д. 2058. Л. 59, 87–88). Последняя также руководила научными исследованиями одной из первых аспиранток института О.А. Островской (ГАРФ. Ф. а-406. Оп. 12. Д. 2058. Л. 91). Работой отделений контроля противодифтерийной, противостолбнячной и других сывороток и контроля оспенного детрита и противотуберкулезных вакцин руководили исследовательницы Ю.Н. Макарова и А.И. Тогунова (ГАРФ. Ф. а-406. Оп. 12. Д. 2058. Л. 91). Так «маленькая ячейка научных работников и лаборантов Контрольного института, подобранных Львом Александровичем главным образом из своих учениц, студенток МВЖК, с увлечением строила новое в государстве дело контроля бакпрепаратов» (АРАН. Ф. 1538. Оп. 2. Д. 86. Л. 3).

В Контрольном институте под руководством Л.А. Тарасевича работали и другие сотрудницы, имена которых сохранились в многочисленных документах учреждения. Так, например, из протоколов заседаний Научного совета ГИНЗ известно, что в 1920 г. обсуждались и были утверждены кандидатуры врача З.Л. Байдаковой в должности младшего ассистента и А.Ф. Коржинской в должности лаборанта (АРАН. Ф. 570. Оп. 1. Д. 1. Л. 50 об., 56). В письме Л.А. Тарасевича, направленном в 1922 г. в Управление делами Наркомздрава, им были приведены сведения о количестве сотрудников Контрольного института, среди которых упоминались фамилии старших лаборантов К.В. Вахмистровой, оспопрививателей М.А. Кузьминой и К.В. Миловановой (АРАН. Ф. 1538. Оп. 3. Д. 54. Л. 1). С середины 1920-х годов среди научных сотрудников также фигурирует врач и старший ассистент Е.Д. Бунина (АРАН. Ф. 1538. Оп. 4. Д. 2), младший ассистент Н.Д. Абрамова, лаборант М.Э. Ларионова, временно исполняющая должность лаборанта О.А. Островская, являвшаяся в 1926 г. аспирантом при институте, и интерн Т.И. Мамихина (ГАРФ. Ф. а-406.

Оп. 12. Д. 2058. Л. 88, 91). Кроме того, согласно более поздним документам о кадровом составе института, женщины-исследовательницы составляли две трети (12) от общего числа научных сотрудников (18) (ГАРФ. Ф. а-406. Оп. 12. Д. 2058. Л. 59). В сравнении с «соседними» институтами, также входившими в состав ГИНЗ в 1920-е годы, Контрольный институт отличался большим количеством женщин-ученых в своем кадровом составе (*Слискова* 2022; 2023). Отметим, что такое гендерное соотношение в кадровом составе учреждения сохранялось вплоть до его реорганизации в начале 1930-х годов.

Таким образом, формированию научной школы Л.А. Тарасевича в 1910–1920-х годах способствовало активное вовлечение в научно-исследовательскую работу его учениц – слушательниц лекций ученого на МВЖК и в Университете Шаняевского. Однако данному процессу способствовали не только желание и интерес самих исследовательниц и их руководителя, но и необходимость решения эпидемической проблемы, обострившейся в условиях Первой мировой и Гражданской войн. Так в середине 1910-х годов увлекшиеся иммунологией и бактериологией слушательницы курсов пришли в лаборатории МВЖК, Университета Шаняевского и Станции контроля вакцин и сывороток в качестве исследователей и практических специалистов по контролю бактериальных препаратов. Многие из них в дальнейшем продолжили свою научную карьеру уже в стенах Контрольного института ГИНЗ, занимались самостоятельными исследованиями и (или) руководили работой научных отделов и первых аспирантов института. Приведенные примеры профессиональных биографий женщин-ученых свидетельствуют о важности и значимости их вклада в организацию и развитие отечественной науки.

**Финансирование.** Публикация подготовлена при поддержке грантового проекта РНФ № 24-78-10005 «Женский голос российской науки 1800–1980-х гг.».

### **Источники и литература**

1. АРАН (Архив Российской академии наук). Ф. 570. Оп. 1. Д. 1.
2. АРАН. Ф. 1538. Оп. 2. Д. 86.
3. АРАН. Ф. 1538. Оп. 2. Д. 87.
4. АРАН. Ф. 1538. Оп. 3. Д. 54.

5. АРАН. Ф. 1538. Оп. 5. Д. 34.
6. ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. А-406. Оп. 12. Д. 2058.
7. *Агамова Н.С., Аллавердян А.Г.* Российские женщины в науке и высшей школе: историко-научные и науковедческие аспекты // Вопросы истории естествознания и техники. 2000. № 1. С. 141–153.
8. *Валькова О.А.* Государственная политика в сфере профессионального научного труда женщин в России: конец XIX – 1930-е гг. // Расписание перемен: Очерки истории образовательной и научной политики в Российской империи – СССР (конец 1880-х – 1930-е годы). М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 809–849.
9. *Васильев Г.К.* История эпидемий и борьба с ними в России в XX столетии. М.: Медицина, 2001. 254 с.
10. *Долгова Е.А.* Рождение советской науки: ученые в 1920–1930-е гг. М.: РГГУ, 2020. 476 с.
11. *Долгова Е.А., Стрельцова Е.А.* «Добро пожаловать в клуб»: положение женщин в советской науке 1920-х годов // Социологические исследования. 2019. № 2. С. 97–107.
12. *Миронова Н.А.* Великая эпидемия: сыпной тиф в России в первые годы советской власти. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского. Русский фонд содействия образованию и науке, 2020. 320 с.
13. *Слискова В.В.* Командировка сотрудницы Института экспериментальной биологии Наркомздрава РСФСР Е.Э. Трапезонцевой в Тунис 1924–1925 гг. // Исторический архив. 2022. № 2. С. 192–196.
14. *Слискова В.В.* «Самостоятельный исследователь»: профессиональная биография биолога В.Н. Шредер (1920–1930-е годы) // Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых ученых: сб. науч. трудов. Новосибирск: ИИ СО РАН, ИПЦ НГУ, 2023. С. 286–293.

*Лопатко Софья Алексеевна*

**ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ЖЕНСКОГО ОПЫТА  
В ГОРОДАХ РОССИИ: ГЕНДЕРНЫЙ РЕЖИМ  
ТОМСКОГО НИЗКОПОЛЬНОГО АВТОБУСА**

**Аннотация:** В статье приводится обзор литературы, посвященной исследованиям опыта женщин и девушек, проживающих в городах. Проведен критический анализ методологии западных исследований на предмет применимости аналогичного теоретического инструментария к условиям изучения постсоветского города, описаны как достоинства, так и недостатки подхода одной из ведущих специалисток в области – канадской исследовательницы Л. Керн. Также в рамках проводимого на данный момент исследования женской мобильности описывается гендерный режим (по Р. Коннел) томского низкопольного автобуса, основной метод изучения – включенное наблюдение. Помимо публикации результатов наблюдения, одна из целей этого текста – обратить внимание исследователей на отсутствие хоть сколько-нибудь значимого количества трудов, анализирующих общественные пространства с точки зрения женщин на постсоветском пространстве.

**Ключевые слова:** мобильность, женский опыт, городские исследования, общественный транспорт

*Lopatko Sofia Alekseevna*

**STUDYING FEMALE EXPERIENCE IN RUSSIAN CITIES:  
GENDER REGIME OF THE TOMSK LOW-FLOOR BUS**

**Abstract:** The article provides a review of literature dedicated to the urban experiences of women. It offers a critical analysis of Western research methodologies to assess the applicability of their theoretical frameworks to the study of the post-Soviet city, outlining both the strengths and weaknesses of the approach taken by a leading scholar in the field, Canadian researcher L. Kern. Furthermore, as part of an ongoing study on female mobility, the article describes the gender regime (following R.W. Connell) of the Tomsk low-floor bus, employing participant observation as its primary method. In addition to presenting these observational results, a key aim of this paper is to draw scholarly attention to the significant gap in research analyzing public spaces from a gendered perspective within the post-Soviet context.

**Keywords:** mobility, female experience, urban studies, public transport

Разговоры об учете женского опыта при создании товаров, услуг и общественных пространств часто провоцируют дискуссии о необходимости этого учета: среди аргументов «против» могут звучать тезисы о дороговизне и излишней длительности соответствующих исследований, сложностях изменений производственных планов, чертежей или чего угодно, о чем пойдет разговор. То, что основные пользователи некоторых вещей – женщины, зачастую либо не осознается в силу отсутствия соответствующих исследований, и дискуссия замыкается на саму себя, либо осознанно игнорируется (*Криадо Перес* 2019: 29). Если для каких-то узкоспециализированных полей и рынков (хотя где в 2024 г. не найдется хоть одной женщины?) это и справедливо, то для пользователей общественных пространств – нет; все-таки половиной населения любого города (за исключением, пожалуй, Ватикана) являются женщины. Впрочем, женский городской опыт может быть интересен не только архитекторам и проектировщикам: в во многом «враждебной» для себя среде женщины выработали множество адаптационных практик, на которые следовало бы обратить внимание социальным наукам.

Исследованиями опыта горожанок занимаются антропологи, социологи, историки, специалисты в сфере феминистской географии: исследуются женский страх и его связь с городской застройкой (*Koskela, Pain* 2000; *Багина* 2019), опыт пользования общественным транспортом, влияние джентрификации, проблемы общественных туалетов, парковок, функционального зонирования и даже маленьких квартир (*Криадо Перес* 2019; *Керн* 2023). Обширный труд *Криадо Перес* «Невидимые женщины: неравноправие, основанное на данных», хотя и не ставит своей целью исследовать женщину в городской среде, все же приводит широкий пул данных на эту тему. Исследуются, причем на российском материале, история женской повседневности (*Пушкарева, Жидченко* 2022; 2023; *Штылева, Пушкарева* 2023), опыт женщин-мигранток (*Джанызакова* 2018). О современных российских горожанках на данный момент, к сожалению, практически нет таких трудов: как теоретических, так и полевых. Эта тема становилась

предметом интереса журналистов: издание *Forbs Women* опубликовало несколько статей, посвященных женщинам в городских пространствах, и даже сделало несколько попыток проанализировать ситуацию в России, однако это, очевидно, не академические труды (Миллер 2022; Красильникова, Михантьева 2021; Михантьева 2023). Не собирается и гендерно-специфичная статистика, однако эта проблема, по данным исследователей, свойственна не только России (Криадо Перес 2019).

Я провожу исследование женской мобильности в Томске: в данной статье приводится описание моих включенных наблюдений за томским общественным транспортом, а именно – низкопольными автобусами. Цель моего исследования – описать гендерный режим томского низкопольного автобуса. Под гендерным режимом я подразумеваю частное, локальное проявление гендерного порядка, где гендерный порядок – исторически сложившаяся схема властных отношений между мужчинами и женщинами, а также определения феминности и маскулинности, соответствующие такому порядку (Коннел 2012). Наблюдения проводились мной в течение 4 месяцев, с сентября по декабрь 2024 г., хотя можно сказать, что некоторые из описанных мною практик я фиксировала на протяжении 2022–2024 гг., с того самого момента, как переехала в Томск учиться.

Объектом данного исследования является женская мобильность в городской среде, а его предметом стали практики, формирующие гендерный режим низкопольного автобуса. Основным методом моего исследования – включенное наблюдение. Под мобильностью я, вслед за Урри, понимаю «умную толпу» – двигающуюся, «не полностью заключенную в границы», требующие для отслеживания и регулирования «экстенсивные физические и/или электронные системы подсчета и фиксирования в конкретных границах или привязки к известным местам» (Урри 2012: 74–75). Под такой «умной толпой» я буду иметь в виду женщин, живущих в Томске и использующих автобусы.

Из всего общественного транспорта в городе я выбрала именно автобусы, т.к. постоянно пользуюсь ими сама, и они составляют абсолютное большинство общественного транспорта в Томске: именно автобусная сеть покрывает город наиболее широко, затрагивая спальные районы. Трамваи и троллейбусы, несмотря на

большую площадь внутри салона и более низкие цены на билеты (27 рублей против 29 в автобусе), не так популярны. В отличие от автобусов, остальной транспорт, трамваи и троллейбусы, контролируется муниципалитетом: их маршруты разрабатывались в 1950–1960-е годы и были ориентированы на пассажирские потоки соответствующих лет. В современной транспортной сети города они практически не играют роли, курсируя преимущественно в центральных районах – к тому же, ходят они гораздо реже автобусов (*Нейзлер 2022*). Я рассматривала маршруты из спальных районов в центр и обратно.

Также важным фактором того, почему я выбрала именно автобусы, является то, что согласно международным исследованиям – данных по России нет – женщины чаще, чем мужчины, пользуются общественным транспортом (*Криадо Перес 2019: 27*). Женские маршруты, как правило, более нагруженные и многосоставные, чем мужские: на женщинах лежит забота о передвижении детей или пожилых родственников, чаще они ходят по магазинам, и женщины намного чаще, чем мужчины, ездят с большими пакетами и сумками – а если у мужчины есть «груз», то это как правило рюкзак, который он не носит в руках (Там же). Не имея соответствующих исследований по России, предположим, что она здесь следует международным трендам.

Перед тем, как перейти к наблюдениям, я бы хотела обратиться к уже существующим исследованиям женщин в городе: несмотря на то, что авторы не посвящают их конкретно мобильности как совокупности практик, они все-таки способны пролить свет на то, что уже известно по теме.

Справедливо будет назвать одной из крупнейших эксперток в сфере исследования женского опыта в городах Лесли Керн – канадскую феминистку и исследовательницу города, автора множества статей, эссе и книг о женщинах в городах и не только (*Sex and the Revitalization of the City, Feminist City* и т.д.). Ее работы освещают опыт горожанок с детьми, женщин разного социального положения, женских протестов и многое другое. На русском языке на данный момент опубликована одна ее работа – «Феминистский город. Полевое руководство для горожанок» (*Керн 2024*). Книга представляет собой аккумулированные выводы из литературы специалисток по феминистской географии, а также

личный опыт жизни в городе самой Лесли Керн. На нее выходила рецензия в журнале *Антропологии/Anthropologies*: автор вскользь упоминает о невозможности полной адаптации «опыта» Керн к российским реалиям, отмечая при этом некоторые «константы» опыта горожанок (страх), но не развивает эту тему (*Громова 2023*).

Методологию Керн можно условно разбить на два основных направления: изучение опыта, где основное внимание уделяется женскому телу как некоей «призме», через которую мы переживаем город, и интерсекциональный анализ. Несмотря на то, что исследования Керн не концентрируются на каком-то конкретном городе (сама она пишет, что имеет опыт исследования городов «глобального Севера» (*Керн 2024: 25*), но никак не поясняет, что такое глобальный Север и какие страны его составляют), ее выводы и теоретические выкладки нельзя бездумно применять для исследования российских городов по ряду причин:

1. Различные цели и история «западной» и советской городской застройки. Керн пишет о вызванном массовой миграцией цветного населения США на Север «бегстве белых» в пригороды, спроектированные так, чтобы поддержать потрепанную Второй мировой классическую гетеро-нуклеарную семью, где мужчина ездит в большой город на работу, а женщина замыкается в своем доме-крепости и ведет быт, особо не пользуясь остальной инфраструктурой (*Керн 2024: 37–39*). Советская застройка, в свою очередь, была призвана решить две задачи: разрешить жилищный кризис, раздав каждому рабочему по углу, и спроектировать новое жилище так, чтобы оно позволило советскому гражданину начать новую, не-буржуазную жизнь, где быт обобществлялся, либо «отдавался на аутсорс» – общественным прачечным, столовым и т.п. (*Меерович 2017: 239*). Такое изменение застройки в теории должно было освободить женщину от тягот быта и ухода за семьей, дать ей возможность полноценно войти на рынок труда и уравниваться с мужчиной (то, как это сложилось на практике, совершенно другой вопрос) – можно было бы сказать, что цели советской застройки кардинально отличались от застройки американской, хотя в планировочных документах планы освобождения женщины через общие кухни и рабочие столовые никак не описывались. Более того, даже новый соцбыт строился весьма путанно и противоречиво: где-то,

вблизи опасных производств, где женский труд был ограничен, к рабочему при расчете коэффициента семейности приписывали «неработающую домохозяйку», а где-то планировали селить по несколько семей по 2-3 человека в одну квартиру (в крестьянской стране, привыкшей к многопоколенным большим семьям!) (Меерович 2017: 245). Из этого пункта вытекают два следующих: 1) принципиально по-другому сформировавшийся пригород (из присоединенных к городам деревень, в противовес спланированным коттеджным районам североамериканского пригорода – формировался он также позже и по иным причинам – сюда также накладываются сложные отношения советской власти к частной собственности, дачам и контролю жилплощади); 2) отличная от изучаемой Керн микрорайонная застройка российских городов; часто из-за отсутствия плана развития всего города районы проектировались автономными, то есть со своими детсадами и школами (Меерович 2017: 183) – то, чего так не хватает на Западе Керн.

2. Процессы джентрификации, которым уделяет значительное внимание Керн, неактуальны для огромного множества российских городов – например, для изучаемого мной Томска: нет большого притока обеспеченных молодых людей, ради квартир которых будут ревитализировать уже существующие «неблагополучные» районы.

3. Отсутствие «универсальной женщины»: женщины как группа не монолитны и не имеют универсального опыта – женщина обладает также религиозной, этнической и еще множеством других идентичностей, по-разному характеризуется ее семейное положение. Чтобы иметь полное представление о том, как живут в России женщины, нужно исследовать много различных групп, и существующего на данный момент количества материала для этого недостаточно – Керн, например, пишет про опыт темнокожих, коренных народов, психических больных, проституток и др.; разумеется, для исследований в России этот анализ неприменим.

4. Структуры власти и их взаимоотношения с горожанами: Керн уделяет большое внимание государственным органам, в особенности полиции – то, как власти реагируют на нужды горожан, полицейское насилие, протестные движения. Например, она описывает случай, когда на двух темнокожих мужчин, ждавших

друга в Старбаксе и ничего не заказывающих, вызвали полицию, в результате чего они 9 часов провели в полицейском участке (Керн 2024: 98). Мне кажется очевидным, что в России иное отношение к полиции и ОТ полиции, к государственным и городским властям и ОТ них, которое также требует дополнительного исследования. К этому же пункту я бы отнесла рассуждения Керн о протестных движениях: женских и не-женских, но проводимых с участием женщин; протесты в России не могут абсолютно повторять протесты канадские, и требуют также отдельного внимания со стороны специалистов.

Несмотря на то, что я во многом критикую Керн, я не могу не отметить ее универсальные изыскания, полезные для анализа несевероамериканских городов: то, что я планирую в дальнейшем использовать сама.

1. Историографический взгляд: Керн, конечно, осознает, что города, присущие им практики и, главное, представления, которыми руководствуются градостроители, возникли не случайно, и много времени уделяет тому, как исторически сложился имеющийся облик города. Такая оптика позволяет взглянуть на город за пределами «здесь и сейчас», объясняет формирование облика города и то, как складывались практики пользования им.

2. Конструируемый женский страх как составляющая любого женского опыта: пожалуй, единственная универсалия, способная объединить горожанок как «целое». Женский страх перед городской средой часто воспринимается как избыточный, надуманный, иррациональный и противоречивый: женщины боятся слишком темных и слишком светлых мест, парков и бетонных многоэтажек, людного транспорта и пустынных дорог. Керн (и многие другие, как-то: *Криадо Перес* 2019; *Koskella, Pain* 2000; *Багина* 2019 и пр.) убедительно демонстрирует и рациональность, и источник этого страха. Несмотря на то, что, согласно статистическим данным, большинство актов насилия совершается дома, за закрытыми дверями, в кругу хорошо знакомых людей, женщин приучают бояться таинственных незнакомцев на улицах. Создаются особые меры предосторожности (например, не носить яркую одежду, не гулять в «плохом районе и проч.), многие – с сомнительной эффективностью, очень многие – ограничивающие женщину в передвижении и в присвоении города (Керн 2024: 16).

Любое исследование женской мобильности будет отягчено необходимостью рассматривать страх как мотиватор многих практик, и исследования на российском поле, конечно, не исключение.

3. Включение в дискурс тех групп женщин, которые традиционно не рассматриваются при проектировании городских пространств: наиболее «заметными» в диалогах об учете опыта, ожидаемо, окажутся беременные женщины, женщины с колясками и маленькими детьми: их потребностями периодически интересуются властные структуры, выделяя их как «маломобильных граждан» и обязывая (по возможности) проектировщиков учитывать их потребности. Однако такое выделение «затушевывает» остальных женщин и их опыт, делает его менее важным, не отличающимся от мужского: на первый взгляд студент и студентка 20 лет перемещаются по городу одинаково. Но может ли она позволить себе вернуться поздно вечером домой, срезая плохо освещенными дворами? Будет ли он опасаться такой прогулки? Будут ли ему, если он где-то задержится и не будет отвечать на сообщения, названивать обеспокоенные друзья? А ей? Вопросами, обычно остающимися без внимания, Керн задается и призывает обращать на них внимание.

4. Поворот к сенсорной, телесной методологии исследования: Керн обращает внимание как на то, что женское тело – та самая причина, по которой генерируются многие практики пользования городами, так и на то, что тело – то, посредством чего мы «переживаем город» (Керн 2024: 14-15). Следовательно, взаимодействие тела и инфраструктуры должно стать отправной точкой исследований женщин в городе.

5. Внимание к опыту исследователя: большую часть книги составляет описание опыта Керн – совсем юной девочки, подростка, молодой матери, работающей в университете на неполную ставку, участницы феминистских протестов. В каком-то смысле эта работа автоэтнографична. Я сама после прочтения книги Керн начала обращать внимание на то, что я такого делаю в общественных пространствах, чего не делают мои знакомые мужчины. Ее опыт – один из множества голосов, проливающих свет на жизнь женщины в городе; то, что она открыто этим делится, способно сподвигнуть других женщин на открытый диалог на тему. Например, в комментариях к этой работе в «Яндекс Книгах» многие женщины спорят или соглашаются с Керн, попутно

рассказывая о том, как они сами, их подруги, дочери и знакомые пользуются городом (Яндекс Книги 2024).

Разобравшись с теоретической частью вопроса, хотелось бы перейти к практике: ниже будут описаны результаты моих наблюдений за поведением женщин во время пользования общественным транспортом в Томске – иными словами, я опишу гендерный режим томского низкопольного автобуса.

Описываемый мной автобус – ПАЗ 3204 «Vector next», городская модель, составляющий 30% всех автобусов Томска. Задняя дверь такого автобуса ведет в специально оборудованную дополнительными поручнями зону для колясок, предназначенную для перевозки маломобильных граждан – инвалидов-колясочников и родителей с колясками. Снаружи салона, в задней части, есть кнопка, с помощью которой маломобильный гражданин может вызвать водителя, чтобы тот спустил пандус, по которому коляска проедет в салон. У этой модели стоит пневматическая подвеска, что снижает тряску в задней части автобуса. Автобус рассчитан на 52 места, из которых 20 – посадочные (или же 46 мест, при учете проезда одного пассажира с коляской) (Вектор Next 2024). Кондуктор чаще всего отсутствует: если же он есть, то занимает сидячее место рядом с водителем и не перемещается по салону. Есть терминалы безналичной оплаты – в единичном количестве у водителя: не подходя к нему, самому оплатить проезд невозможно. Впрочем, очень часто по невыясненным причинам эти терминалы не работают, и тогда оплатить проезд можно либо наличными, либо переводом на карту водителю. Если вам удобнее выходить через заднюю дверь автобуса, при передаче оплаты через других пассажиров нужно обязательно это уточнить: сказать «вторая дверь», «сзади», «задняя дверь». Часто водитель забывает об этом, и тогда на остановке нужно повторить просьбу – тут можете рассчитывать на помощь тех, кто за вас передавал вашу карту или деньги водителю: «откройте заднюю, передавали». Проезд стоит 29 рублей для всех и 26 рублей для пенсионеров (действуют нормы, установленные до повышения пенсионного возраста – 55 лет для женщин и 60 лет для мужчин). Дети до семи лет, ветераны Великой Отечественной войны, пережившие блокаду Ленинграда и дети войны могут ездить в автобусах бесплатно. Проездных билетов не предусмотрено. Автобусы ходят с

6:30 до 23:00, а с 21:00 начинает действовать ночной тариф (для всех, кроме пенсионеров), и стоимость проезда увеличивается до 32 руб. Для того, чтобы остановить автобус на остановке, нужно просигнализировать ему, подняв примерно на уровень плеча руку – почему-то, согласно моим наблюдениям, женщины делают так чаще, чем мужчины. Официальной статистики на предмет того, кто чаще пользуется автобусом – мужчины или женщины – в Томске не собирается.

Пассажиры, в зависимости от своего гендера, по-разному пользуются автобусом – вплоть до того, в какие двери они заходят. Например, мужчины практически всех возрастов, кроме совсем маленьких и совсем пожилых, чаще заходят через задние двери автобуса: они открываются раньше передних. В классических старых ПАЗах это не так значимо: сидячие места есть с обеих дверей. В новых низкопольных автобусах разница, однако, появляется: во-первых, задние двери автобуса открываются в тамбур, предназначенный для колясок, и оттуда практически невозможно будет пройти к сидячим местам, если те, по ходу движения, будут освобождаться: их быстро перехватят те, кто зашел спереди. Колясок там практически никогда нет: сам по себе тамбур очень маленький, и одна мама с коляской займет место 3-5 человек (не говоря уж о том, что ее туда надо поднять, протащить, не уронить ребенка – крепить коляску там не к чему, только держать). Тамбур для колясок, таким образом, целиком оккупирован мужчинами, и это не говоря уже о том, что в принципе добраться до автобуса с коляской – задача со звездочкой: дороги в спальных районах чистят не очень хорошо (а центр города испещрен крутыми старыми лестницами), они покрываются толстым слоем льда, у всех остановок есть поребрики, через которые коляску нужно протащить. Кроме того, все удобство низкопольных автобусов и встроенных в них пандусов нивелируется тем, что на практике пандус никогда не достается водителем из-за жесткой конкуренции с коллегами за пассажиров: часто автобус задерживается на остановке не более 20 секунд, чтобы случайно не забрать «чужих людей» («Улица Бархатная» 2024). Водитель в такой ситуации, конечно, не может себе позволить выйти из салона

и вытащить пандус, с которым он не знает, как обращаться; пассажирам с колясками тоже проще занести коляску самим, чем надеяться на чью-то помощь.

Через передние двери заходят чаще женщины: причем молодые девушки еще могут зайти через задние, но дамы старшего возраста – практически никогда (только в часы пик, когда альтернатив нет). Причина проста: если зайти через переднюю дверь, можно успеть занять сидячие места. За них ведется настоящая борьба – только заведя освобождающееся место, женщина (обычно старших лет) тут же спешит к нему, не стесняясь расталкивать стоящих на пути пассажиров. Женщины с детьми на освободившееся место проталкивают ребенка, и на него водружают сумки. Если детей двое, с младшим мама может сесть на сиденье сама, а старшего поставить между собой и спинкой спереди стоящего кресла (особенно комфортно, если это первые ряды кресел, там пространства больше). Что характерно: мужчины практически не занимают места, когда они освобождаются (только если автобус совсем пустой). Если мужчина едет в автобусе сидя, он, скорее всего, зашел в полупустой автобус (правда, женщинам уже сидящие мужчины как правило не уступают). Детей, едущих самостоятельно, без родителей, незнакомые женщины (как правило, старшего возраста) могут также поставить между собой и креслом, чтобы тех не раздавили в давке. Пожилым женщинам чаще, чем пожилым мужчинам, уступают сидячие места – пожилые мужчины от сидячих мест также чаще отказываются, а женщины чаще просят уступить. Женщины, оказавшись в давке в передней части автобуса, также могут начать руководить тем, как именно должны стоять пассажиры (мужчины так не делали ни разу за все время, что я ездила в часы пик): кто должен куда пройти, кто с кем будет меняться местом, кому как лучше встать, в зависимости от того, до какой остановки кто едет. Женщины (старшего возраста), когда проходят по коридору между креслами в забитом автобусе, могут себе позволить ухватиться за человека (взять за плечо, предплечье, талию) и попробовать его подвигать – меня так пытаются двигать постоянно. Если вдруг в автобусе разгорелся словесный конфликт (практически всегда между мужчинами), разрешать его будут женщины. Таким образом, передняя часть автобуса – женское царство и владение.

Приведенные данные – описание гендерного режима томского низкопольного автобуса – лишь промежуточный итог проводимого мной на данный момент исследования: в его рамках планируется провести также серию глубинных биографических интервью и биографических («совместных») прогулок. Но и эта краткая сводка позволяет предположить, что женщины иначе, чем мужчины, пользуются городским пространством, иначе перемещаются по нему. Это обусловлено как иным образом жизни (совмещение «официальной» и «домашней» работы, постоянное участие в воспитании детей и пр.), так и специфичным страхом перед городской средой, ее некоторыми обитателями и местами: страх этот, конечно, не заложен в женщинах биологически – он сконструирован продуктами искусства и масс-медиа, новостными сводками, часто – окружением, стремящимся защитить женщину от угроз внешнего мира (*Багина 2019: 51; Керн 2024: 151*). Автобус является одновременно и доступным, и сравнительно безопасным средством передвижения: он движется по четко заданному маршруту и оснащен камерами; хотя в автобусах, конечно, все равно могут пристать незнакомые люди, и многие предпочли бы автобусу такси. Небезопасным остается путь к самой остановке, от автобусной остановки к месту назначения и ожидание автобуса. Предположу, что на формирование и укрепление образа города как опасного места повлиял набравший популярность жанр true crime (*Егорова, Левченко, Терехова 2023: 494*): особую его популярность отмечают среди женщин. Думаю, именно истории об опасных незнакомцах сильно повлияли на предпочтение женщинами отслеживаемого такси и прочих мер безопасности.

Отсутствие гендерно-специфичной статистики также оставляет вне поля зрения исследователей большой массив данных о специфично женских городских практиках. Целью данной работы, помимо описания сложившейся ситуации, можно также назвать обращение внимания исследователей на эту лауну, приглашение к дискуссии и заполнению пробелов научного знания.

### **Источники и литература**

1. «Улица Бархатная». Водитель томской маршрутки – о том, что не так с автобусной сетью в городе // «Улица Бархатная». 21.05.2024. URL: <https://telegra.ph/Ты-zabral-moih-lyudej-chto-za>

- hujnya-Voditel-tomskoj-marshrutki--o-tom-что-ne-tak-s-avtobusnoj-setyu-v-gorode-05-21 (дата обращения: 22.11.2024).
2. *Koskela H., Pain R.* Revisiting Fear and Place: Women's Fear of Attack and the Built Environment // *Geoforum*. 2000. Vol. 31. №. 2. P. 269–280.
  3. *Багина Я.А.* Страх и тревога как часть женских пространственных историй в городе // *Интеракция. Интервью. Интерпретация*. 2019. Т. 11. № 17. С. 46–60.
  4. *Вектор Next* // *Современные транспортные технологии*. 2024. URL: <https://autoplatfrom.ru/models/vektor-next> (дата обращения: 22.10.2024).
  5. *Громова А.* Рецензия на книгу: Керн Л. *Феминистский город. Полевое руководство для горожанок*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023. 256 с. // *Антропологии/Anthropologies*. 2023. №. 2. С. 259–265.
  6. *Джаньзакова С.Д.* *Жизненные истории трудовых мигранток из Кыргызстана в России (на примере Томска): магистерская диссертация по направлению подготовки: 46.04.03 – Антропология и этнология*. Томск: [б.и.], 2018. 106 с.
  7. *Егорова Д.С., Левченко А.Д., Терехова А.И.* *Феномен true-crime среди молодежи // Современная наука: вызовы, проблемы, решения – взгляды молодежи*. 2023. С. 494–498.
  8. *Керн Л.* *Феминистский город. Полевое руководство для горожанок*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. 2-е изд. 192 с.
  9. *Коннелл Р.У.* *Структура гендерных отношений // Неприкосновенный запас*. 2012. № 3. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2012/3/struktura-gendernyh-otnoshenij.html> (дата обращения: 10.11.2024).
  10. *Красильникова А., Михантьева М.* *Улица 8 марта: каким должен быть город, чтобы женщинам в нем было комфортно // Forbes Woman*. 09.09.2021. URL: <https://www.forbes.ru/forbes-woman/439463-ulica-8-marta-kakim-dolzen-byt-gorod-ctoby-zensinam-v-nem-bylo-komfortno> (дата обращения: 12.10.2024).
  11. *Криадо Перес К.* *Невидимые женщины. Почему мы живем в мире, удобном только для мужчин. Неравноправие, основанное на данных*. М.: Альпина Диджитал, 2019. 233 с.; М.: Альпина Паблшер, 2020. 494 с.
  12. *Меерович М.Г.* *Градостроительная политика в СССР (1917–1929). От города-сада к ведомственному рабочему поселку*. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 352 с.
  13. *Миллер А.* *Мой район, моя улица: пять урбанисток, которые сделали города удобнее // Forbes Woman*. 18.08.2022. URL: [https:// www](https://www).

- forbes.ru/forbes-woman/474181-moj-rajon-moa-ulica-pat-urbanistok-kotorye-sdelali-goroda-udobnee (дата обращения: 12.10.2024).
14. *Михантьева М.* «Продолжают завоевывать пространство»: как женщины меняют образ жизни и облик городов // Forbes Woman. 25.04.2023. URL: <https://www.forbes.ru/forbes-woman/488274-prodolzaut-zavoevyvat-prostranstvo-kak-zensinyment-obraz-zizni-i-oblik-gorodov> (дата обращения: 12.10.2024).
  15. *Нейзлер А.* Автобусы, троллейбусы, трамваи: гид по общественному транспорту Томска // Томский обзор. 01.04.2022. URL: <https://obzor.city/article/662841---avtobusy-trollejbusy-tramvai-gid-po-obshchestvennomu-transportu-tomska> (дата обращения: 22.11.2024).
  16. *Пушкарева Н.Л., Жидченко А.В.* «Все давалось большим трудом и при любой погоде»: женская память о бытовой неустроенности в послевоенном новом советском городе 1950-х гг. // *Via in tempore. История. Политология.* 2022. Т. 49. №. 2. С. 425–432.
  17. *Пушкарева Н.Л., Жидченко А.В.* «Создали себя и город»: женский вклад в развитие Магнитогорска 1950–1960-х гг. // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России.* 2023. Т. 22. №. 3. С. 393–407.
  18. *Урри Дж.* Мобильности. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2012. 576 с.
  19. *Штылева М.В., Пушкарева Н.Л.* Повседневность мурманчанок и начало женского движения на Кольском полуострове в годы «Перестройки» // *История повседневности.* 2023. №. 2 (26). С. 64–81.
  20. Яндекс Книги. Впечатления и отзывы об аудиокниге автора Лесли Керн «Феминистский город. Полевое руководство для горожанок». URL: <https://books.yandex.ru/audiobooks/XU7jZdIm/impressions> (дата обращения: 20.08.2024).

*Титкова Элина Михайловна*

**КНЯГИНЯ К.Т. ДИ БЕЛЬДЖОЙОЗО  
КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬНИЦА ЭТНОКУЛЬТУРНОГО  
ПРОСТРАНСТВА БЛИЖНЕГО ВОСТОКА**

**Аннотация:** Статья посвящена осмыслению роли личности итальянской княгини К.Т. ди Бельджойозо в формировании европейского научного знания о Ближнем Востоке середины XIX в., в связи с чем ее эмиграция в Османскую империю проанализирована с точки зрения проведения исследования инокультурной среды. На основе репрезентации данного опыта в ее автодокументалистике раскрыты черты ее самоидентификации как исследовательницы, определено ее отношение к академическому сообществу востоковедов, а также выявлены исследовательские ориентиры и методы, которых придерживалась княгиня. Сделан вывод о значимости вклада К.Т. ди Бельджойозо в изучение Ближнего Востока, представленного ею вне стереотипных образов ориентализма, как неоднородное, внутренне дифференцированное этнокультурное пространство и точка пересечения разных традиций. Также отмечена близость автобиографического нарратива княгини эмигрантского периода к этнографическим трудам.

**Ключевые слова:** Кристина Тривульцио ди Бельджойозо, женщины-ученые, женская повседневность, европейское востоковедение, этнографические исследования, Ближний Восток

*Titkova Elina Mihajlovna*

**PRINCESS C.T. DI BELGIOJOSO AS A RESEARCHER OF  
THE ETHNO-CULTURAL SPACE OF THE MIDDLE EAST**

**Abstract:** The article is devoted to understanding the role of the personality of the Italian Princess C.T. di Belgiojoso in the creation of European scientific knowledge about the Middle East in the mid-19th century, in connection with which her emigration to the Ottoman Empire is analysed from the point of view of conducting a research of the foreign cultural environment. Based on the representation of this experience in her autodocumentary, the features of her self-identification as a researcher are revealed, her attitude to the academic community of Orientalists is determined, and the research guidelines

and methods followed by the Princess are identified. A conclusion is made about the importance of C.T. di Belgiojoso's contribution to the research of the Middle East, represented by her beyond the stereotypical images of Orientalism, as a heterogeneous, internally differentiated ethno-cultural space and a point of intersection of different traditions. The closeness of the Princess's autobiographical narrative of the emigrant period to ethnographic works is also noted.

**Keywords:** Cristina Trivulzio di Belgiojoso, women researchers, women's everyday life, European Orientalism, ethnographic researches, Middle East

В контексте формирования в европейском общественном сознании XIX в. конструкта «Восток», мыслимого через стереотипы о восточных странах и доминирование над ними (что позднее было интерпретировано Э. Саидом как ориенталистский дискурс), актуальность имеет альтернативный взгляд на Ближний Восток, который препятствовал искажению восприятия этого этнокультурного пространства и способствовал созданию нового научного знания о нем. Особенно важна личность итальянской княгини Кристины Тривульцио ди Бельджойозо (1808–1871), так как опыт ее эмиграции в Османскую империю соотносим с инициированием ею изучения инокультурной среды другого региона, в связи с чем представляется возможным поставить вопрос об ее роли как исследовательницы Ближнего Востока.

До оставления Европы К.Т. ди Бельджойозо уже состоялась как писательница, публицистка, философ, общественная деятельница. Будучи представительницей ломбардской знати Милана, в 1830–1840-х годов она занимала деятельную позицию по проблеме объединения итальянских земель и высказывалась о национально-освободительном движении. При этом круг интересов княгини был намного шире – так, сочинение «Эссе о формировании католических догм» 1842 г. стало результатом изучения религии и истории церкви. После внесения работы в «Индекс запрещенных книг» княгиня обратилась к философии истории и осуществила первый перевод на французский язык «Новой науки» Дж. Вико. Также ее внимание привлекали идеи утопического социализма в трактовках А. Сен-Симона и Ш. Фурье. Тем самым, исследовательские интенции К.Т. ди Бельджойозо в отношении

Ближнего Востока были предварены разносторонним опытом женского участия в разных областях знания.

Перспектива эмиграции возникла в конце итальянской революции 1848–1849 гг., когда после падения Римской республики княгиня была вынуждена отплыть в Константинополь. За пять лет в Османской империи с 1850 г. по 1855 г. К.Т. ди Бельджойозо приобрела поместье-чифтлик Чакмакоглу около Анкары и в 1852 г. предприняла путешествие через Малую Азию, Сирию, Палестину, достигнув Иерусалима. Учитывая активность княгини и динамичность ее перемещений, она смогла изучить названные территории ближневосточного региона и приобрести необычный для политической эмигрантки опыт, содержательные аспекты которого составляют предмет исследования в данной статье.

В историографии период эмиграции К.Т. ди Бельджойозо чаще всего освещался через детали биографии княгини данного периода (см., напр.: *Barrago* 2019: 22–25), но также изучался с опорой на контекст европейского ориенталистского дискурса – ее опыт оценивался с точки зрения деконструкции ориентализма и более реалистичного отображения Ближнего Востока в нарративе эмигрантки. Так, по-разному поставив акценты, включая ее отношение к гаремам, семьям и другим сторонам жизни в империи, эту линию выбрали исследовательницы Б. Спэкмен, Ш. Вуд, Л. Микелаччи и А. Теста, пришедшие к идее преодоления ею ориентализма (*Spackman* 2009; *Wood* 2013; *Michelacci* 2014; *Testa* 2022). Проблема вклада княгини в формирование нового знания о Ближнем Востоке может считаться продолжением подобной мысли и также новым фокусом изучения ее опыта, поскольку научный потенциал ее сведений важно оценивать во взаимосвязи с ее эмигрантской повседневностью, на которую практики исследовательской деятельности княгини не могли не оказать влияния.

Цель данной статьи – выявить черты самореализации княгини К.Т. ди Бельджойозо как исследовательницы этнокультурного пространства Ближнего Востока середины XIX в. Для этого предстоит выяснить, как она ощущала себя в подобной роли и в какой степени была связана с европейским сообществом востоковедов и их научным знанием. Также необходимо раскрыть исследовательские ориентиры и методы изучения княгиней Ближнего Востока.

В качестве методологической основы исследования выступают подходы исторической антропологии, истории повседневности, женской истории и исторической имагологии, которые позволяют интерпретировать женский эмигрантский повседневный опыт через обращение к личности К.Т. ди Бельджойозо, включая ее взаимодействие с населением Ближнего Востока, возникшие в ее восприятии образы Других в лице местных жителей этого региона, а также ее наблюдения об их каждодневных практиках и традициях.

Прежде всего, показательно, что в годы эмиграции она не переставала писать, вследствие чего объем ее писем и воспоминаний о Ближнем Востоке весьма значителен. Так, можно выделить переписку княгини с близким другом Ж. Модем (приведена по: *Tatti* 1998). Остальные тексты, несмотря на частное происхождение, еще при жизни автора были опубликованы для широкой аудитории. Среди них оказались труд «Малая Азия и Сирия. Воспоминания о путешествиях», изданный на французском языке в Париже в 1858 г. и в переводе на английский в Нью-Йорке в 1862 г. (*di Belgiojoso* 1858), а также серии писем – «Воспоминания в изгнании», изданные в Париже в 1850 г. (приведены по переизданию: *di Belgiojoso* 1978), и «Письма изгнанницы», выходявшие в Нью-Йорке в 1850–1853 гг. (приведены по номерам газеты «New-York Daily Tribune» (далее – NYDT)). В этом стоит обнаруживать деталь, крайне значимую с точки зрения воздействия княгини на общепринятые представления европейцев и американцев об Османской империи. Публикации во Франции и США были важны для автора, так как при их прочтении люди имели возможность узнать новые сведения и расширить свое понимание реалий Ближнего Востока, то есть это помогало донести, поделиться с общественностью тем, что бросало вызов ориенталистскому дискурсу.

Переходя к содержанию автодокументалистики, стоит отметить, что в первую очередь важна самоидентификация княгини как исследовательницы. Она не стала позиционировать себя лишь как итальянская изгнанница, хотя элементы ностальгии и тоски по Италии тоже есть в нарративе (см., напр.: *di Belgiojoso* 1978: 26–27, 31, 135, 150–151), вместо чего новой составляющей

идентичности К.Т. ди Бельджойозо стало занятие исследовательской позиции в отношении инокультурной среды. По А. Тесте состояние изгнания предполагало маргинальный статус княгини относительно оставленной родины, но не места эмиграции, которое давало шанс «компенсировать делегитимизацию» деятельности в Италии (Testa 2022: 82). То есть поворот в сторону исследовательской работы можно оценить как новый способ самореализации княгини, ограниченной в общественной деятельности, привычной ей до 1850 г. При этом важным элементом ее нового самоощущения в эмиграции можно считать уверенность княгини в себе, своих возможностях, ценности материалов, что способствовало перерастанию нового вида деятельности в лично значимое для нее занятие.

В нарративе К.Т. ди Бельджойозо не раз называла себя исследовательницей. Несмотря на характер автобиографической прозы в текстах часто доминирует скорее научный дискурс, за счет чего они проникнуты общей идеей сначала описывать увиденное, а затем рационально осмыслять и логически структурировать сведения. Учитывая, что оригинальные тексты написаны на французском языке, княгиня нередко употребляла французские глаголы и существительные, эквивалентные в русском именно «исследованию» или «изучению» тех или иных сторон жизни на Ближнем Востоке – такие, как «étudier» (изучать, разрабатывать), «rechercher» (исследовать, изыскивать), «explorer» (исследовать, изучать) и другие (NYDT. 1851. January 4: 5; *di Belgiojoso* 1858: 12, 28, 94, 99, 139, 178, 213, 364, 373–374). При переводе мотив изучения тоже легко считывается в качестве главного намерения автора. Так, один гарем в деревне около Латакии стал для нее «маленькой картиной мусульманской семьи», которая «любопытна для изучения», а в Иерусалиме она определила «христианское гостеприимство на Востоке» как особый «предмет для изучения» (*di Belgiojoso* 1858: 139, 213). Во всех случаях важно то, что она стремилась оценивать свою деятельность в эмиграции именно через такие категории, что стало частью ее самоидентификации в направлении принятия статуса исследовательницы.

Также закономерен вопрос об исходных знаниях о Ближнем Востоке, с которыми К.Т. ди Бельджойозо прибыла в Османскую

империю. В ее трудах есть апелляция к «рассказам путешественников» (*di Belgiojoso* 1858: 2, 12–13), но восстановить весь перечень авторов вряд ли возможно. Вероятно, она знала основные произведения европейской путевой литературы, ставшие источниками формирования дискурса ориентализма. Так, по мнению Л. Микелаччи, княгиня могла прочесть «Путешествие из Парижа в Иерусалим» Ф.-Р. де Шатобриана 1811 г. и «Путешествие на Восток» А. де Ламартина 1835 г. (*Michelacci* 2014: 584). Однако она избегала конкретных имен и не хотела цитировать других авторов, чьи сведения в эмиграции перестали восприниматься ею как достоверное знание. Исключением можно считать факт упоминания леди Эстер Стэнхоуп (1776–1839), британской путешественницы и археолога, не раскритикованной ею (*di Belgiojoso* 1858: 316). В остальном позиция княгини отражала желание дистанцироваться от европейских трудов о Ближнем Востоке и судить о нем самостоятельно.

Вместе с тем, более авторитетным знанием в восприятии К.Т. ди Бельджойозо обладал Ж. Моль (1800–1876) – французский востоковед, специалист по персидскому языку и переводчик эпической поэмы Шахнаме («Книга царей») персидского поэта XI в. А. Фирдоуси. Через их переписку можно проследить его влияние на выбор княгиней исследовательского пути переживания эмиграции. Еще до 1850 г. она нередко уточняла у него какую-нибудь информацию – так, в письме от 22 июля 1839 г. она спросила, можно ли найти упоминания об Эсфири в древнеперсидских текстах, а в письме от 6 января 1845 г. попросила отправить ей статью про зороастризм и сообщить имя переводчика Зенд-Авесты (*Tatti* 1998: 98, 137). Более того, из писем можно узнать, что княгиня тоже хранила персидские и арабские рукописи, которые унаследовала от отца в составе библиотеки рода Тривульцио (*Tatti* 1998: 105, 110). Тем самым, хотя К.Т. ди Бельджойозо не была напрямую включена в академическое сообщество европейских востоковедов, все же она имела контакты с некоторыми его представителями в лице Ж. Моля. В их переписке часто поднимались темы его научных изысканий, и, несмотря на то, что его труды были посвящены не тем культурам и местам, с которыми княгиня столкнулась в эмиграции, он сыграл важную

роль, вдохновив ее провести научное исследование и вызвав ее интерес к Ближнему Востоку.

Переходя к ее исследовательским установкам, как ориентир, стоит выделить отказ от негативных оценочных суждений о Другом. Для княгини европейское знание о Ближнем Востоке было несовершенно по той причине, что все еще граничило с недоверием христиан к мусульманам, из-за чего население Османской империи, исповедовавшее ислам, не было предметом научного изучения, превратившись в объект «фанатичного гнева или подчаски философского энтузиазма» (NYDT. 1851. January 4: 5). Свою цель К.Т. ди Бельджойозо видела в том, чтобы предложить альтернативный взгляд, поэтому заявляла о желании делиться увиденным и услышанным даже в письмах Ж. Моллю, претендовавшему на авторитет (*Tatti* 1998: 146–147). Сущность нового взгляда на Ближний Восток можно определить через идею преодоления европоцентричности знания, что по мысли княгини предполагало смещение акцентов в сторону признания этнокультурного и религиозного многообразия империи и отказ от любых предрешений.

Подход К.Т. ди Бельджойозо построен на особом внимании к населению и его этноконфессиональным различиям. Как подчеркивается в историографии, ее повествование характеризуется точностью этнографа и высокой степенью детализации (*Michelacci* 2014: 584–585, 592; *Testa* 2022: 81). Подтверждением является подробная дифференциация населения Малой Азии, Ливана, Сирии, Палестины, которая реализована в ее нарративе. При этом, учитывая, что формальное равенство подданных империи было провозглашено лишь реформами Танзимата (*Testa* 2022: 77–78), вероятно, стоило бы ожидать, что княгиня повторит то деление, которое долгое время сохранялось в обществе, на мусульман и немусульман с распределением последних в системе миллетов. Однако в ее текстах прослеживается выход за его пределы – гетерогенность местного населения раскрыта ею через разграничение общин турок, арабов, курдов, туркменов («туркоманов»), черкесов, албанцев, греков, армян, евреев, грузин, рома («цыган») и ряд других групп (NYDT. 1853. June 4: 6; *di Belgiojoso* 1858: 55–63, 88–89, 106–107, 214–216, 219–220, 261–262, 366–367, 390–393, 418–422; *di Belgiojoso* 1978: 34, 148–150, 163–172).

К тому же отмечено присутствие европейских мигрантов, в случае которых обобщающие категории «франков» и «франкских кварталов» (*di Belgiojoso* 1858: 282, 371–372) дополнены точной идентификацией англичан, французов, австрийцев, итальянцев, немцев и так далее. Тем самым, в нарративе К.Т. ди Бельджойозо этнокультурная специфика Ближнего Востока выражена в репрезентации множественности образов «Другого», причем их конструирование предполагало акценты на визуальные черты, особенности повседневной жизни и материальной культуры, религиозную принадлежность перечисленных общин. Такое представление населения империи было реалистичнее ориенталистских описаний.

В продолжение мысли о недоверии К.Т. ди Бельджойозо к стереотипам стоит уточнить, что иногда она ссылалась на подобные представления, но, как правило, подвергая их критике. Так, она сталкивалась с дезинформацией в отношении этноконфессиональных меньшинств Ливана и Сирии, где встречала друзов, езидов и мутавали («метуали», ливанских мусульман-шиитов). По словам княгини, местные жители предупреждали ее о том, что друзы имели «свои таинственные обряды», езиды воздавали «почести духу тьмы», а мутавали «сделали своим идолом огонь», но сама она не увидела в них никакой угрозы и, получив ночлег в их общинах, убедилась в отсутствии каких-либо опасных религиозных убеждений (*di Belgiojoso* 1858: 70, 224, 323–325). Причем речь шла не столько о заблуждениях европейских путешественников, сколько о специфике локального восприятия, которая транслировалась для иностранцев, тем самым, начав «цепочку» искажений, углублявшуюся в европейском ориентализме. В целом, в представлении княгини население страны требовало изучения в силу того, что было внутренне неоднородным, разделенным на разные общины и этнокультурные группы.

Стоит отметить, что К.Т. ди Бельджойозо ориентировалась на те стороны повседневной жизни населения, которые казались ей слабоизученными и скрытыми от востоковедов. Среди них она делала акцент на частном пространстве семейных отношений – тем более, в отличие от иностранцев-мужчин ей удавалось посещать гаремы как женщине и врачу, в чем сыграли роль ее познания в медицине (*di Belgiojoso* 1858: 2, 12; *Tatti* 1998: 147). В этой

связи другим ее ориентиром нужно обозначить акцент на положение женщины в мусульманской семье и гареме. Данный круг проблем был обоснован личным интересом княгини, так как женский вопрос в итальянском обществе – особый предмет ее размышлений (*Литвин 2013; Barrago 2019: 32–38*), что оказалось экстраполировано на ближневосточные реалии. В результате это выразилось в раскрытии весьма неоднозначной ситуации в мусульманской семье – княгиня анализировала разные варианты создания семей, этническое происхождение женщин в гареме, роль имущественного статуса главы семьи и саму традицию многоженства. Во многом такой фокус изучения османского общества углубил взгляд эмигрантки (*Spackman 2009: 174–175; Wood 2013: 61*). По нарративу можно заметить и взаимосвязь отмеченных ориентиров: дифференциация этнокультурного пространства Ближнего Востока продолжена в развернутой типологии гаремов с целью доказать, что данный институт «сложен и многообразен» (*di Belgiojoso 1858: 94–111*), то есть смещение акцентов с общего на частное не изменило вектора на раскрытие многообразия Ближнего Востока, в какой бы сфере оно ни обнаруживалось.

Кроме того, К.Т. ди Бельджойозо признавала значимость изучения повседневности населения через ключевые моменты жизненного цикла человека. Еще до путешествия 1852 г. она заявила о том, что ей нужны сведения «об обрядах магометанской религии», чтобы выяснить, как «ведут себя служители Полумесяца в такие важные моменты, как рождение, свадьба и смерть» (*NYDT. 1852. February 28: 6*). Позднее такой материал был собран – княгиня в деталях описала две свадьбы. Первая прошла в деревне вблизи Чакмакоглу, а на вторую она была приглашена в Алеппо на пути из Иерусалима (*NYDT. 1852. February 28: 6; di Belgiojoso 1858: 376–380*). Подобную расстановку приоритетов вместе со стремлением следовать им можно интерпретировать как проявления действительно научного подхода, что выводит ее автобиографический нарратив на более высокий уровень среди трудов других иностранцев.

Наконец, можно рассмотреть аспект практического воплощения установок. Переходя к стратегиям осмысления княгиней инокультурной среды, или, точнее, ее методам, нужно отметить пер-

востепенную роль личного опыта княгини, то есть ведение достоверного (с ее точки зрения) повествования осуществлялось через детализацию своей повседневности с целью раскрыть инокультурные реалии. Так как К.Т. ди Бельджойозо находила в этом особый способ реализации исследовательских мотивов, она всесторонне углубляла данный опыт – носила восточную одежду, соглашалась жить в домах без европейской мебели или предметов быта, пробовала восточные блюда и напитки (см., напр.: *di Belgiojoso* 1858: 59–60, 243 377; *di Belgiojoso* 1978: 148), а в 1852 г. осознанно превратила жизнь эмигрантки в жизнь кочевницы, по точному определению Л. Микелаччи, «кочевницы, всегда находящейся в пути» (*Michelacci* 2014: 592), каждый день меняя места ночлега и заводя новые знакомства. В отношении последних – общение с населением (особенно с женщинами) можно считать еще одним способом исследования. Так, в деревне вблизи Аданы К.Т. ди Бельджойозо получила торжественный прием, который нашла довольно странным, но, когда «расспросила, как могла», местных жительниц, выяснила, что для них «каждый паломник, идущий в святой город, имеет право на уважение всех правоверных мусульман, христиан, евреев» (*di Belgiojoso* 1858: 399). Услышанные истории и просто ответы людей на вопросы княгини составили особую часть повествования, в связи с чем она писала о том, что важно не строить абстрактные гипотезы и сравнивать традиции, но говорить с людьми и просить их объяснить значение элементов культуры и практик, не сразу понятных иностранцам. Судя по выбору таких стратегий исследования, К.Т. ди Бельджойозо вряд ли можно было бы отнести к «кабинетным ученым». Она предпочла изучать Ближний Восток опытным, эмпирическим путем, отдав предпочтение формату работы, который во многом вызывает ассоциацию с более поздними полевыми исследованиями этнографов, хотя ее опыт относится к середине XIX в. Если условно соотносить это с современными дефинициями, то ее способы взаимодействия с населением близки методам включенного наблюдения и интервьюирования жителей.

В заключение можно отметить, что эмигрантский опыт К.Т. ди Бельджойозо позволяет идентифицировать ее как исследовательницу, внесшую вклад в изучение Ближнего Востока. Если для

княгини это стало новой траекторией самореализации, то ее опубликованные труды вели к распространению более полного, глубокого знания, расходившегося с ориентализмом и раскрывшего неоднородное дифференцированное этнокультурное пространство Османской империи. Данный результат видится достигнутым благодаря специфике ее восприятия – важны такие ориентиры, как отказ негативизировать инаковость, особая чувствительность к этноконфессиональным и гендерным различиям и стремление «проникнуть» в частную сферу повседневности людей. Кроме того, новое личностное самоощущение сочеталось с практикой – она целенаправленно углубляла личный опыт, принимая местные традиции, и поддерживала регулярное общение с жителями, прежде всего, с женщинами, которые играли роль надежных информанток в вопросах семейных отношений и приватной жизни. Все это сближает ее повествование с более поздними этнографическими трудами, чем и определяется новаторский вклад К.Т. ди Бельджойозо в осмысление этнокультурных реалий Ближнего Востока. Имея номинальную связь с академическим сообществом европейских востоковедов, она все же смогла проявить себя в роли исследовательницы и перестроить эмигрантскую повседневность так, чтобы организовать необходимую работу.

**Благодарности:** Хочется выразить благодарность за помощь в подготовке данной статьи научному руководителю – Анне Валерьевне Беловой, доктору исторических наук, профессору, заведующей кафедрой всеобщей истории ТвГУ.

### Источники и литература

1. *Литвин Ю.В.* К вопросу о социальном статусе итальянских женщин XIX века (на материалах статьи «О современных условиях жизни женщин и об их будущем» Кристины Тривульцио ди Бельджойозо) // Политика и общество. 2013. № 8. С. 981–987.
2. *Barrago F.* Cristina di Belgiojoso, la principessa buona. Cagliari: L'Universale, 2019. 112 p.
3. *di Belgiojoso C.T.* Asie Mineure et Syrie. Souvenirs de voyages. Paris: Michel Lévy, 1858. 427 p.
4. *di Belgiojoso C.T.* Letters of an Exile... No. VI // New-York Daily Tribune. 1851. January 4. P. 5.

5. *di Belgiojoso C.T.* Letters of an Exile... No. XX // New-York Daily Tribune. 1852. February 28. P. 6.
6. *di Belgiojoso C.T.* Letters of an Exile... No. XXII // New-York Daily Tribune. 1853. June 4. P. 6.
7. *di Belgiojoso C.T.* Lettres à J. Mohl // Tatti M.S. La scrittura epistolare di Cristina di Belgiojoso e le lettere inedite a Jules Mohl (1835–1868) // Franco-Italica. 1998. No. 13. P. 89–156.
8. *di Belgiojoso C.T.* Ricordi dell'esilio / A cura di L. Severgnini, traduzione dal francese di L. Severgnini. Roma: Edizioni Paoline, 1978. P. 23–188.
9. *Michelacci L.* Cristina Trivulzio di Belgiojoso allo specchio dell'Oriente // Lettere Italiane. 2014. Vol. 66, No. 4. P. 580–595.
10. *Spackman B.* Hygiene in the Harem: The Orientalism of Cristina di Belgiojoso // Modern Language Notes. 2009. Vol. 124, No. 1, Italian Issue. P. 158–176.
11. *Testa A.* Questione di genere, imperialismo ed autobiografismo nella letteratura d'esilio di Cristina Trivulzio di Belgiojoso // Scrittrici in esilio tra Ottocento e Novecento / A cura di S. Tatti, C. Lucameli. Macerata: Quodlibet, 2022. P. 77–92.
12. *Wood S.* Cristina di Belgiojoso: scholar in exile // The Italianist. 2013. Vol. 33, No. 1. P. 49–73.

*Грибашова Алевтина Павловна*

**НАУЧНАЯ КАРЬЕРА В АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЙ  
ПАМЯТИ ЖЕНЩИН-УЧЕНЫХ ИЗ ИНДИИ  
(НА ПРИМЕРЕ «ДОЧЕРИ ЛИЛАВАТИ»)**

**Аннотация:** В статье исследуются информационные возможности сборника «Дочери Лилавати» (проект комиссии «Женщины в науке» Индийской академии наук) как источника по женской академической повседневности. На основе анализа автобиографических эссе, написанных женщинами разных возрастов, социального происхождения и специальностей, выявляется специфика научного пути индийских женщин-ученых, а также характеризуются механизмы сохранения памяти о женщинах-ученых в индийском обществе и трансляции пережитого ими опыта будущему поколению исследовательниц. Особое внимание уделено воспоминаниям о научной деятельности в условиях межэтнических коммуникаций.

**Ключевые слова:** академическая повседневность, женщины-ученые, женская социальная память, женская автобиографическая память, Индия

*Gribashova Alevtina Pavlovna*

**SCIENTIFIC CAREER IN THE AUTOBIOGRAPHICAL  
MEMORY OF WOMEN SCIENTISTS FROM INDIA (BASED  
ON THE CASE OF “LILAVATI’S DAUGHTER”)**

**Abstract:** The article explores the information possibilities of the collection ‘Lilavati's Daughters’ (a project of the commission ‘Women in Science’ of the Indian Academy of Sciences) as a source on women's academic everyday life. Based on the analysis of autobiographical essays written by women of different ages, social backgrounds and specialties, the specifics of the scientific path of Indian women scientists are revealed, as well as the mechanisms for preserving the memory of women scientists in Indian society and broadcasting their experiences to the future generation of researchers. Special attention is paid to the memories of scientific activity in the context of interethnic communication. The author concludes that the

form of the autobiographical essay and the purpose of their creation did not allow for a detailed presentation of women's academic daily life, but made it possible to identify the gender specifics of building a scientific career in India.

**Keywords:** academic everyday life, women scientists, women's social memory, women's autobiographical memory, India

Актуальность исследования академической повседневности женщин-ученых из Индии обусловлена проблемой низкой представленности женщин в науке. Согласно Докладу ЮНЕСКО по науке «Наперегонки со временем: за более умное развитие» 2021 г., во всем мире женщины составляют приблизительно треть исследователей (*Шнееганс, Льюис, Стрза* 2021: 29). Отдельные страны демонстрируют более низкие показатели. Так, по данным Статистического института ЮНЕСКО за 2024 г., в Индии женщины составляют около 20% ученых. Более остро данная проблема стоит в области естественных наук, технологий, инженерии и математики (STEM), так как они традиционно считаются «мужскими».

Проблема участия индийских женщин в научной деятельности привлекает внимание ученых. В историографии по данной теме можно выделить несколько направлений исследований: анализ положения женщин-ученых в Индии, выявление причин недостаточной представленности женщин в науке (*Gupta, Sharma* 2002), разработка мер по увеличению числа женщин-ученых и борьбе с дискриминацией по гендерному признаку, создание биографий и оценка вклада женщин в развитие той или иной сферы («возвращение» женщин в историю) (*Jyothisha, Shalini* 2024). В большинстве своем исследователи подчеркивают существующую в Индии проблему с числом женщин, выбирающих заниматься открытием нового знания.

Наибольший интерес для данного исследования представляют биографические работы, которые могут рассматриваться в качестве одного из способов решения проблемы недостаточной представленности женщин в науке, поскольку, с одной стороны, «возвращают» женщин в историю, рассказывают об их вкладе в развитие науки, позволяют сделать женщин и их опыт «видимыми»

для общества, с другой, знакомят читательниц со стратегией жизненного пути, отличной от той, что предписывается им в патриархальном обществе.

Помимо биографических работ уделяется внимание и автобиографиям, которые являются важным подспорьем для изучения повседневности женщин-ученых и механизмов сохранения памяти о них. Именно автобиографические тексты позволяют «голосам» женщин «звучать», перестать быть «молчащей группой». В отечественной историографии проблему женской автобиографической памяти разрабатывали А.В. Белова (Белова 2012, 2014, 2019, 2022), Н.Л. Пушкарева (Пушкарева 2020), О.И. Семенова (Семенова 2021), И.В. Богдашина (Богдашина 2020).

Данное исследование посвящено женской автобиографической памяти, а именно специфике женских воспоминаний о построении научной карьеры на примере сборника «Дочери Лилавати». В соответствии с целью были поставлены следующие исследовательские задачи: 1) охарактеризовать специфику научного пути индийских женщин-ученых в Индии; 2) изучить по материалам источников специфику научной деятельности женщин-ученых в условиях межэтнических коммуникаций; 3) оценить сборник «Дочери Лилавати» как практику женской меморизации.

Следует отметить, что понятие «повседневность», фигурирующее в работе, трактуется как «жизненный континуум, непрерывность опытов, практик, восприятий, а главное – переживаний, реализующих субъективность» (Белова 2014: 44); под «практиками женской меморизации» понимается «уникальный общественно-исторический инструмент преобразования трагических (травмирующих) опытов в конструктивную мотивацию к выживанию и дальнейшему развитию» (Белова 2019: 41).

В январе 2003 г. для решения проблемы недопредставленности женщин в научной сфере Совет Индийской академии наук учредил комитет «Женщины в науке», председателем которого стала Рохини Годболе, известный физик, защитница интересов женщин-ученых (ушедшая из жизни совсем недавно: 25 октября 2024 г.). Одной из инициатив возглавляемого ей комитета стало создание книги для детей, в которой бы рассказывалось об индийских женщинах-ученых (Lilavati's Daughters 2008: XIV). Данная книга, получившая название «Дочери Лилавати», была

успешно выпущена во время первой сессии Ежегодного собрания Индийской академии наук 31 октября 2008 г.

Название книги отсылает нас к трактату «Лилавати» XII в. индийского математика Бхаскара. Согласно легенде, он написал его для своей дочери по имени Лилавати, которой по гороскопу было суждено остаться бездетной и незамужней. Отец попытался определить удачный час для того, чтобы выдать свою дочь замуж, однако из его затеи ничего не вышло. Разочарованный Бхаскара сказал своей несчастной дочери: «Я напишу книгу с твоим именем, которая сохранится в последующее время, ибо доброе имя – это вторая жизнь и основа вечного существования» (*Bhaskaracarya* 1816: 3). Таким образом, выбор названия для сборника выводит нас на проблему коллективной памяти и мемориальных практик.

Стоит подчеркнуть, что Бхаскара не только использовал имя дочери в качестве названия, но и включил в текст «беседы» с Лилавати. Например, «О Лилавати, умная девочка, если ты разбираешься в сложении и вычитании, назови мне сумму этих сумм 2, 5, 32, 193, 18, 10, и 100, а также [остаток] от них при вычитании из 10000» (*Bhaskaracarya* 1816: 15). Лилавати предстает не несчастной девушкой, которой из-за расположения звезд не повезет заключить брак и стать матерью, а любопытным и сообразительным ребенком. Индийские женщины-ученые, называя себя ее «дочерьями», продолжают сохранять память о ней и конструируют свою идентичность.

Сборник «Дочери Лилавати» включает в себя краткие биографические и автобиографические эссе о примерно ста женщинах-ученых из Индии. На его создание повлияло другое собрание воспоминаний, которое стало рабочей моделью для «Дочерей Лилавати» – «Сто причин стать ученым» К.Р. Сринивасана, директора Международного центра теоретической физики в Триесте (*Sreenivasan* 2004). В нем ученые с высокой репутацией со всего мира (и мужчины, и женщины) поделились тем, что привлекало их в науке в юности и поддерживало их интерес к ней. Однако в «мужских» текстах практически нет повседневности, поскольку мужчины «преследовали цель вписать себя, какие-то вехи своих индивидуальных биографий в общественный, точнее, государственный и, шире, исторический контекст» (*Белова* 2012: 47).

При создании сборника, который является не только механизмом сохранения информации о той или иной личности в памяти общества, но и транслятором «новых» социальных ролей для женщины, учитывалась гендерная специфика. В эссе, посвященных различным дисциплинам, женщины-ученые так же, как и в «Ста причинах стать ученым», рассказывают о том, что привело их в науку, что не оставило их равнодушными и помогло добиться определенных успехов в карьере, но в их текстах гораздо больше повседневности нежели в текстах, написанных по «мужскому» образцу, поскольку предполагалось, что читательницы должны смочь извлечь пользу из опыта этих женщин.

В первую очередь, стоит уделить внимание выборке авторов. В сборник вошли воспоминания женщин, получивших ученую степень с 1953 г. по 2006 г. При этом большая часть исследовательниц защитила диссертации в 1970–1980-е годы, что является крайне важной характеристикой для понимания контекста, в котором происходило взросление героинь сборника, поскольку к началу XXI в. по уровню женской грамотности Индия находилась позади многих развивающихся стран, в том числе и некоторых африканских (Юрлова 2014: 127). Многие из этих женщин-ученых были выходцами из семей среднего класса. Большинство выросло не в крупных городах, а в сельской местности, где получить образование по любой дисциплине, не говоря уже о занятии научной деятельностью, сложно. В предисловии сборника составители указали, что хотели бы охватить «целый ряд дисциплин, чтобы любая студентка могла извлечь пользу из идей и опыта других женщин» (Lilavati's Daughters 2008: XIV), но более 80% авторов эссе занимается естественными науками.

Если обратиться к мифологеме четырех возрастов, то в основном все представленные в сборнике эссе концентрируют внимание на детстве и молодости, что обусловлено целью сборника. Этим объясняются и основные сюжеты, которые так или иначе описывают все авторы и в которых прослеживаются их «переживания»: во-первых, выбор профессионального пути (призыв рассмотреть возможность после получения высшего образования заниматься наукой); во-вторых, проблемы при построении научной карьеры и опыт их преодоления (мотивирующая часть, направленная на оказание эмоциональной поддержки студенткам).

Объясняя выбор своего профессионального пути, большинство исследовательниц обращается к своему детству. Например, Минакши Банерджи указывает, что ученый зарождался в ней уже в раннем возрасте, глубоко в ее сознании, когда она в большом саду, который принадлежал ее семье, любовалась цветком или наблюдала за летающими вокруг него насекомыми (Lilavati's Daughters 2008: 43). Авторы эссе подчеркивают присущие, как им кажется, с рождения черты характера и мышления ученого: любопытство, смелость, любовь к «своему» предмету или части окружающего мира (математики, биологии, химии, физики и др.).

Важную роль при выборе профессионального пути играли отношения с родителями. Здесь же стоит отметить, что большинство использует такие фразы, как «мне повезло с семьей» или «мне посчастливилось родиться в такой семье», потому что в жизнях этих женщин родители оказывали поддержку и предоставляли свободу выбора. Уже упомянутая Минакши Банерджи считает главным фактором, способствовавшим ее образованию – помощь родителей с самого начала (Lilavati's Daughters 2008: 43).

Ценным для индийских женщин-ученых было не только положительное отношение родителей к получению образования своими дочерьми (пассивное участие), но и знакомство их с работой взрослых членов семьи (активное участие), поскольку родители или другие ближайшие родственники многих героинь сборника так или иначе были связаны с научной деятельностью или были специалистами в сфере технических и естественных наук. Так, для Раджани А. Бхиси первым увлекательным знакомством с наукой был химический стол отца. Он давал ей понюхать безвредные органические химикаты и забавлял ее, показывая, как меняется цвет фенолфталеина после добавления его в щелочь (Lilavati's Daughters 2008: 55). Для наследниц Лилавати наиболее значимым взрослым, который открыл для ребенка мир науки, является отец.

Часть авторов упоминает в качестве важной фигуры – мать, которая много внимания уделяла образованию своих детей, так как получение образования рассматривалось как социальный лифт (Lilavati's Daughters 2008: 49). Однако, учитывая специфику индийской культуры и гендерное разделение ролей, у отца в отличие от матери были возможности для реализации себя в разных

сферах деятельности. В силу этого опыта он мог быть более вдохновляющим взрослым для девочки, служить «проводником» в мир, помочь выйти за пределы частного пространства, которое традиционно отводится для женщин. Реже отмечается влияние бабушек, дедушек и других родственников (Lilavati's Daughters 2008: 117).

Есть примеры того, что семья могла поощрять получение образования, но до определенного уровня (Lilavati's Daughters 2008: 49). Когда речь заходила о получении ученой степени, некоторые авторы столкнулись с противоборством семьи. Камнем преткновения становился вопрос о замужестве и материнстве, о балансе между личной жизнью и научной карьерой. Мать Судхи Бхатгачарии считала, что дочь должна прекратить заниматься исследованиями и «устроиться на преподавательскую работу и выйти замуж» (Lilavati's Daughters 2008: 50).

Школа, а именно учителя, также вдохновляли авторов посмотреть на науку как на свою будущую профессиональную деятельность. На страницах автобиографических эссе можно встретить немало слов благодарности учителям. Бинду А. Бамбах вспоминает свою учительницу мисс Джессику Келлер, которая была «страстной поклонницей науки» и однажды «принесла в класс свиное сердце и объяснила... как это [трансплантация] делается» (Lilavati's Daughters 2008: 38).

Несмотря на то, что исследовательницы отмечают отсутствие гендерных предубеждений у многих учителей, школа для некоторых выступала в роли не столько «двигателя», сколько «препятствия». Во-первых, в некоторых школах (особенно в школах для девочек) ученицы не могли изучать некоторые предметы (например, математику), поскольку считалось, что от них можно отказаться, так как это предметы, в которых могут и должны разбираться только мальчики. Показателен случай, описанный Радой Балакришнани, когда ее попросили поменять выбранный учебный курс, потому что не хватало мест для мальчиков, хотя у них были более низкие оценки (Lilavati's Daughters 2008: 35). Во-вторых, у части будущих женщин-ученых не было опыта обучения в школах со смешенными классами, что в более взрослом возрасте, уже после выпуска, отрицательно сказалось на их способностях учиться вместе с мужчинами, поскольку они ощущали

скованность. В случае Бинду А. Бамбах отсутствие данного опыта предопределило выбор университета: «После долгих раздумий я решила записаться на интегрированный курс физики в Университете Пенджаба в моем родном городе... Это было первое решение в моей жизни, продиктованное гендерным фактором» (Lilavati's Daughters 2008: 38). Несмотря на успешную сдачу экзамена, она выбрала университет в родном городе, так как была не готова к соперничеству с мужчинами и испытывала страх.

После получения высшего образования и принятия решения о дальнейшем занятии наукой практически все женщины-ученые столкнулись с гендерной дискриминацией внутри академического сообщества. Они, во-первых, сами осознают, что, будучи женщинами, им пришлось работать вдвое больше для признания, во-вторых, об этом им говорили окружающие и коллеги. Например, один из профессоров Рады Балакришнан, узнав о ее решении вернуться в Индию и продолжить научную карьеру там, предупредил ее о том, что «предубеждения и шовинизм многих мужчин (независимо от того, откуда они родом) по отношению к женщинам-физикам ужасают» (Lilavati's Daughters 2008: 36). В сборнике присутствует небольшое число эссе, в которых исследовательницы указывают на отсутствие гендерной дискриминации в их жизни. Так, Пушпа Кхаре заявляет, что ни разу ее никто не отговаривал от занятий физикой или от исследовательской деятельности из-за гендерной принадлежности и ее очень удивили слова американской аспирантки о том, что в США изучение физики и математики считалось неженственным, и девушкам, выбравшим эти дисциплины, было сложно найти партнера (Lilavati's Daughters 2008: 157).

Наиболее болезненным для женщины-ученого является дискриминация со стороны другой женщины. Бинду А. Бамбах, сравнивая положение исследовательниц в Индии и США, указала, что в Америке женщины поддерживали друг друга, их отношения можно было охарактеризовать как «сестринство» (Lilavati's Daughters 2008: 40–41). Подобного «сестринства» ей очень не хватало в Индии, где, по ее словам, «женщины-физики не объединяются, а конкурируют друг с другом... возможно, потому, что женщина здесь борется за признание в мужском коллективе» (Lilavati's Daughters 2008: 40–41).

Продолжая тему научной деятельности индийских женщин-ученых в условиях межэтнических коммуникаций, следует сказать, что мнения по поводу того, где женщине хуже, за границей или на родине, разнятся. Так, Бинду А. Бамбах показало, что в Индии дискриминация женщин более скрытая, не такая явная, как в США (Lilavati's Daughters 2008: 40). По словам Р.Дж. Хангс-Джилл «жизнь в Штатах была более комфортной и представляла больше возможностей» (Lilavati's Daughters 2008: 127), ни о какой дискриминации она не упоминает. Гаити Хасан, поступая в Великобританию, ожидала столкнуться с гендерной дискриминацией, поскольку «принадлежала к меньшинству», но эмоциональным потрясением для нее стало проявление дискриминации со стороны женщины-преподавательницы (Lilavati's Daughters 2008: 129). Оказавшись в инокультурном окружении, большинство из исследовательниц ощущали изменения своего статуса как женщин-ученых, однако их опыт отличается. Одни свидетельствовали о двойной маргинализации (как женщин и иностранок), что предопределило их возвращение в Индию, другие – наоборот, акцентировали внимание на выход за пределы традиционных ролей.

Поскольку речь идет об индийском обществе, гендерная дискриминация должна была бы усугубиться кастовой, но размышления об этом очень редко встречаются в сборнике. О том, что, кастовая система процветает в университетах, несмотря на кастовое разнообразие, появившееся благодаря резервированию, написала Прия Давидар. В качестве доказательства она привела тот факт, что в большинстве элитных учреждений доминируют высшие касты (Lilavati's Daughters 2008: 97). В таком случае можно предположить о двойной маргинализации в учебных учреждениях: по гендерному и кастовому признакам.

Одной из ключевых тем в автобиографических эссе исследовательниц был брак, точнее вопрос о балансе между личной жизнью и карьерой ученого. Некоторые дают совет заключать брак с мужчиной из научного круга, который будет понимать, чем женщина-ученый занимается, а также сложность ее работы. Как сказала Анжду Чадха, «Брак с ученым помогает, поскольку мы оба понимаем характер нашей работы и свою вовлеченность в нее» (Lilavati's Daughters 2008: 70). Хотя героини сборника назвали

себя дочерьми Лилавати, они не встали на путь безбрачия и бездетности. Преимущественное число женщин не отказалось ни от роли жены, ни от роли матери (исключением стала Бимла Бути, для которой «выйти замуж означало бы не отдать должного ни... семье, ни... профессии» (Lilavati's Daughters 2008: 64)), хотя именно материнство заставляет взять паузу в работе. Рену Кханна-Чопра столкнулась с трудностями после рождения сына: она не могла «посвятить себя исследованиям на полную ставку» (Lilavati's Daughters 2008: 90). На помощь в материнстве многим женщинам-ученым приходила семья, точнее мать, которая брала на себя часть заботы о внуках и их воспитании и таким образом «освобождала» дочери время для профессиональной деятельности. Из опыта этих женщин следует вывод, что без поддержки семьи и понимающего партнера совмещение традиционных женских ролей и роли ученого практически невозможно.

Подводя итог, можно сказать, что внимание в исследуемых источниках было в основном сосредоточено на следующих вопросах: условия вхождения в науку, статус женщины-ученого и баланс между личной жизнью и научной карьерой. Авторы эссе подчеркивают влияние своего окружения (учителей из школы, родителей, профессоров и т.д.) на их образование и карьеру. Без семьи, заинтересованной в образовании дочери и не ограничивающей ее гендерной ролью, путь в науку будет практически закрыт. Достигнуть хотя бы какого-нибудь баланса между личной жизнью и наукой возможно, по их мнению, только при партнерских отношениях. На протяжении всего своего научного пути большинство исследовательниц сталкивалось с гендерной дискриминацией, которую могла дополнить кастовая или расовая, если речь идет о межэтнических коммуникациях.

Сборник «Дочери Лилавати», который должен был вдохновить индийских женщин, начинающих заниматься или уже занимающихся научной деятельностью, – пример удачной практики женской меморизации. Травмирующий опыт (гендерная дискриминация и обязательность совмещения роли матери и жены с карьерой ученого) преобразуется в мотивацию к дальнейшему развитию как для самих составительниц автобиографических текстов, так и для читательниц. Тексты пронизывает оптимистичный

боевой настрой. Состоявшиеся женщины-ученые убеждают читательниц (молодых исследовательниц) в возможности построения успешной научной карьеры в Индии, поскольку, несмотря на отведенные патриархальным обществом роли матери и жены и дискриминацию внутри академического сообщества, они не окажутся одинокими и найдут поддержку как внутри академического пространства (т.е. выстраивают горизонтальные связи), так и за его пределами.

### Источники и литература

1. *Белова А.В.* Источники по изучению женской и мужской повседневности: содержательные и дискурсивные отличия // Женщины и мужчины в контексте исторических перемен: Материалы Пятой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН, 4–7 октября 2012 г., Тверь. М.: ИЭА РАН, 2012. Т. 1. С. 45–48.
2. *Белова А.В.* «Четыре возраста женщины»: Повседневная жизнь русской провинциальной дворянки XVIII – середины XIX в. СПб: Алетейя, 2014. 480 с.
3. *Белова А.В.* Женская социальная память: интеграция гендерной антропологии и антропологии памяти // Вестник антропологии. 2019. № 3 (47). С. 39–51.
4. *Белова А.В.* Память и забвение в женском автобиографическом нарративе // Личное есть историческое 2.0: сборник статей к 65-летию профессора Т.Г. Леонтьевой. Тверь: ТвГУ, 2022. С. 62–70.
5. *Богдашина И.В.* Женская социальная память о привычном и обыденном в дневниках (1951–1969 гг.) жительницы Сталинграда (Волгограда) // Вестник Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина. 202. № 3 (68). С. 46–54.
6. *Пушкарева Н.Л.* Антропология повседневности в социальной памяти советских женщин-ученых (на примере Новосибирска, 1950-е – начало 1990-х гг.) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. 2020. № 10. С. 220–223.
7. *Семенова О.И.* Практики научной повседневности в эго-документах первых русских женщин-историков второй половины XIX – начала XX вв. // Вестник Костромского государственного университета. 2021. Т. 27. № 1. С. 39–44.
8. *Шнееганс С., Льюис Дж., Стрзага Т.* Доклад ЮНЕСКО по науке. Наперегонки со временем: за более умное развитие – рабочее резюме. Париж: Издательство ЮНЕСКО, 2021. 60 с.

9. Юнеско. Гендерный дисбаланс в сфере науки: Статус и тенденции, февраль 2024 года // UNESCO Цифровая библиотека. URL: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000388805\\_rus](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000388805_rus) (дата обращения: 25.10.2024).
10. Юрлова Е.С. Женщины Индии. Традиции и современность. М.: Институт Востоковедения РАН, 2014. 520 с.
11. *Bhaskaracarya*. *Lilawati: Or A Treatise on Arithmetic and Geometry*. Bombay: Courier Press BY Samuel Rans, 1816. 189 p.
12. *Gupta N., K. Sharma A.K.* Women Academic Scientists in India // *Social Studies of Science*. V. 32. № 5–6. P. 901–915.
13. *Jyothisha V.R., Shalini M.* Inscribing Janaki Ammal: Biographies and the Act of Remembering // *Journal of the History of Women Philosophers and Scientists*. 2024. P. 1–26.
14. *Lilavati's Daughters: The Women Scientists of India* / ed. by Rohini Godbole, Ram Ramaswamy. Bangalore: Indian Academy of Sciences, 2008. 368 p.
15. *Sreenivasan K.R.* One Hundred Reasons to Be a Scientist. Trieste: ICTP, 2004. 268 p.

### РАЗДЕЛ III ГОРОДСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ЧЕЛОВЕК В ГОРОДЕ

---

*Большаков Всеволод Дмитриевич*

#### МУЗЫКАЛЬНАЯ ГОРОДСКАЯ СЦЕНА В СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ (НА ПРИМЕРЕ ПАНК-СЦЕНЫ Г. ЯКУТСКА)

**Аннотация:** Статья посвящена проблематизации городских музыкальных сцен как объекта исследования в области социальной антропологии. Долгое время ряд исследователей в области изучения молодежи рассматривал молодежные сообщества как субкультурные движения, отличающиеся особыми взглядами на окружающую действительность, тягой к противопоставлению «взрослой культуре» и наличием характерной атрибутики. С тех пор классификация городских сообществ претерпела существенные изменения и на передний план выходят новые и более дифференцированные способы изучения молодежных сообществ. Одним из таких способов может стать «музыкальная сцена». Музыкальная сцена рассматривается в качестве неформальной социальной структуры, которая вовлекает в сеть взаимодействия коллективы молодых людей через общность музыкальных предпочтений, мировоззрения, повседневных практик, используемых инструментов и пространств, а также совместно разделяемых эмоций. Для сцены как отдельной категории в рамках изучения молодежных групп характерно особое внимание к локальной привязке, DIY-экономике и принципам, ценностным ориентирам, аутентичности и наличию особых форм идентичности у ее членов. На примере якутской панк-сцены анализируются уникальные формы культурного производства и социальной организации.

**Ключевые слова:** музыкальная сцена, DIY, молодежные сообщества, панк

*Bolshakov Vsevolod Dmitrievich*

#### THE URBAN MUSICAL SCENE IN SOCIAL ANTHROPOLOGY (USING THE EXAMPLE OF THE YAKUTSK PUNK SCENE)

**Abstract:** The article is devoted to problematization of urban music scenes as an object of research in the field of social anthropology. For a long time, a number of researchers in the field of youth studies viewed youth communities as subcultural movements characterized by specific views on the surrounding reality, a desire to oppose «adult culture», and the presence of distinctive attributes. Since then, the classification of urban communities has undergone significant changes, and new and more differentiated ways of studying youth communities are coming to the forefront. One of such ways could be a «musical stage». The music scene is considered as an informal social structure, which involves groups of youngsters in a network of interactions through the commonality of musical preferences, worldviews, everyday practices, instruments and used space as well as shared emotions. The scene as a separate category within the study of youth groups is characterized by an emphasis on localization, DIY-economy and principles, value orientations, authenticity and the presence of specific forms of identity among its members. On the example of the Yakutian punk scene we would like to analyze unique forms of cultural production and social organization.

**Keywords:** music scene, DIY, youth communities, punk

Молодежные сообщества в городе – одна из интереснейших тем в области городской антропологии. Объединения молодых людей и их деятельность кардинально меняют и преобразуют городские ландшафты: как в физическом, так и в социальном смысле. Идентичность городской молодежи может строиться на совершенно разных вещах (от того, на какой улице ты живешь, до того, какой ты предпочитаешь столик в заведении). Особняком в городской жизни стоят сообщества, занимающиеся производством и трансляцией культуры. Одна из таких категорий – музыкальные сцены – сообщества, члены которых объединены на основе предпочтений в музыкальных вкусах, мировоззрении и совместно разделяемых эмоциях. Однако молодежь, состоящая в таких объединениях, занимается не только производством и прослушиванием музыки. Часто члены таких сообществ выходят далеко за рамки «музыкального» – например, занимаются благотворительностью и политическими акциями. Тем не менее, общность с группой и идентичность каждого отдельного участника строятся на том или ином предпочтении в музыкальном стиле.

Пристальное внимание научного сообщества к молодежным группам в городе зародилось в конце первой половины XX в. в США. Так, например, одной из знаковых работ, положивших начало структурному исследованию социальных связей внутри городских молодежных сообществ, стала книга «Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum» (1943) американского социолога Уильяма Уайта. Уайт занимался исследованием процессов социального взаимодействия в среде неблагополучной итало-американской молодежи Бостона, которая от бессилия и социального неравенства сбивалась в уличные банды. На основе своих наблюдений, он пришел к выводу, что, несмотря на кажущееся отсутствие правил поведения и какой-бы то ни было организации, такие сообщества молодых людей обладают развитой и сложной сетью взаимоотношений (Whyte 1943: 269). Эта книга является одной из первых работ, посвященных тщательному изучению молодежных групп в городской среде. По ее примеру в 1954 г. также была написана работа британского криминалиста Джона Бэррона Мэйса «Growing Up In The City: A Study of Juvenile Delinquency in an Urban Neighbourhood». В этой книге был также описан факт существования похожих молодежных групп на территории г. Ливерпуля. Тем не менее Джон Мэйс в своей работе сделал больший упор на характерное девиантное поведение членов таких групп (Bennett 1999: 600).

Ранние работы американских и британских социологов повлекли за собой ряд научных ответвлений в рамках изучения молодежных сообществ. Более современные социологические исследования молодежных культур появились в конце 1950-х годов и получили значительное развитие в 1960-х годах, показывая растущее внимание взрослых людей к молодежи и порожденную средствами массовой информации моральную панику по поводу деятельности молодого поколения. Наиболее известной организацией, занимающейся проблемами культуры и молодежи, стал CCCS – Центр современных культурных исследований, который появился в г. Бирмингем в 1964 г. Основная большая деятельность этого центра была направлена на изучение британской послевоенной молодежи и их культурных предпочтений. В исследованиях принимали участие социологи, антропологи и культу-

рологи, благодаря их усилиям вышло множество работ по изучению молодежи в различных жизненных аспектах и ситуациях. Для нашей темы наиболее важным и стоящим открытием должна стать важная работа «Resistance Through Rituals: Youth subcultures in post-war Britain» (1976). В этой книге коллектив авторов из CCCS описывает и анализирует поведение, жизненные ориентиры, социальные связи и внешние проявления разнообразных молодежных сообществ, бытующих на тот момент в Великобритании. Во многом благодаря этому труду мы и по сей день часто слышим и используем термин «субкультура». Под этим термином ученые пытались понять и описать то, как молодежные сообщества могут рассматриваться как ответвления от некой «главствующей» культуры. Научный коллектив CCCS развил теорию девиантного поведения на основе работ представителей американской и британской социологических школ. Субкультурная теория объясняет девиантное поведение молодежных группировок не индивидуальными характеристиками их членов, а сложившейся неблагоприятной социальной обстановкой, в основном классовым неравенством и структурными изменениями в обществе в послевоенный период (Bennett 1999: 600–601).

На протяжении 1970–1990-х годов субкультурный подход получил большое развитие в среде исследователей молодежи. Музыкальные сообщества также не стали исключением. Так, одной из самых ранних работ по изучению панк-движения как субкультуры стала работа британского социолога Дика Хэбдиджа «Subculture: The Meaning of Style» (1979). В этой книге подробно рассматривается феномен субкультур, а сама работа является основой любого литературного обзора у современного панк-исследования. Так, Хэбдидж определяет панк-субкультуру как сообщество с вульгарной риторикой и классовой одержимостью, стремящееся подорвать интеллектуальные позиции предыдущего поколения рок-музыкантов (Hebdige 1979: 63). Этим примером Хэбдидж в очередной раз показывает и укореняет мысль о том, что субкультура – это порождение классовой системы, как в сравнении с «главствующей» культурой, так и внутри непосредственно самой себя.

Изменения в изучении молодежных сообществ стали наиболее заметны после появления рейв-культуры, достигшей пика популярности в 1990-е годы. Рейв-культуру можно назвать «идеальным

постмодернистским опытом», поскольку и музыка, и переживаемый людьми опыт создаются и производятся в один определенный момент и больше никогда не будут воспроизведены (Smith, Maughan 1998: 218). Такое необычное на то время событие подтолкнуло исследователей молодежи к более постмодернистским взглядам и привело к отказу некоторых из них от термина «субкультура», поскольку классовая структурность, лежащая в ее основе, уже не могла отвечать вызовам времени и характеризовать новые молодежные сообщества. В связи с этим, часть исследователей пришла к термину «постсубкультура» (*Redhead* 1997).

В середине 1990-х годов началась новая волна изучения молодежных культур, в особенности тех, чья деятельность была связана с музыкой. Так, например, термин «сцена», о котором говорится в этой статье, пришел в академическую среду из популярной музыкальной журналистики как наиболее доступный и удобный способ описания музыкальных городских сообществ (*Bennett, Peterson* 2004: 3).

Кроме этого, в эти же годы появился еще один термин для описания молодежных сообществ – «племена» или же «нео-племена», взятые из работ французского социолога Мишеля Маффесоли. Основная его суть заключается в акценте на нестабильном характере появления и развития современных молодежных сообществ (*Maffesoli* 1996: 96–97), в отличие от субкультур, порожденных проблемами послевоенной британской молодежи из рабочего класса, которые описывали исследователи в 1960-х. Недолгое время этот термин пользовался популярностью у критиков субкультурного подхода для описания городской молодежи, но можно сказать, что для характеристики музыкальных сообществ данный термин в большей степени не прижился, поскольку существовал более удобный – «сцена».

Все вышеописанное представляет собой краткий очерк об истории научной западной мысли в изучении молодежных городских сообществ, но как обстояла ситуация в российской науке? Российские культурологи и социологи, получившие в середине 1990-х годов мощный терминологический и методологический аппарат, не сразу смогли применить его для анализа российской молодежи. Постсоветская молодежь, чье воспитание, социально-

экономические условия и культурные реалии разительно отличались от молодежи США и Западной Европы, была другой. Восприятие советской реальности наложило на молодых людей собственный аутентичный отпечаток, для которого западная терминология подходила далеко не всегда. Несмотря на это, ряд российских ученых все же остановился на принятии термина «субкультура», который часто используется и сейчас. Однако усилиями другого ряда российских ученых в сотрудничестве с более опытными в этом поле западными коллегами в российскую науку были введены новые понятия (Омельченко 2013: 54).

Так, например, мы можем рассмотреть термин «солидарность», введенный российским социологом Еленой Омельченко, директором Центра молодежных исследований НИУ ВШЭ. Подход к исследованию молодежных сообществ как «солидарностей» заключается в проявлении особого внимания к коммуникативным практикам и культурным стратегиям молодых людей. Иными словами, на передний план выводится то, как молодежь воспринимает в обществе себя и «других» – окружающая молодежь «продвинутая» или «обычная» и т.д., и, по мнению Омельченко, такой взгляд на проблему помогает уйти от классового концепта субкультурного подхода в сторону саморефлексии, трансляции идентичности и культурного позиционирования в контексте всей жизни молодого человека (Омельченко 2013: 57–59).

До недавних пор Центр молодежных исследований при Санкт-Петербургском отделении НИУ ВШЭ придерживался солидарного подхода, но в последнее время в работах сотрудников центра все чаще и чаще встречается уже знакомый нам термин «сцена», который может использоваться для описания городских молодежных сообществ разной направленности (Омельченко 2020) На наш взгляд наиболее уместное использование термина «сцена» лучше всего может подойти в рамках изучения и описания музыкальных сообществ. Тем не менее проблема определения и классификации молодежных сообществ остается одной из самых актуальных как в российской, так и зарубежной тематике исследований молодежи (youth studies).

На данный момент в российской и русскоязычных социогуманитарных дисциплинах большая часть исследований в области панка и панк-движений имеет междисциплинарный статус и

представляет собой скорее некое историческое описание, нежели продуманный и глубокий антропологический анализ с привлечением полевых материалов. Так, один из академических исследователей панка на русском языке Иван Гололобов вместе с зарубежными коллегами Стейнхольтом и Пилкингтон предлагает рассматривать историю панк-культуры в России через путь эволюции, ставя его в противовес западному «революционному» пути (Гололобов, Стейнхольт, Пилкингтон 2016: 27). Согласно этому подходу, панк-движение в России можно разделить на несколько исторических этапов, каждый из которых характеризуется своими особенностями, мотивами и социальными проявлениями. Панк в России, согласно Гололобову, прошел процесс эволюции от самой окраины «андеграунда» до успешного коммерческого проекта, который в разное время координировал и мобилизовывал молодежь через различные политические и социально-экономические мотивы. Не менее важный вклад в изучение постсоветской и, в частности, российской панк-культуры внесла Ольга Аксютина, одна из первых российских исследователей, попытавшихся собрать и проанализировать историю и ход развития российского панк-хардкора, уделяя особенное внимание его DIY (от англ. Do It Yourself) принципам (Аксютина 2008). Несмотря на во многом успешные попытки изучения глобального феномена в российских реалиях, работы вышеупомянутых авторов рассматривали молодежные панк-сообщества с субкультурной точки зрения, не выделяя сцену как отдельный термин.

Далее выведем актуальные для данного исследования понятия, от определений которых здесь и далее будет отталкиваться наш анализ. Под субкультурой понимается термин, широко использовавшийся в 1960–1970-е годы, который подразумевает, что молодежные культуры являются подмножеством более широких классовых культур и могут быть полностью поняты только в классовом контексте. Постсубкультура как понятие, наоборот, связано с идеей о существовании множества изменчивых и пересекающихся молодежных культур, которые невозможно понять с помощью классового анализа. Сцену определяют как группу людей, чей образ жизни вращается вокруг музыкальных стилей – как производителей, так и потребителей. Введение термина «племя/нео-племя»,

в свою очередь, означает отказ от субкультурных взглядов на проблему и подчеркивает временный и нестабильный характер связей в молодежных сообществах. А «солидарность» здесь приводится как российский термин, который уделяет особое внимание коммуникативным практикам, тому, как посредством них реализуются различные культурные стратегии в среде молодежных сообществ («прогрессивные, продвинутые» / «нормальные, обычные»).

Как в *youth studies*, так и в городской антропологии музыкальные молодежные сообщества стоят особняком, и применение к ним отличных от «сцены» ранее представленных концептов представляется трудновыполнимой задачей. Для того чтобы понять, в чем заключается сложность применения устаревших терминов, нам нужно определиться с тем, чем же на самом деле является эта сцена.

Итак, сцена представляет собой социальную структуру, собранную из некоторого количества людей, которые объединены музыкальными предпочтениями, мировоззрением, локацией и социальными обстоятельствами (Lewis 1992: 144). В ее состав могут входить разные акторы: музыканты, промоутеры, слушатели, звукорежиссеры, видеографы, фотографы, а сама сцена непосредственно привязана к определенной локации. К тому же, в ее рамках существуют свои правила, обычаи и экономические модели. У сцены существует ряд критериев, благодаря которым можно определить, что перед нами находится именно сцена, а не что-то иное.

Во-первых, для сцены характерна привязка к определенному месту. Такой локацией может являться что угодно: клуб, бар, дом культуры, гараж и т.д. Зачастую важны не качественные характеристики места, а скорее его наличие. В этих местах молодежь как раз собирается для тех или иных дел в рамках «сцены» (Bennett, Peterson 2004: 7–8).

Во-вторых, участники сцены имеют ряд совместно разделяемых ценностей и смыслов, на которых строится идентичность. В первую очередь, конечно, большая часть идентичности строится на музыкальных предпочтениях, но не описывает все взгляды участников целиком. Сцена может тяготеть к политике или общественным движениям. Для той или иной сцены могут быть характерны взгляды, которые определяет специфика окружающей среды и жизненного опыта (Bennett 2004: 224). Так, к примеру,

участники из экологически неблагополучных регионов могут заниматься эко-активизмом, который может проявляться как в музыке (написание и исполнение песен как призыв обратить внимание на проблему), так и в качестве акций прямого действия (протесты, пикеты, акции). Кроме этого, участники музыкальной эко-сцены могут иметь ряд своих ценностных установок и правил: участник сцены будет иметь социальный успех внутри коллектива, если он занимается переработкой мусора и т. д.

В-третьих, в концептуальной рамке «сцены» у участников можно наблюдать тягу к аутентичности. Аутентичность в нашем случае следует понимать как способность направлять свое внимание на самого себя вразрез с окружающим миром (Taylor 1992: 44). Иными словами, человек, относящий себя, допустим, к панк-сцене, старается создать в своей голове некий канон и критерии того, каким должен быть истинный «панк» и что его отличает от других. Каноничность и аутентичность могут относиться и к материальной стороне жизни сцены. Приведу пример из личного опыта: в рамках одной сцены предпочтительно играть на определенном форм-факторе гитары, а те музыканты, которые этого не делают, получают меньше «социальных очков» в копилку своей аутентичности.

В-четвертых, важным критерием является наличие DIY-экономики и принципов в рамках сцены. DIY (англ. Do It Yourself) – социально-экономическая позиция, предполагающая существование индивидуума лишь на основе собственных усилий, без помощи других. Философия DIY получила большое влияние как раз-таки в среде музыкантов, столкнувшихся с давлением звукозаписывающих студий и корпораций, превращающих творчество и музыкальные порывы в циничный бизнес. Одними из первых DIY-принципами в создании музыки стали руководствоваться американские джаз-музыканты, предпочитая играть и записывать музыку на самодельных инструментах, но к середине 1970-х годов идеология DIY дошла и до панк-движения уже в переработанном виде. Панк-музыканты отвергли нацеленные на получение выручки звукозаписывающие лейблы, предпочитая создавать и распространять свою музыку автономно. Репетиции и записи могли проводиться в гаражах или домах (как у участника группы, так и у представителя сцены), а полученный доход с продажи кассет делился поровну

между музыкантами. К тому же принципы DIY помогали налаживать социальные связи внутри и вне сцены, а основными ценностями такого подхода стали стремление к отсутствию прибыли (зачастую покупка кассет проходит на добровольных началах за символическую цену), малый масштаб деятельности и ориентация на творчество и сообщество (Jeppessen 2018: 204–205).

В-пятых, это разделение труда и обязанностей участников сцены. Как было отмечено ранее, в состав сцены входят не только музыканты. Точнее, музыкант может быть одновременно и слушателем, и стоять «на билетах» в клубе, записывать видео, считать и распределять полученные с концертов деньги. Так же и простой слушатель может внезапно оказаться включенным в дела сцены и помочь музыкантам или другим слушателям с той или иной задачей.

Таким образом, при изучении сцены как отдельной категории на первый план выводится дифференциация молодежных групп и их деятельности. Такой взгляд на проблему позволяет нам с большей точностью зафиксировать происходящие социальные процессы в молодежной среде. Сценический подход фокусирует свое внимание на культурном производстве как ресурсе идентичности, а совместно пережитые эмоции и тесные связи укрепляют общность социальной группы. Большая роль отводится анализу социально-экономических отношений как среди участников сцены, так и извне – это помогает детально понять, как, зачем и почему существуют сценические молодежные сообщества.

Для наглядности хочется разобрать панк-сцену г. Якутска как успешный пример локальной панк-сцены, существующей на инициативе малого количества людей, которые привносят свои смыслы в досуговую и культурную жизнь молодежи г. Якутска.

По существующей информации, панк-движение пришло в Якутию на стыке 1980–1990-х годов – точной даты, скорее всего, никто из бывших и нынешних участников сцены не знает. Можно предположить, что приход был стихийный, как и по всей стране, но из-за географической удаленности добрался в республику несколько позднее. Первые участники сцены представляли собой интеллектуальную по тем временам «тусовку» молодежи, которые собирались в определенных местах с целью досуга и развлечения. Из числа участников этого сообщества вырос целый ряд успешных музыкальных групп, многие из которых впоследствии

распались (Vizine/Юность Севера 2018). До середины 2010-х годов якутская панк-сцена находилась в забвении: большинство членов старой формации сцены либо выросли, обзавелись семьями и утратили творческую активность, либо уехали в другие города, либо умерли при разных обстоятельствах. Тем не менее в это время наметился некий кризис культурной жизни молодежи г. Якутска, который кто-то должен был решать. Так появилось самое активное музыкальное сообщество как г. Якутска, так и всей Восточной Сибири – «Юность Севера». Это сообщество зародилось в 2012 году, когда два друга совместными силами решили разнообразить на тот момент находящуюся в упадке сцену альтернативной музыки в г. Якутске. Основная деятельность этого сообщества заключалась в попытках привезти в отдаленный и культурно изолированный Якутск группы из других регионов для выступлений.

На текущий момент якутская панк-сцена по большей части представлена выросшей молодежью из «тусовки» новых панков из «Юности Севера». Ее основателями являются вышеупомянутые друзья – Анатолий и Александр – самые ранние участники якутской сцены новой формации. Основными векторами деятельности «Юности Севера» являются звукозапись, проведение концертов и промоушн якутских панк-групп. К тому же участники организации предоставляют место для репетиций, постоянно подключают в свои ряды молодых людей, желающих заниматься музыкальной деятельностью. Несмотря на DIY-жизнь, Анатолий является завучем местной школы и активно занимается культурной жизнью в городе: привлекает учеников к участию в музыкальных коллективах, предоставляет актовъый зал школы для выступлений, «привозит» на выступления группы из других регионов и стран.

К настоящему моменту «Юность Севера» превратилась из небольшой группы заинтересованных людей в настоящих монополистов альтернативной музыкальной индустрии Якутска, которая постепенно превращается в мировой феномен (Yakutsk is one... 2019). Представители сообщества имеют четкую структуру и обязанности – каждый отвечает за порученное ему дело. В рамках организации ведется подсчет доходов и расходов, закупается музыкальное оборудование, функционирует настоящая звукозаписывающая студия, ведутся видеосъемки концертов и реализуются творческие инициативы заинтересованных участников. Под

началом активных представителей «Юности Севера» в 2017 г. был организован «Дом музыкантов» при поддержке Анатолия и неравнодушных участников сцены. «Дом» является местом сбора для всех начинающих и продолжающих музыкантов Якутска – там проходит обучение игре на музыкальных инструментах, совершаются звукозаписи, строятся социальные связи между подрастающим поколением (Якутский панк 2022).

Рассмотрение городских музыкальных сцен наталкивает на идею о сплоченности музыкальных сообществ как коллективов, отстаивающих свою идентичность на причастности к совместной музыкальной деятельности, нежелании получения прибыли и привязанности к определенной локации и совместно разделяемым эмоциям, и ценностям.

Подведем итоги. Якутская панк-сцена является отличным и показательным примером музыкальной городской сцены. Якутские панки, вопреки существующим стереотипам и субкультурным клише, не всегда являются «девиантами» и их мировоззрение строится не на противоположности «главенствующей культуре», а на ощущении свободы в проявлении творческого начала и совместно проживаемых эмоциях. Якутская панк-сцена также существует на основе экономической системы DŪY: участники сцены не преследуют целей заработка на творчестве, предпочитая подходить к денежным вопросам на принципах равенства, а чаще всего, как кажется, и вовсе их избегать. Якутская панк-сцена, являясь локальной сценой в классическом понимании, насчитывает небольшое количество участников, и, следовательно, один участник, к примеру, может быть слушателем, музыкантом, художником, организатором и оператором, что накладывает определенный отпечаток на социальные взаимоотношения внутри сообщества.

### **Источники и литература**

1. Гололобов И., Стейнхольт И., Пилкингтон Х. Панк в России: краткая история эволюции // *Философско-литературный журнал «Логос»*. 2016. №4 (113). С. 27-61
2. *Омельченко Е.Л.* Молодежь в городе: культуры, сцены и солидарности // М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2020. 502 с.

3. Омельченко Е.Л. Солидарности и культурные практики российской молодежи начала XXI века: теоретический контекст // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 52-61
4. Якутский панк 2022 Sadwave: «Никто не хочет играть грязный панк!»: якутская сцена, «Юность Севера» и «Дом музыканта». URL: <https://sadwave.com/2022/12/saha-punk/>
5. *Bennett A.* Consolidating the music scenes perspective // *Poetics*. № 32. 2004. P. 223–234.
6. *Bennett A.* Sub-culture or neo-tribes? Rethinking the relationship between youth, style and musical taste // *Sociology*. 1999. № 33 (3). P. 599–617.
7. *Bennett A., Peterson R.A.* Music Scenes: Local, Translocal and Virtual. Vandervilt University Press, 2004. 281 p.
8. *Hall S., Jefferson T.* Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain. London: Hutchinson. 1976. 287 p.
9. *Hebdige D.* Subculture: The Meaning of Style. New York: Routledge, 1979. 195 p.
10. *Jeppessen S.* DIY // *Franks B., Jun N., Williams L.* Anarchism: A Conceptual Approach. New York: Routledge, 2018. 254 p.
11. *Lewis G.H.* Who do you love? The dimensions of musical taste // *Lull J.* Popular Music and Communication. London: Sage, 1992. 247 p.
12. *Maffesoli M.* The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society. 1996. London: Sage. 176 p.
13. *Redhead S.* Subculture to Clubcultures: An Introduction to Popular Cultural Studies. Blackwell Publishers. 1997. 156 p.
14. *Smith R.J., Maughan T.* Youth culture and the making of the post-Fordist economy: dance music in contemporary Britain // *Journal of Youth Studies*. № 1 (2). 1998. P. 211–228.
15. *Taylor C.* The Ethics of Authenticity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. 142 p.
16. Vizine/Юность Севера. Интервью. 2018. YouTube: URL: <https://youtu.be/qmPU2qyYqzI?si=LO42rPuJmhTWhcUO>
17. *Whyte W.F.* Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum. Chicago: Chicago University Press. 1943. 398 p.
18. Yakutsk is one of the coldest cities on Earth. It's producing some of Russia's hottest punk rock // *Los Angeles Times*. 26.04.2019. URL: <https://www.latimes.com/world/la-fg-russia-yakutsk-siberia-punk-rock-20190426-story.html>

*Пахомина Ангелина Владимировна*

**СЕЛО КВАНХИДАТЛИ: МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ И  
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В СЕВЕРНОМ  
ДАГЕСТАНЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ КАВКАЗСКОЙ  
ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ 2024 Г.)**

**Аннотация:** Статья посвящена исследованию различных факторов миграции жителей села Кванхидатли (Ботлихского района Республики Дагестан) в Астрахани с 1990-х годов по настоящее время. При анализе характера взаимодействия астраханских дагестанцев с «исторической родиной» и местом миграции автор использует теоретическую рамку транслокальности, которая предполагает, что мигрант существует сразу в нескольких географических, экономических, социальных и культурных пространствах и контекстах. В результате транслокальность поддерживается посредством онлайн-общения, теле- и видеозвонков, личного двустороннего семейного и делового общения, приобретения недвижимости в месте прибытия и сплоченного проживания там, религиозного взаимодействия и ритуальных мероприятий. О транслокальности жизни мигрирующих свидетельствуют владение несколькими языками, пищевые транзиты из пункта «А» в пункт «В», спортивное взаимодействие, система здравоохранения и практика семейного отдыха. Исследование основано на источниках текстового и визуального характера: материалах СМИ и медиа, статистических и демографических данных по Республике Дагестан и Астраханской области, а также авторских полевых материалах Кавказской этнографической экспедиции 2024 г. в Дагестане (интервью, материалы наблюдения).

**Ключевые слова:** миграция, Республика Дагестан, Астрахань, Кванхидатли, транслокальность

*Pakhomina Angelina Vladimirovna*

**THE VILLAGE OF KVANKHIDATLI: MIGRATION  
PROCESSES AND SOCIO-CULTURAL  
TRANSFORMATIONS IN NORTHERN DAGESTAN (BASED  
ON THE MATERIALS OF THE CAUCASIAN  
ETHNOGRAPHIC EXPEDITION IN 2024)**

**Abstract:** This article investigates the diverse factors influencing the migration of residents from the village of Kvanhidatli (Botlikh District, Republic of Dagestan) to Astrakhan from the 1990s to the present. While analyzing the nature of the interaction between Astrakhan Dagestanis and their «historical homeland» as well as their place of migration, the author employs the theoretical framework of translocality, which suggests that migrants exist simultaneously in multiple geographical, economic, social, and cultural spaces and contexts. As a result, translocality is maintained through online communication, phone and video calls, personal bilateral family and business interactions, property acquisition in the destination area, concentrated living there, religious interactions, and ritual events. The translocality in the lives of migrants manifests in multilingualism, food transit from point A to point B, sports interactions, healthcare systems, and family leisure practices. The research is based on textual and visual sources, including, media materials, statistical and demographic data on the Republic of Dagestan and the Astrakhan region, as well as the author's field materials from the Caucasian Ethnographic Expedition of 2024 in Dagestan (interviews, observational materials).

**Keywords:** migration, Republic of Dagestan, Astrakhan, Kvanhidatli, translocality

Миграция – процесс, который на сегодняшний день определяет мировые экономические, культурные, политические процессы, является одним из ключевых факторов развития российской внутренней политики (Головнев 2016; Малахов 2018). Особого внимания заслуживает миграция населения из Северо-Кавказских республик, в частности, из Республики Дагестан (далее РД), где в связи с распадом СССР, разложением колхозно-совхозной системы, кризисом на местных рынках труда, военно-политической ситуацией процессы миграции приобрели новые формы и масштабы (Краснословцев, Савоскул 2004; Шахбанова 2009; Карпов, Капустина 2011; Казенин 2019). В данный момент основная миграция населения происходит из горных и высокогорных районов, где наблюдается высокая безработица, а также недостаточная развитость социальной сферы и инфраструктуры (Магомедова 2022). Точками притяжения становятся развитые города республики, центральные, арктические, субарктические, южные

регионы России. В частности, Астрахань выделяется как одно из наиболее привлекательных мест для переезда. Согласно анализу национального состава населения за 2020 г., выходцы из Дагестана занимают четвертое место в Астраханской области (Итоги Всероссийской переписи населения 2020). Численность аварцев в регионе за последние три десятилетия претерпела значительные изменения. В 1989 г. их количество составляло 1848 человек, в 2002 г. – 4217, в 2010 г. – 4719, в 2020 г. – 3527 человек. Число даргинцев увеличилось с 2708 человек (данные 1989 г.) до 4255 (показатели 2020 г.). Состав лезгин вырос с 1809 человек (1989) до 3607 (2020) (Статистический ежегодник Астраханской области 2024). Согласно экспертным оценкам за 2020 г., «в Астрахани проживает более 300 семей из села Кванады, 200–250 семей из Нижнего Инхело, от 200 до 300 семей из Кванхидатля...» (Казенин, Стародубровская: 2021).

В современных исследованиях миграционных процессов направления Дагестан – Астрахань прежде всего внимание уделяется адаптации и интеграции дагестанцев в данном регионе. Процессы рассматриваются через призму взаимодействия мигрантов с точкой их исхода (Ярлыкярпов 2007). Анализируется характер замкнутого переселенческого сообщества из Дагестана в Астрахань, а также факторы, способствующие сохранению или уменьшению этой замкнутости (Казенин, Стародубровская 2021). Проводятся сравнительные исследования интеграции мигрантов из сельской местности Дагестана в Астрахани и Махачкале, где Астрахань демонстрирует пример успешной интеграции дагестанских мигрантов в городском пространстве (Стародубровская, Идрисов, Казенин 2022). В целом исследователи (Сызранов 2016; Григорьев 2019) фиксируют в Астраханской области спокойствие в межэтнических отношениях. При этом утверждается, что на фоне сильного миграционного потока за последние 20–30 лет из Северного Кавказа в Нижнем Поволжье начали распространяться идеи радикального ислама (Сызранов 2020).

Глубоких антропологических исследований по вопросу миграции из горных аварских сел Дагестана в Астрахань, с акцентом на изучение идентичности «мигрантов» – выходцев из Республики Дагестан – через призму взаимодействия «принимающего» и «отправляющего» пространств и сообществ, вписанную

в теорию транснационализма (*Glick Schiller, Basch, Szanton Blanc* 1995; *Bauböck* 2003), выявлено не было. На сегодняшний день подход к анализу межрегиональной миграции с позиций транснационального подхода осуществляется на примере направления «Дагестан – Западная Сибирь» (*Капустина* 2014; 2015; 2017; 2019; 2020; 2022).

Таким образом, цель настоящего исследования – изучить характер социокультурных и экономических связей мигрантов аварского происхождения горного Дагестана с локальными сообществами и территорией их исхода, а также выявить механизмы поддержания этих связей на примере миграции населения села Кванхидатли Ботлихского р-на РД в Астраханскую область (на материалах Кавказской этнографической экспедиции 2024 г.). Объект исследования – астраханские «мигранты» – выходцы из села Кванхидатли, а также их родственники, друзья и соседи, проживающие в этом селе. Предмет исследования – изучение феномена транслокальности на указанном примере.

Транслокальность понимается как ситуация, при которой межрегиональные мигранты существуют в физически детерриторизованных, пространственно не ограниченных условиях, множественных, многоуровневых и изменчивых социально-экономических и культурных контекстах, одновременно поддерживая связи как с регионом исхода, так и с принимающим сообществом (*Glick Schiller, Basch, Szanton Blanc* 1995; *Bauböck* 2003; *Copeland-Carson, Odell Butler, Wasson* 2012; *Бредникова, Абашии, и др.* 2021). Воспроизводство локальности в жизни мигрантов осуществляется посредством постоянного или периодического динамичного взаимодействия пространства, времени и субъектов. Оно затрагивает не только географическое и пространственное измерения, но представляет собой набор различных символических практик и материальных эффектов, их множественных (экономических, социальных, религиозных, семейных, символических и др.) динамичных пересечений (*Appadurai* 1995).

Механизмы и практики взаимоотношений «мигрантов» с «новой» реальностью рассматриваются посредством анализа общественного дискурса (*Hall, Hobson, Lowe* 1980), где идентичность

понимается как многогранный, ситуативный, динамический феномен, воплощение которого зависит от множества различных факторов и акторов (Филиппова, Ле Торривеллек 2018).

Работа основывается на полевых материалах, собранных в ходе Кавказской этнографической экспедиции 2024 г. под руководством к.и.н., с.н.с. ИИиА УрО РАН Дины Николаевны Караваевой. В полевой работе использовались классические антропологические методы:

– включенное и невключенное наблюдение (Козьмин и др. 2010) в роли наблюдателя-участника (дом, приближенные к дому территории, мечеть, медресе, зиярат, дом культуры, школа, музей, библиотека, магазин, годекан, берег р. Андийское Койсу, Кванхидатлинские соляные копи). На протяжении недели малая исследовательская группа проживала в с. Кванхидатли Ботлихского р-на в доме респондентов, активно участвуя в повседневной жизни семьи.

– глубинное полуструктурированное интервью (23 интервью в Кванхидатли, длительностью более 60 минут) по авторскому «беседнику», с вопросами, касавшимися биографий респондентов, семейной и локальной истории по методу крупного плана (Головнев 2010). Составителями беседника выступили к.и.н., с.н.с. ИИиА УрО РАН Д.Н. Караваева; к. полит. н., н.с. ИИиА УрО РАН Ю.В. Зевако, при участии студентов Исторического факультета УрФУ, А. Пахоминой в том числе.

Исследование основано также на источниках текстового и визуального характера: материалах СМИ и медиа, статистических и демографических данных по Республике Дагестан и Астраханской области, полевых фото- и видеоматериалах участников экспедиции.

История миграции из Республики Дагестан в Астрахань, начавшаяся в 1970-х годах, насчитывает порядка 50 лет. Первая волна миграции представляла переселенцев советского периода: «Человек десять еще в 72 году там [в Астрахани. – А.В.] дома купили» (ПМЭ: 614), в основном даргинцев. Как отмечает А.А. Ярлыкапов, они: «были по традиции заняты в сельском хозяйстве: занимались скотоводством, устраивались заготовителями на местных сельскохозяйственных предприятиях, в меньшей степени были заняты в растениеводстве» (Ярлыкарпов 2007:

108). Очередная волна миграции дагестанцев в Астрахань пришла на 1990-е годы, и если ранее этнический состав мигрантов был представлен даргинцами, то теперь на авансцену вышли аварцы, переселившиеся из сел Северного Дагестана Ботлихского (Нижнее Инхело и Кванхидатли) и Цумадинского р-нов (Кванада).

Основными факторами миграции «горцев с гор» в Астрахань из с. Кванхидатли в 1990-е годы стали высокая безработица и малоземелье на фоне горной неурожайной почвы и неразвитости скотоводства. Примечательна здесь и: «транспортная изоляция республики в годы чеченских кампаний» (Ярлыкпаров 2007: 110), небезопасная обстановка во время Второй чеченской войны, затронувшей соседние с Кванхидатли села Ботлихского р-на: «Здесь рядом война была. В основном детей всех собрали и уехали в Астрахань» (ПМЭ: 629). Ныне мотивацию к переезду респонденты, аргументируют низкой занятостью населения, слаборазвитой социальной сферой и инфраструктурой. Наиболее распространенной является образовательная миграция. Астраханское среднее профессиональное или высшее – чаще медицинское – образование рассматривается и как лифт вертикальной мобильности, и как закономерная траектория развития молодежи. Наблюдается также компенсаторная мотивация со стороны родителей, обусловленная их собственным ограниченным доступом к образованию в регионе проживания в прошлом, в случае женщин – последующей вынужденной домохозяйственной занятостью. Получение образования в Астрахани считается более доступным и перспективным вариантом по сравнению с Махачкалой ввиду низкого статуса дипломов, полученных в столице республики, де-факто отталкивающих потенциальных работодателей за пределами РД, и устоявшихся миграционных сетей, обеспечивающих адаптационную поддержку и «присмотр» за молодым поколением.

Фактором передвижения в Астрахань является наличие родственников, друзей, соседей, способных вдохновить на переезд, помочь экономически с жильем и устройством на работу, адаптироваться психологически и социально. Немаловажным обстоятельством для переезда служит близость отправляющей и принимающей территорий. Расстояние между Кванхидатли и Астраханью составляет около 590 км.

В рассматриваемом случае мигрантские социальные сети поддерживаются не только посредством общения в мессенджерах и социальных сетях (в основном по WhatsApp), но также с помощью регулярных двусторонних рабочих и личных визитов родственников и друзей в Астрахань и Кванхидатли: *«Они летом туда приезжают, сажают бахчи, там деньги зарабатывают, зимой здесь сидят аккуратно...»* (ПМЭ: 629). Нередко дагестанцы Астрахани специально приезжают в гости к родственникам, друзьям и соседям в «родное» село. Механизм работает и в обратную сторону: *«Сноха уехала в Астрахань. У нее родители там... На месяц она уехала. ...родители – это же непростые вещи»* (ПМЭ: 613). Некоторые предпочитают попеременно жить то в городской, то в сельской местности, в обоих случаях включая холодный период года: *«...я и там живу, и здесь живу. У меня там дом есть свой. Я и зимой, и летом то там, то здесь. Я здесь дом сохранил, все как положено, у меня все есть здесь. И огород есть»* (ПМЭ: 614). Порой дом в Кванхидатли называют дачей: *«Там [в Астрахани. – А.В.] у меня просто дом есть, дети там, мой сын очень работает... Ну, а сюда мы как на дачу приезжаем»* (ПМЭ: 622). Нередко родители, мигрировавшие и обосновавшиеся в Астрахани, на лето отправляют своих детей в Кванхидатли под опеку дедушек и бабушек: *«Вот, у меня красавица [внучка. – А.В.] наша астраханская приехала сюда...»* (ПМЭ: 622).

Транслокальность сохраняется и посредством приобретения мигрантами недвижимости в пункте прибытия с параллельным владением и поддержанием сельского участка на «родине». Покупкой собственности в Астрахани дело не ограничивается. Многие автомобили в Кванхидатли маркированы астраханскими номерами. Примечательно, что те, кто уехал, стараются поддерживать порядок на своих сельских участках, не давая домам приходиться в запустение. Порой *«ремонт делают здесь чтобы, когда на поминки или на свадьбу приехать... было нормально»* (ПМЭ: 628). Однако иногда можно услышать, что: *«у него там огород»*, а *«[он. – А.В.] лопатой туда не ударит»* (ПМЭ: 603), что вызывает недовольство у сельчан в условиях малоземелья и необходимости строительства новой дороги, для прокладки которой нужна свободная земля.

Само расселение дагестанцев в Астрахани вызывает интерес: *«Большинство живут на Больших Исадах Кировского района»* (ПМЭ: 614), территориально расположенного в центре города. Респонденты объясняют это следующим образом: *«Один купил, второй купил, третий купил там... дома у астраханцев»* (ПМЭ: 614). Порой дагестанцы в Астрахани перепродают жилье «своим» же. Название района происходит от одноименного рынка, на котором трудятся переселенцы. К примеру, мама одной из наших респонденток держит там магазин хозяйственных товаров (в ассортименте пакеты, перчатки, салфетки, крышки, сетки от насекомых, сезонные овощи). Впрочем, *«они работают и на государственных работах»* (ПМЭ: 619): одним из наших респондентов стал депутат Астраханской госдумы в отставке (ПМЭ: 609). Популярными местами проживания дагестанцев также являются район Медакадемии – известное среди кавказцев учебное заведение и микрорайон Бабаевского, привлекающий низкими ценами на жилье из-за своей отдаленности (Казенин, Стародубровская 2021: 409). К территории рынка также примыкает историческая Красная мечеть (ПМЭ:620).

В отношении языковой ситуации мигрантов-кванхидатлинцев и их детей отметим, что зачастую взрослые, переехавшие в город, сохраняют навыки коммуникации на «кванхидатлинском». Так это объясняют респонденты возраста 40+ лет: *«Мы с детства на своем языке говорили, русский был вторым»* (ПМЭ: 615). Что же касается молодого поколения, то многие дети, выросшие в Астрахани, изредка говорят на кванхидатлинском, поскольку в Астрахани: *«дома... русский, на улице русский, везде русский... немножко обрусели»* (ПМЭ: 614). Впрочем, данная тенденция, будучи характерной для всего населения РД, обусловлена не только миграционными процессами. Многие связывают ее с влиянием глобализации и цифровизации: распространением мультфильмов на русском языке, социальных сетей, контента на YouTube (ПМЭ: 622). При этом некоторые семьи, даже будучи в Астрахани, стараются дома и на улице разговаривать на «кванхидатлинском». Как высказался один из респондентов: *«Дома я запретила по-русски разговаривать. И сказал: “По-русски в школе разговаривай”»* (ПМЭ: 614).

Популярным является заключение браков между мигрантами и их односельчанами, проживающими на «родине», что свидетельствует о едином брачном рынке между селом и Астраханской областью. Одна из респонденток поделилась, как она: «из *Астрахани вышла замуж в Кванхидатли*» (ПМЭ: 625). Сама девушка выросла в Астрахани, была засватана за молодого человека – сына друзей семьи – проживавшего на тот момент в Кванхидатли. На само свадебное торжество она добиралась из Астрахани. Однако нередко респонденты рассказывали о проведении свадьбы в Астрахани, исходя из логики «где живешь, там свадьбу сделай» (ПМЭ: 609). В этом вопросе обычно учитывается финансовое положение семьи, так как «у кого деньги есть, сюда [в Кванхидатли. – А.В.] лучше, поменьше чтобы расходы... были» (ПМЭ: 628). Решение также может быть продиктовано давностью жизни в месте миграции и сформированными сетями взаимодействия там (Капустина 2020: 1090).

Само свадебное торжество воспринимается мигрантами и жителями дагестанского села как возможность восполнить недостаток общения и социальных связей, вызванный миграцией. При этом действует механизм «свадьба делает свадьбу» (Капустина 2020: 1088), когда праздник становится каналом заключения новых браков. В условиях наблюдаемого в республике религиозного возрождения традиционный формат свадьбы с ее неизменными атрибутами – музыкой, танцами и алкоголем – утрачивает былую значимость, уступая место иным форматам: «Сейчас даже свадьбы... нету, мавлиды в основном» (ПМЭ: 628). В рамках трансформирующейся обрядности мавлид, интегрированный в церемонию бракосочетания, представляет собой ритуал, центральным элементом которого выступает коллективное слово-слово Пророку Мухаммаду и чтение молитв, призванных испросить благословение для молодоженов и их семьи. В любом случае оформление брака (исламского «никяха» и/или официально зарегистрированного в органах ЗАГС) в условиях поддерживаемой сельской и этнической эндогамии, представляет патрилокальную форму миграции (новый дом обычно располагается на территории исхода жениха) с обменом материальными и символическими ресурсами (например, приданое невесты включает посуду,

мебель, бытовую технику и др. согласно традиции, по которой невеста «обставляет» дом).

Любопытным оказался факт погребения кванхидатлинцев в Астрахани: «Уже 23, что ли лет, как первого человека у нас там похоронили... Ну, наших, да, очень много там хоронят... Там татарское кладбище» (ПМЭ: 619). При этом зачастую у дагестанских мигрантов «ритуальная жизнь продолжает локализоваться в регионе исхода» (Ярлыкапов 2007: 109). По нашим наблюдениям, погребальные практики дагестанских сообществ характеризуются гендерным разделением: женская солидарность формируется в домашнем пространстве через коллективные молитвы и хозяйственную помощь семье усопшего, мужская консолидация происходит во время погребального обряда на кладбище. Последующее посещение могилы становится обязанностью всего джамаата. Важным аспектом является материальная поддержка семьи покойного. В условиях миграции организация похорон мигрантов и их родственников также выступает одним из механизмов поддержания и укрепления единства локальной общности, воспроизводя социальные и экономические связи поверх физических расстояний (ПМЭ: 614, 615).

Транслокальность в религиозной сфере реализуется через образовательные программы для детей мигрантов. В Кванхидатли медресе при мечети проводит летние курсы для детей, в том числе приехавших на каникулы из Астрахани. Их обучают арабскому языку, чтению Корана и намаза, истории пророков, для них организуют лекции, розыгрыши, конкурсы, пикники и др. В Астрахани, в свою очередь, функционирует женский мактаб при мечети, организующий похожие активности (ПМЭ: 625). Публичная репрезентация и документирование деятельности мактаба реализуются через аккаунт [@musulmanki\\_astrakhan\\*](#). Согласно нашим наблюдениям, данный цифровой ресурс функционирует как коммуникативная площадка, опосредующая наблюдение и взаимодействие между «уехавшими» и «оставшимися». Сообщество реализует религиозные мероприятия, ориентированные пре-

---

\* МЕТА\* (Instagram) внесена в реестр экстремистов и террористов Росфинмониторинга и запрещена в России.

имущественно на дагестанцев Астрахани, например, Кванхидатлинский ифтар – вечерний прием пищи во время месяца Рамадан, на котором собираются выходцы из этого села. Данное обстоятельство может расцениваться как попытка консолидации земляков за пределами «родины», обращение к вызовам миграции.

О транслокальности жизни мигрирующих свидетельствуют и пищевые транзиты. Кванхидатлинцы регулярно отправляют своим односельчанам в Астрахань разнообразные продукты: домашний сыр, курагу, абрикосы (их выращивают в селе) (ПМЭ: 604), урбеч собственного приготовления (ПМЭ: 626), а также соль, вручную добываемую жителями на местных соляных копиях. В селе этим промыслом продолжают заниматься несколько женщин, так как это тяжелый и неприбыльный труд. Соляные транзиты также осуществляются через местного блогера @kvanhi\_sol\* (продукция представлена на маркетплейсах Wildberries, Ozon и в социальных сетях Вконтакте и др).

Социальные связи между мигрантами в Астрахани и переселившимися кванхидатлинцами поддерживаются также посредством спортивного взаимодействия. Данный феномен не случаен, поскольку спорт в дагестанском контексте представляет собой сложный социокультурный феномен, выходящий за рамки физической активности (Абдулкаримов 2017). Астраханская команда выходцев из Кванхидатли регулярно участвует в футбольных матчах Ботлихской лиги на «родине». Призовой фонд спортивных мероприятий создается благодаря спонсорской поддержке «богачей из Астрахани» (ПМЭ: 615). Форму для кванхидатлинской команды разрабатывают и закупают «из своего кармана» сами местные (ПМЭ: 615). Помимо футбола, важную объединяющую роль играет грепплинг – вид боевого искусства, основанный на борьбе без ударов, с использованием техник захватов, бросков, болевых и удушающих приемов. Спортсмены-грепплингисты из Астрахани регулярно приезжают в село на сборы (ПМЭ: 624), что способствует обмену опытом, поддержанию контактов внутри транслокального сообщества.

---

\* МЕТА\* (Instagram) внесена в реестр экстремистов и террористов Росфинмониторинга и запрещена в России.

Транслокальность проявляется и в системе здравоохранения: при необходимости не экстренной медпомощи кванхидатлинцы едут в Астрахань из-за отсутствия местных квалифицированных кадров. Со слов одной из респонденток: *«У нас несколько лет аппарат для МРТ был привезен в Ботлих... он там стоял, говорили... нету человека, который будет пользоваться этим аппаратом. В Астрахани... говорят, почему вы к нам приходите...»* (ПМЭ: 619). Другая респондентка поделилась намерением поехать в Астрахань с целью лечения косоглазия (ПМЭ: 627).

Кроме того, нами зафиксирована практика отдыха на оз. Казенной-Ам (расположенном на административной границе Веденского района Чечни и Ботлихского района Дагестана), распространенная среди семей, проживающих непосредственно в Астрахани совместно с теми, кто фактически находится в Кванхидатли. Респонденты делились своими историями знакомства на озере в летнее время (ПМЭ: 625). Одно из таких знакомств на озере привело к браку: *«Наши родители друг друга узнали, когда мы поехали отдыхать. Тогда я его впервые увидела, узнала. Потом на второй год, когда мы ехали отдыхать, тогда родители засватали. И потом уже замуж»* (ПМЭ: 625). Другие высказывали намерения относительно будущего совместного отдыха: *«туда поехать, там домики снять... там пожить пару дней... с семьей друга: жена, я и мой муж, и дети»* (ПМЭ: 617).

Таким образом, проведенное исследование позволяет сделать следующие наблюдения. Несмотря на то, что количество уехавших кванхидатлинцев в Астрахань превосходит число оставшихся на «родине», существуют особые практики, механизмы и инструменты, поддерживающие и сохраняющие чувство коллективности данного транслокального сообщества. Согласно нашим полевым данным, граница между принимающей и отправляющей территориями у респондентов-мигрантов, а также их родственников, оставшихся в селе, порой отсутствует. В речи кванхидатлинцев нередко проскальзывает: *«наше село живет само по себе в Астрахани»* (ПМЭ: 614). При этом Астрахань в речи обозначается как *«наша земля»* (ПМЭ: 613). Базовым уровнем самоидентификации в структуре «матрешечной» идентичности (дагестанец – житель определенного района – житель конкретного села) мигрантов из Дагестана

в Астрахани выступает принадлежность к джамаату (сельской общине) родного села. При этом миграция из Кванхидатли в Астрахань представляет собой практическую реализацию концепта транслокальной деревни (*Peleikis* 2003), где традиционная физическая привязка к территории трансформируется в принадлежность к транслокальному внутритерриториальному сообществу.

Транслокальный характер жизни респондентов поддерживается посредством онлайн-общения, теле- и видеозвонков, личного двустороннего семейного или делового общения, приобретения недвижимости в месте прибытия и сплоченного проживания там, религиозного взаимодействия и ритуальных мероприятий, осуществляющихся за пределами места исхода. О транслокальности жизни мигрирующих свидетельствуют также владение несколькими языками, пищевые транзиты из пункта «А» в пункт «В», спортивное взаимодействие, система здравоохранения и практика семейного отдыха. Полагаем, реализация транслокальности во многом оказывается жизнеспособной благодаря таким характеристикам дагестанских сообществ, как церемониальность и гостеприимство, понятия чести и стыда, общинность и взаимопомощь, иерархичность и уважение к старшим, родоплеменные связи (тухумы) и адаты (традиционное право), сакральная связь с землей. Так, принадлежность к сообществу Кванхидатли в его глобальном измерении детерминируется не физическими границами или актуальным местом проживания людей, а скорее общим происхождением, воспроизводимся через представления о таком исходе, а также системой взаимных лояльностей и реципрокных обязательств внутри группы.

### **Источники и литература**

1. Григорьев А.В. Межэтнические отношения в Астраханской области: современное состояние и особенности // Общество: социология, психология, педагогика. 2019. №5. С. 24–28.
2. Итоги Всероссийской переписи населения 2020 г. // Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Дагестан. Т. 1. Численность и размещения населения. URL: <https://05.rosstat.gov.ru/itogi> (дата обращения: 05.01.2025).

3. «Жить в двух мирах»: Переосмысляя транснационализм и транслокальность / под ред. О.Е. Бредниковой, С.Н. Абашина. М.: Новое литературное обозрение, 2021. URL: <https://books.yandex.ru/reader/jqshd8Vq?resource=book> (дата обращения: 09.09.2025).
4. *Казенин К.И.* Миграция Северо-Кавказского населения с гор на равнину: истоки разнообразия // ЖИСП. 2019. №1. С. 23–38.
5. *Казенин К.И., Стародубровская И.В.* Дагестанские мигранты в Астрахани: опыт исследования интеграции // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2021. № 4. С. 405–428.
6. *Капустина Е.Л.* Специфика мобильности и скорость движения в миграции: транслокальные семьи дагестанцев в городах Западной Сибири // Кавказ: перекресток культур. 2018. №2. С. 197–209.
7. *Карпов Ю.Ю., Капустина Е.Л.* Горцы после гор. Миграционные процессы в Дагестане в XX – начале XXI века: их социальные и этнокультурные последствия и перспективы. СПб.: Петербургское востоковедение, 2011. 448 с.
8. *Краснословцев В.П., Савоскул М.С.* Территориальная подвижность сельского населения: изменение направлений и мотивов поездок // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 5. Геогр. 2004. № 4. С. 53–56.
9. *Магомедова М.А.* Миграционные процессы в Республике Дагестан в контексте региональной безопасности // Власть. 2022. № 3. С. 122–129.
10. Полевая этнография – 2008 материалы международной научной конференции / отв. ред. В.А. Козьмин и др. СПб: Издательский дом СанктПетербургского государственного университета, 2010.
11. Полевые материалы ПМКЭЭ 2024 – Полевые материалы Кавказской этнографической экспедиции с. Кванхидатли, Дагестан, 2024 г.
12. Свои и чужие. Метаморфозы идентичности на востоке и западе Европы / отв. ред. Е.И. Филиппова и К. Ле Торривеллек. М.: ИЭА РАН, Горячая линия–Телеком, 2018. 344 с.
13. *Стародубровская И.В., Идрисов Э.Ш., Казенин К.И.* Адаптация мигрантов из сельской местности Дагестана в Махачкале и Астрахани: причины различий // Демографическое обозрение. 2022. № 2. С. 22–41.
14. Статистический ежегодник Астраханской области. Официальное издание // Федеральная служба Государственной статистики. Управление Федеральной службы Государственной статистики

- по Астраханской области и Республике Калмыкия (Астрахань-стат). 2024. URL: <https://30.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Статистический%20ежегодник%20Астраханской%20области%20-%202019-2023гг.pdf> (дата обращения: 16.12.2024).
15. *Сызранов А.В.* Северокавказский мусульманский фактор в Астраханской области в конце XX – начале XXI вв. // *Ancientland*. 2020. № 01/2. С. 11–17.
  16. *Шахбанова М.М.* Миграция и особенности межэтнического общения в Республике Дагестан (конец XX - начало XXI века) // *Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки*. 2009. № 3. С. 32–37.
  17. *Эфендиев И.И., Алиев Ш.М., Гимбатов Ш.М., Эльдаров Э.М.* Занятость и отходничество сельского населения Дагестана // *Министерство труда и социального развития Республики Дагестан, Дагестанский государственный университет, Дагестанское географическое общество*. Махачкала: Изд. ИД «Наука плюс», 2008.
  18. *Ярлыканов А.А.* Дагестанцы в Астраханской области // *Вестник Евразии*. 2007. № 3. С. 107–114.
  19. *Appadurai A.* The Production of Locality // *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge* / ed. by R. Fardon. L., NY.: Routledge, 1995. P. 204–225.
  20. *Bauböck R.* Towards a Political Theory of Migrant Transnationalism // *International Migration Review*. 2003. № 37 (3). P. 700–723.
  21. *Copeland-Carson J., Odell Butler M., Wasson C.* Global-Local Connections: The View from Applied Anthropology // *Applying Anthropology in the Global Village*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press. 2012. P. 7–20.
  22. *Glick Schiller N., Basch L., Szanton Blanc C.* From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration // *Anthropological Quarterly*. 1995. № 68 (1). P. 48–63.
  23. *Hall S., Hobson D., Lowe P.* Encoding, decoding in the television discourse // *Culture, Media, Language*. L.: Hutchinson, 1980. P. 128–138.
  24. *Peleikis A.* Lebanese In Motion – Gender and the Making of a Translocal Village. Bielefeld. Transcript Verlag, 2003.

*Саморукова Александра Анатольевна*

## **ГОРОД ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ МИГРАНТСКОГО СООБЩЕСТВА**

**Аннотация:** В статье проанализированы опыт и практики мигрантов, а также то, каким образом они имеют отражение в дискурсах, циркулирующих в данной среде. Эмпирическая база исследования – результаты анализа 27 глубинных интервью, а также материалы дневниковых записей, сделанных во время проведения включенного наблюдения в Тбилиси. Исследование выявило, что столкновение дискурсивных моделей сетевого и иерархического обществ привело к взаимному усвоению локальных дискурсов грузинской и русскоязычной групп.

**Ключевые слова:** антропология миграций, городская антропология, дискурс-анализ, этнопсихология, кросс-культурные исследования, адаптация, идентичность

*Samorukova Alexandra Anatol'evna*

## **THE CITY THROUGH THE LENS OF THE EMIGRANT COMMUNITY**

**Abstract:** The experience and practices of migrants are analyzed, as well as how they are reflected in the discourses circulating in this environment. The empirical basis of the study was the results of the analysis of 27 semistructured interviews, as well as the materials of diary entries made by me during the participant observation in Tbilisi from April 2022 to April 2024. The study revealed that the conflict of discursive models of network and hierarchical societies led to the mutual assimilation of local discourses of Georgian and Russian-speaking groups.

**Keywords:** anthropology of migration, urban anthropology, discourse analysis, ethnopsychology, cross-cultural studies, adaptation, identity

В данной статье предполагается описать восприятие русскоязычными мигрантами городского пространства, а именно – города Тбилиси, через анализ дискурсивных моделей и стратегий в мигрантской и местной средах в контексте их взаимодействия.

Исследование проводилось на примере опыта русскоязычной протестной миграции из России в Грузию на фоне начала Специальной военной операции. Данные обстоятельства привели к миграции части российского и украинского населений.

Объектом данного исследования выступает сообщество, понимаемое как неформальная сетевая группа, состоящая из людей, которые объединены общим опытом миграции, единым языком коммуникации и потребностью в горизонтальном общении. Такое сообщество построено на слабых связях, легко рушащихся в случае выхода его членов при их дальнейшей миграции в связи с отъездом в другой район или даже страну. Именно поэтому темы, рассматриваемые в работе, опираются на совокупность нарративов информантов, а не predetermined заданными изначально параметрами.

Исследование посвящено русскоязычному миграционному сообществу Тбилиси и анализу дискурсов, формирующихся в его взаимодействии с грузинской культурой. Его цель – выявить и интерпретировать нарративы мигрантов об освоении городского пространства, адаптации к иерархическому сообществу и столкновении сетевых и иерархических дискурсов.

Можно сказать, что актуальность темы исследования была продиктована формированием новой миграционной волны русскоязычного населения в городском пространстве столицы Грузии в 2024 г. В частности, по данным МВД Грузии (О перемещении лиц... 2022) в 2022 г. российско-грузинскую границу пересекло от 1 до 1,5 млн российских граждан. По сообщениям РБК (Таможня Грузии... 2022), после объявления в России частичной мобилизации 21 сентября 2022 г. таможенный пункт пропуска Верхний Ларс в обоих направлениях пересекло более 37 тыс. автомобилей и 115 000 человек. Так, после 21 сентября 2022 г. в Грузию уехало около 700 тыс. россиян (Там же).

Приезд русскоязычных мигрантов в Грузию особенно ощутил Тбилиси. С марта по июнь 2022 г. появилось огромное количество русскоязычных кафе и культурных центров, проводилось множество мероприятий и различных лекций, спектаклей на русском, а не грузинском языке. Как выразился один знакомый грузин, прогуливаясь по проспекту Чавчавадзе – одной из самых известных улиц Тбилиси – он вновь ощущает себя в своем детстве, в Тбилиси 1980-х годов, когда на улице было много славянских

лиц и, по его словам, почти отсутствовали коренные жители города – грузины. Так произошло и в 2022 г., когда случился процесс реинтеграции советского пространства и русскоязычное население в грузинской столице начало задавать тон культурным и экономическим реалиям жизни. Новые жители ориентированы на свои представления о «советской Грузии» – о привычном культурном пространстве, где русский язык выступает универсальным медиатором и где его использование не вызывает напряжения. Именно этот образ и становится точкой «реинтеграции»: приезжие стремятся вписать свою повседневность в воображаемое советское пространство, воспроизводя знакомые им модели коммуникации и сосуществования.

Для раскрытия указанной темы был использован метод дискурс-анализа с опорой на труд датских и шведских специалистов в области коммуникации М.В. Йоргенсена и Луизы Дж. Филлипс «Дискурс-анализ. Теория и метод» (*Йоргенсен, Филлипс 2008*). Из литературы, которая составляет теоретическую основу данного исследования, также стоит упомянуть работу Р. Брубейкера «Этничность без групп» (*Брубейкер 2012*). Исследователь полагает, что при исследовании наций и этнических групп внимание должно быть сосредоточено на практических категориях, ситуациях, культурных идиомах, дискурсе, политических проектах и меняющемся характере членства в группах. Для ознакомления с историческим нарративом, существующим вокруг военных конфликтов, в которых принимала участие Грузия, была изучена работа «Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье», написанная советским и российским этнологом и антропологом В.А. Шнирельманом (*Шнирельман 2003*). Стоит выделить и американскую исследовательницу М. Хирш и ее труд «Поколение постпамяти. Письмо и визуальная культура после Холокоста», который помог в интерпретации нарративов информантов, связанных с культурной и коммуникативной памятью о военных конфликтах (*Хирш 2021*). Концепция постпамяти позволила рассмотреть, каким образом культурная и коммуникативная память о травматических событиях передается между поколениями, формируя личные рассказы респондентов. Эта перспектива помогла выявить, что индивидуальные высказывания не сводятся лишь к биографическим

свидетельствам, но в значительной мере встроены в коллективные структуры памяти и культурные сценарии переживания прошлого.

Эмпирическую базу исследования составляют качественные данные: глубинные интервью и дневниковые записи, собранные по итогам включенного наблюдения за русскоязычным сообществом мигрантов в тбилисской кофейне на улице Базалети. Сбор материала велся на протяжении 2 лет, начиная с марта-апреля 2022 г. и заканчивая апрелем 2024 г. Всего было проведено 27 глубинных интервью, из которых 18 – с русскоязычными мигрантами и 9 – с местными жителями, а именно – гражданами Грузии и жителями г. Тбилиси. Первая группа информантов, включающая в себя мигрантов – граждан России различного возраста. В большинстве своем данную группу представляют семейные пары, переехавшие из крупных городов России – Москвы и Санкт-Петербурга. Вторая группа информантов, состоящая из местных жителей – грузин, армян и представителей других народов Закавказья, делится между собой на представителей местных жителей, родившихся в СССР (от 55 до 60 лет) и жителей, родившихся в постсоветском пространстве (от 25 до 36 лет).

Это место было выбрано потому, что здесь сложилось сообщество русскоязычных посетителей, ставших постоянцами, приходящими, как они ее называют, в «*нашу кофейню*» за вкусным кофе и общением с близкими по духу – представителями славянской, родной культуры.

Владелец кофейни – этнический грузин, родившийся и выросший в Москве. Мигранты увидели в нем своего, тогда как местное сообщество восприняло его в качестве чужака, ведь грузинская идентичность, подобно итальянской, характеризуется не только вертикальной иерархией, но и локусом взросления (*Бахматова* 2018). Так, городское пространство оказалось недружелюбным из-за политических настроений: в силу недавних на тот момент событий часто случалось, что жители Тбилиси, при попытке с ними заговорить на английском или русском языках, достаточно резко реагировали на мигрантов, а порой и вовсе выкрикивали вслед им просьбы «уехать скорее домой», тогда как стены города пестрили грубыми надписями, объясняющими, почему представителям русского пространства здесь не рады. Именно поэтому мигранты искали нейтральное место для встреч, где

могли чувствовать себя уютно и безопасно. Таким местом стала описанная выше кофейня, выбранная мигрантами благодаря ее территориальной близости к их новому дому и тому, что здесь можно было свободно говорить по-русски, в отличие от других мест в Тбилиси, где это было затруднительно и встречало сильную агрессию со стороны местного населения.

*«Я приехала в квартиру, которую мы сняли, и у [друзей] было, конечно, очень паническое состояние. Они вот так вот все лежали. Еще погода была ужасная, шел снег. Да, они прям очень впечатлились, что везде написано “F\*ck Russians”, “F\*ck Russians”, что в такси играет украинский гимн. <...> ... и еще самое смешное, что, когда мы садились в машину и играл украинский гимн, некоторые таксисты делали погромче» (ПМА-3, Тбилиси, 2024).*

Кофейня, описанная выше, стала неким кризисным центром для ряда русскоязычных мигрантов, испытавших при переезде культурный шок.

В нарративах мигрантов получилось выделить ключевые поворотные точки – описания первых впечатлений о Тбилиси и историй жизни в городе. Первые дни после приезда были посвящены бытовым вопросам: оформлению карт, обмену денег, поиску магазинов. Уже на этом этапе вчерашние москвичи и петербуржцы, привыкшие к столичному комфорту – быстрым доставкам, широкому выбору продуктов и центральному отоплению – столкнулись с отсутствием привычных для них вещей и услуг. Вопрос бытового комфорта прослеживается в нарративе всех информантов, переехавших из столичных городов России (а таких большинство). Вот пример истории моей информантки, которая, вспоминая свой первый день в эмиграции, удивлялась, что в обычных продуктовых магазинах Тбилиси фактически нельзя найти индейку: *«Я помню, как мы переехали в Сабуртало. То есть, когда мы были туристами, когда ездили сюда, мы даже не знали, что есть такой район Сабуртало. Потому что мы ходили в центре, а тут мы приехали в этот Сабуртало, где-то на высоте, валит снег, отопления нет, там холодно. И мы, типа, такие, не понимаем, что происходит. Мы еще с собакой, маленьким ребенком, и собака у нас была тогда в натуральном питании, и она ела индейку. И я говорю Д., Д., иди в магазин, купи индейку. И Д. пошел, и его не было там*

*полтора часа. У нас еще не было симок, чтобы связаться друг с другом. То есть, он просто ходил без связи по району. Его там нет уже куча времени, собака голодная, не понимает, что происходит. Он приходит такой, а индейки нигде нет. Ну, вроде бы мелочь, но это уже минус 10 очков комфорта, потому что ты не можешь собаку накормить» (ПМА-3, Тбилиси, 2024); «...сейчас я замечаю, что много скучаю по котам, которые там остались, по доставке озонов...». (ПМА-6, Тбилиси, 2024)*

Это подтолкнуло мигрантов начать встраиваться в пространство и параллельно выстраивать отношения с местным населением. По оценкам Forbes Грузия оказалась на первом месте по числу открытых гражданами России бизнесов: по подсчетам аналитиков, только в 2023 г. было зарегистрировано около 13 000 юридических лиц (Грузия лидирует... 2023). Вследствие этого встречались случаи, когда в некоторых кафе центра Тбилиси обслуживающий персонал оказывался полностью русскоязычным, и грузинские посетители вынуждены были обращаться к официантам на английском, так как сами официанты не владели грузинским языком.

Сильный стресс, связанный с потерей чувства комфорта на бытовом и чувственном уровнях, как я показала выше, сильно повлиял на недавно прибывших мигрантов. В конечном счете нарратив вокруг материальных ценностей и привычного режима потребления стал одним из ключевых: обустройство жилья, поиск необходимых вещей и адаптация к новой инфраструктуре. Эмоциональная связь с домом также играет важную роль – некоторые восполняли нехватку привычного ухода за домашними питомцами, заботясь о животных на улицах. Технологические потребности включали адаптацию к местным сервисам и поиск удобных способов взаимодействия с городом. В отличие от Москвы и Санкт-Петербурга, где существуют платформы, позволяющие заказать в режиме онлайн практически все, в Тбилиси на момент приезда мигрантов подобных универсальных сервисов не было. При этом ассортимент в магазинах был ограниченным, нужные товары приходилось искать в разных точках города, что заставляло новоприбывших выходить из дома, тогда как ранее многие привыкли решать большинство бытовых задач удаленно. В итоге для восполнения нехватки сервисов представители русскоязычного пространства

стали объединяться в крупные чаты (до 60 тыс. участников), которые взяли на себя роль бытовых навигаторов для мигрантов, помогая узнать, где купить различные вещи (детская ванночка, другие бытовые товары, продукты и пр.). Эти практики не только решали утилитарные задачи, но и создавали для мигрантов ощущение «своей среды», помогая воспроизводить знакомую модель потребления. Такие чаты выступили не только инструментом адаптации, но и способом поддержания ощущения комфорта, который обеспечивался прежними нормами потребления: *«Хорошо, что кто-то очень умный додумался вот эти вот чаты создать. Мы хотя бы смогли найти, где банально курицу купить. ...оказалось, что в Тбилиси есть отдельные магазины, где продают курицу, потому что в супермаркетах ее вообще не было»* (ПМА-11, Тбилиси, 2024).

На данный момент мигрантское сообщество находится в стадии распада (или же трансформации): кто-то уехал в Европу, кто-то вернулся в Россию, а кто-то остался в Тбилиси, найдя там свое русскоязычное профессиональное сообщество. Вот как описывает информант из Украины сложившуюся ситуацию, с оттоком русскоязычных мигрантов из Грузии:

*«– Клиентов [русскоязычных] вообще нет. Раньше все по сарафанке приходили, а сейчас максимум по 2-3 человека в день. Уехали все. Кто-куда.*

*– А новые не приезжают?*

*– Да не, не приезжают.*

*– А куда уехали-то?*

*– Да кто в Европу, дальше, кто в Россию вернулся. Цены же не снижаются, ни на квартиру, ни на жилье. Вон, у меня друзья в Германию в сентябре уезжают, другие уже в Россию уехали...»* (ПМА-1, Тбилиси, 2024).

Полученные данные показывают, что русскоязычные мигранты в Тбилиси чаще всего сталкивались с проблемами бытовой адаптации, а также с культурными и символическими барьерами, возникавшими в новых социальных взаимодействиях. Дополнительное напряжение было связано с ограниченностью инфраструктуры и отсутствием привычных сервисов, что приводило к формированию особых локальных практик и собственных адаптационных механизмов для преодоления подобных сложностей, тем самым влияя на город и меняя его. Так, информанты

объединялись в городские чаты, формировали собственные коммуникативные пространства.

Цикл жизни мигрантского сообщества в Грузии можно условно разделить на несколько этапов. Первый этап (весна–лето 2022 г.) характеризовался кризисом адаптации и культурным шоком. Второй этап (вторая половина 2022 – 2023 г.) ознаменовался процессами уплотнения сообщества: возникновением устойчивых форм коммуникации, ростом числа русскоязычных заведений и бизнесов, а также попытками интеграции в городское пространство. Настоящий этап (2024–2025 гг.) можно определить, как стадию трансформации и частичного распада сообщества: часть мигрантов вернулась в Россию или уехала в Европу, часть закрепилась в Тбилиси, формируя сети отношений через малые устойчивые группы. Таким образом, мигрантское сообщество в Тбилиси сегодня находится в переходной фазе: от массовой волны и интенсивного формирования культурной среды к более избирательным формам адаптации и интеграции.

### *Источники и литература*

1. *Бахматова М.Н.* Изучение проблем нациогенеза и национальной идентичности в Италии // Революции светские, религиозные, научные. Динамика гуманитарного дискурса. Памяти д.и.н., профессора Геннадия Евгеньевича Маркова. Труды исторического факультета. Исторические исследования. Т. 77. СПб.: Алетейя, 2018. С. 93–103.
2. *Брубейкер Р.* Этничность без групп /пер. с англ. И. Борисовой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 408 с.
3. Грузия лидирует среди стран, где россияне открывали бизнес в 2023 году. // forbes.ru. URL: <https://www.forbes.ru/biznes/504459-gruzia-lidiruet-sredi-stran-gde-rossiane-otkryvali-biznes-v-2023-godu> (дата обращения: 11.05.2024).
4. *Йоргенсен М.В., Филлипс Л.Дж.* Дискурс-анализ. Теория и метод / пер. с англ. 2-3 изд., испр. Харьков: «Гуманитарный Центр», 2008. 352 стр.
5. ПМА-1, Тбилиси, 2024.
6. ПМА-10, Тбилиси, 2024.
7. ПМА-11, Тбилиси, 2024.
8. ПМА-13, Тбилиси, 2024.

9. ПМА-16, Тбилиси, 2024.
10. ПМА-3, Тбилиси, 2024.
11. ПМА-6, Тбилиси, 2024.
12. Таможня Грузии перешла на особый режим работы. // РБК. 26.09.2022. URL: <https://www.rbc.ru/politics/26/09/2022/633194ca9a7947da23ffbf15> (дата обращения: 14.02.2025 г.).
13. *Хири М.* Поколение постпамяти: письмо и визуальная культура после Холокоста / пер. с англ. Н. Эппле. М.: Новое изд-во, 2021. 425 с.
14. *Шнирельман В.А.* Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М., 2003. 592 с.
15. საქართველოს სახელმწიფო საზღვარზე გადაადგილებული პირებისა და ტრანსპორტის სტატისტიკური მონაცემები (2022 წელი) (О перемещении лиц через государственную границу и передаче статистических данных (2022 г.)) / საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტრო (Министерство внутренних дел Грузии) URL: <https://info.police.ge/uploads/64380829b84bf.pptx> (дата обращения: 05.03.2025 г.).

*Нугаева Алеся Ренатовна*

## **СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ГОРОДСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ, НА ПРИМЕРЕ ГОРОДА АЛМАТЫ**

**Аннотация:** В статье рассматривается феномен городской идентичности Алматы в контексте постсоветских трансформаций и глобализационных процессов. Проблема заключается в том, что идентичность горожан формируется на пересечении исторического наследия, урбанистических изменений и социокультурных практик. Цель исследования – выявить структуру и ключевые элементы городской идентичности, а также показать, как они отражаются в восприятии жителей и их повседневности. Методология включает глубинные интервью, наблюдение, анализ документов и кейс-стади. Результаты показывают, что городская идентичность складывается вокруг природных символов (горы, яблоня-апорт), архитектуры, экологических вызовов и особой атмосферы, отмечаемой жителями. Она носит многослойный характер: сохраняет элементы советского и досоветского прошлого и одновременно формируется в новых культурных и урбанистических условиях. Статья завершается выводом о важности сравнительных исследований городов Центральной Азии для лучшего понимания процессов самоидентификации и городской солидарности.

**Ключевые слова:** городская идентичность, восприятие города, чувство места, городская солидарность

*Nugayeva Alessya Renatovna*

## **SOCIOCULTURAL ASPECTS OF URBAN IDENTITY IN CENTRAL ASIA, USING THE EXAMPLE OF THE ALMATY CITY**

**Abstract:** This article examines the phenomenon of urban identity in Almaty within the context of post-Soviet transformations and globalization. The key problem lies in the fact that urban identity is shaped at the intersection of historical heritage, urban change, and sociocultural practices. The study aims to identify the structure and main components of urban identity and to explore how they are

reflected in residents' perceptions and everyday practices. The methodology combines in-depth interviews, participant observation, document analysis, and case studies. Findings reveal that Almaty's identity is formed around natural symbols (the mountains, the Aport apple), architecture, ecological challenges, and the city's unique atmosphere. Urban identity is shown to be multilayered: it preserves elements of the Soviet and pre-Soviet past while simultaneously emerging in new cultural and urban contexts. The article concludes with the importance of comparative studies of Central Asian cities to better understand processes of self-identification and urban solidarity.

**Keywords:** urban identity, perception of the city, sense of place, urban solidarity

Выбранная тема исследования представляет интерес как в кросс-дисциплинарном научном сообществе, так и в прикладном значении. Это направление – изучение городской идентичности – разрабатывалось и продолжает активно развиваться во многих общественных дисциплинах, таких как психология, антропология, социология, политология.

В прикладном аспекте вопросы городской идентичности находят применение в архитектуре, градостроительстве, городском дизайне, особенно в интеграции этих аспектов при разработке дизайн-кодов городов и отдельных районов.

Идентичность, связанная с территориальными аспектами, на протяжении длительного времени остается актуальной и входит в число наиболее значимых аспектов идентичности для жителей, в том числе Казахстана. Ежегодный опрос населения (N=1100) показывает, что с 2010 г. общегражданская идентичность уступает лидерство локальным идентичностям, связанным с проживанием в городе, селе или другом населенном пункте. «Три замера – 2014, 2017 и 2022 гг., а также замер 2023 г. среди горожан (71%) подтвердили приоритет этого направления идентификации» (Илеуова 2023: 15).

Если более пристально рассматривать исследования городской идентичности, то можно увидеть обширный корпус практико-ориентированных работ, основанных на феноменологическом подходе и направленных на выявление и описание идентичности отдельных городов.

Большое внимание вопросам идентичности в Центрально-Азиатском регионе уделяется также со стороны международных организаций. Об этом свидетельствуют регулярные конференции и сборники, посвященные вопросам этнической и гражданской идентичности в регионе, влиянию деколониального дискурса на идентичность, основным трендам, поиску идентичности за пределами национального – на региональном уровне. В концептуальном измерении тема рассматривается в контексте исследований памяти, наследия, *place identity*, *genius loci* и других направлений.

Данная работа стремится занять свое место среди прикладных исследований, фокусируясь на городской идентичности городов Центральной Азии на примере Алматы. В то же время она разрабатывает концептуальную модель структурных элементов городской идентичности, опираясь на анализ полученного материала.

Городская идентичность ставит перед нами задачу раскрыть термины «город» и «идентичность» в их историческом научном развитии и осмыслении, а также рассмотреть структуру идентичности и ее содержание. Здесь, помимо верхнеуровневых концепций, важно затронуть корпус прикладных эмпирических исследований. Междисциплинарный характер термина и специфика полученных данных в ходе исследования расширяют и делают пронизываемыми дисциплинарные границы, что отражается в представленных ниже источниках.

Городская идентичность является аспектом социальной идентичности, интерес к разработке которой возник в социальной психологии. Здесь важно отметить вклад Г. Тэджфела и Дж. Тёрнера (*Tajfel, Turner 2004*). Ученые показали множественность социальных идентичностей человека и возможность одновременной принадлежности к разным группам, отождествление себя с их представителями: «Я – алматинец», «Я – активист», «Я – сосед» и т.д. Э. Эриксон в свою очередь развил концепцию «ин-групп» и «аут-групп» (*Эриксон 1996: 52*), показав, что есть группы, с которыми индивид себя отождествляет, и группы, с которыми нет.

В исследовании городской идентичности существует множество подходов: каждая школа, группа ученых или направление берут интересующую их часть и рассматривают ее через призму своей дисциплины. Чтобы говорить об этом феномене, важно выходить за

пределы одной науки и принимать кросс-дисциплинарный подход. В противном случае исследования будут посвящены «проблемам города, а не самому городу» (Leven 1968: 108). Д. Харви предостерегает от использования города «как лаборатории, в которой тестируют свои предположения и теории» (Харви 2019: 25) и предлагает совместить «социологическое» и «географическое воображение», ведя дискурс о городе и городской идентичности.

В социологии важный вклад в развитие концепции социальной идентичности, в том числе территориального аспекта, внес Ф. Тённис. В своей теории он раскрыл понятия «общность» (Gemeinschaft) и «общество» (Gesellschaft), показывая также дихотомию города и села. Органическая связь – это суть общности, «общество же – это публичность, мир» (Тённис 2002: 10). Таким образом, городская идентичность человека связана с обществом. В городе, по мнению Ф. Тённиса, возникают узы, основанные на общем образе мыслей, труде, профессиях, искусстве. Такое единение «с наибольшей вероятностью может происходить в городе» (Тённис 2002: 26).

В практическом подходе к разработке концепции городской идентичности преуспели и внесли значительный вклад представители Чикагской школы социологии. Проводя многочисленные исследования в американских городах начала XX в., основатели и представители школы обращали внимание на идентичность маргинальных городских сообществ, мигрантов, представителей различных этнических групп, а также на социальные и экономические проблемы, которые порождает жизнь в городе.

У. Томас и Ф. Знанецки (Thomas, Znaniecki 1958) посвятили свои работы вопросам миграции, ассимиляции и идентификации в разных условиях и городах на примере польских мигрантов в США, применяя антропологический и этнографический подход, используя письма мигрантов из Польши. Р. Парк в своих работах рассматривал вопросы городской планировки и ее связи с социальной организацией, феномен городского соседства, мобильность и городское сообщество в целом. Он также показал мозаичность и переходность идентичности индивида в городе благодаря мобильности, сегрегации и дистанциям: «это усложняет социальные связи и создает новые расходящиеся социальные типы»

(Парк 2011: 51). П. Бурдье раскрывает идентичность через понятие «габитус», который формируется под воздействием социальной среды, показывая взаимодействие и влияние социальной и физической среды: «место – «*topos*» может быть определено как то, где находится агент, как «локализация», ранг. Социальное же пространство сложно, проявляется в разнообразных контекстах по отношению к «обитаемому пространству» (Бурдье 2017: 49).

Вопросы того, как индивид формирует идентичность и как она формируется извне, а также ее связь с властью и свободой, рассматривает З. Бауман. Жить в городе – значит жить в условиях рыночной экономики. При таком подходе идентичность формируется извне предлагаемыми и продаваемыми комбинациями – набором различных идентичностей. В городе «идентичности – это не дефицитный товар. Сверхизобилие снижает его ценность» (Бауман 2021: 121). Бауман в антиутопическом ключе показывает, как рынок продает горожанину идентичность.

Архитектор Пабло Сендра и социолог Ричард Сеннет рассматривают связь идентичности жителей с организацией пространства, их взаимное влияние и проектирование городских территорий, осознанно создавая в них «беспорядок» для поддержания гетерогенности городской среды, а значит и возможностей для человеческой реализации, и социализации. «Жизнь в городе, его сложность и неопределенность – необходимый элемент для развития взрослой зрелой идентичности» (Сендра, Сеннет 2022: 74).

Качественную систематизацию теоретических и прикладных исследований в этнографическом и антропологическом поле, связанных с идентичностью, городской средой и культурой, осуществила Сета Лоу. Ученая показала, как социальные и культурные процессы отражаются в пространственной связи, разделив их на категории: социальное конструирование, социальное производство, язык и дискурс, эмоции, аффект и пространство. Отдельно она развивает концепцию транслокального пространства и транслокальности, которые, по мнению автора, «способны выражать преемственность социальной и культурной идентичности, ощущение личной власти, расширение публичной сферы – и способствовать этому» (Лоу 2024: 344).

Вопросы территориальной и городской идентичности находятся в фокусе внимания многих современных ученых и исследователей. Важно, что отмечается комплексность этого явления и, в связи с этим, сложность его целостного исследования: «Создать подлинную идентичность места в эпоху расслоения пространства и информации, где должна быть активна каждая зона, – довольно сложная задача» (Анисимов, Киреев 2021).

Исследование и конструирование понятия городской идентичности и самоидентификации предполагало обращение к методу анализа и выведения понятий. В рамках исследования, в соответствии с поставленными задачами, были проведены глубинные интервью с представителями локальных городских сообществ Алматы. Метод «Кейс-стади» использован для рассмотрения конкретных случаев, локализованных в Алматы и связанных тематически с выявленными компонентами городской идентичности. Ключевой практический метод исследования – интервью. Тип интервью был выбран как полуструктурированное, глубинное и очное. По методологическому подходу оно близко к этнографическому интервью. Выборочная совокупность информантов составила 60 человек.

В качестве методов анализа были выбраны тематический анализ, контент-анализ и анализ тональности. Было проведено сопоставление и сравнительный анализ нарративов информантов по теме городской идентичности с практиками, реализуемыми активным городским сообществом в городской среде по каждому из выявленных тематических направлений. Таким образом, мы получаем срез городской идентичности в разрезе трех уровней: городская триангуляция «сообщество – бизнес/НПО – администрация».

Обоснование выборки исследования и проведения глубинных интервью, входящих в эмпирический блок:

- Проживание на территории города Алматы;
- Языковой критерий: сформированы 2 группы по языковому принципу – русскоязычные и казахоязычные;
- Длительность проживания в городе и выделенных районах исследования – не менее 2 лет;
- Возраст участников – от 18 до 70 лет.

География исследования: город Алматы; время проведения – 2024 г.

Раскрывая темы, содержащиеся в восприятии и транслировании городской идентичности горожан, мы охватили несколько эпох развития Алматы и, следуя за ответами респондентов, перемещались в разрезе 170 лет истории города. Этот период поделен на 4 части: Верненский, КазССР 1930–1960-х годов, КазССР 1960–1980-х годов и современность. Справедливо будет сказать, что современный период также можно разделить минимум на два этапа – перестройку и «нулевые». Однако в речи, воспоминаниях и восприятии участников исследования это деление не было четко обозначено, поэтому мы опустим его, лишь отметив понимание его существования.

История города Верного начинается в 1854–1855 гг. На месте уже существовавшего поселения было создано укрепление, Большая и Малые станицы, а также Татарская слобода. С 1867 г. укрепление получает название «город Верный». В 1887 г. произошло разрушительное землетрясение, после которого была разработана система учета сейсмичности при застройке города и организованы сейсмическая и метеорологическая станции под руководством архитектора А.П. Зенкова. В строительстве стало отдаваться предпочтение деревянным сооружениям как более устойчивым. Так, в 1904–1907 гг. был возведен Вознесенский кафедральный собор из тянь-шаньской ели, устоявший в ходе еще одного разрушительного землетрясения 1910 г.

В 1921 г. город Верный был переименован и получил название Алма-Ата, что дословно на казахском языке означает «дедушка яблок». В 1929 г. Алма-Ата стала столицей КазССР. В этот период город активно застраивался и рос, а ключевым архитектурным стилем, отраженным в значимых объектах, был конструктивизм. Архитектор Моисей Гинзбург (*Гинзбург* 1924) проектировал новый центр Алма-Аты. Позднее эпоха конструктивизма сменилась постконструктивизмом, или так называемой «сталинской архитектурой».

«Архитектура 1960-х – середины 1980-х годов в стилистическом отношении представляет собой локальную ветвь послевоенного модернизма, в котором можно усмотреть как признаки брутализма, так и некоторые черты постмодернизма» (*Ордабаев*

1998: 79). В этот период было создано множество архитектурных шедевров, многие из которых сохранились и сегодня, став неотъемлемой частью визуальной идентичности Алматы. Например: гостиница «Казахстан» (1977 г., Юрий Ратушный, Лев Ухоботов, Аркадий Деев), высокогорный каток «Медео» (1972 г., Владимир Кацев, Арыстан Кайнарбаев), Дворец школьников (1983 г., Владимир Ким, Толеген Абильда и др.), Дворец Республики (1970 г., Владимир Ким, Юрий Ратушный, Владимир Алле, Николай Рипинский, Лев Ухоботов и др.) и др. (*Броновицкая, Малинин 2018*).

Современную жизнь города можно разделить на несколько этапов – период перестройки и 2000-е годы. Это два разных социально-экономических и политических поля.

Когда речь идет о градостроительстве, архитектуре, внешнем облике города и его материальном наследии, в условиях рыночной экономики процесс согласования не всегда проходит с учетом всех необходимых этапов – как официальных, так и социально-культурных, включая идентичность места и жителей.

Генеральный план развития был принят в 2024 г. (Постановление Правительства Республики Казахстан от 3 мая 2023 г. № 349). До этого крупнейший город Казахстана существовал без него 10 лет. Мастер-план и разбивка города на удобные для человека (15-минутные) районы все еще находятся в процессе разработки.

Среди ключевых тем, раскрывающихся в содержании речи респондентов и отражающих восприятие и транслируемую идентичность жителей Алматы, можно выделить следующие: природа, ландшафт, архитектура, проблемы, люди (Рис. 1).

Жители Алматы, рассуждая об идентичности города, его ключевых особенностях и уникальности, отмечают: культуру, молодежь, особенности инфраструктуры и планировочной структуры, экономические составляющие. Кроме того, звучат высказывания, связанные с патриотическими чувствами, родиной и городскими символами, например, гербом.

Отдельной группой выделяется особая атмосфера города. Интервьюируемым жителям сложно описать ее словами: они называют ее просто «особенной атмосферой», часто сопровождая это жестом или кивком, понятным всем. В молодежном жаргоне это звучит как «алматинский вайб».

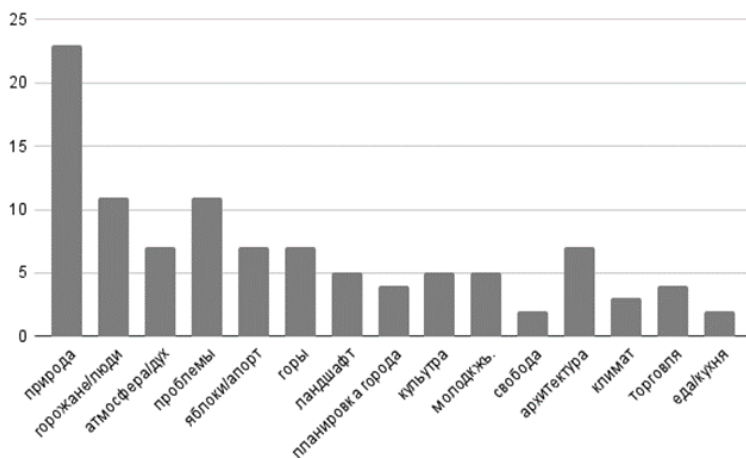


Рисунок 1. Элементы городской идентичности

В восприятии атмосферы города звучат и выражения, связанные с понятием свободы. Здесь можно провести параллель с классическим описанием средневекового города у М. Вебера: «перехода из несвободного состояния в свободное» (Вебер 2017). Особенность Алматы проявляется не только в идентичности города как места, но и в идентичности его жителей – в их душевности, расслабленности, тепле, а также в «движняковости» и деловитости. Особое внимание уделяется молодежи как ключевой особенности города. Алматы – это город молодежи: по данным Бюро национальной статистики, в 2024 г. здесь проживает 695 625 человек в возрасте от 18 до 35 лет.

Среди самых часто упоминаемых объектов, как в целом, так и в каждой тематической категории, лидируют яблоки и горы – символы, прочно ассоциируемые с Алматы. Яблоки упоминаются как в общем смысле, так и в конкретном – знаменитый сорт апорт, характерный именно для Алматы.

Для получения более объемного представления далее будут рассмотрены содержание, особенности и структура основных тем, затрагиваемых в интервью информантов, а также сопоставлены с кейсами, реализуемыми гражданскими организациями и материалами официальных городских источников (акимата, СМИ).

**Архитектура:** в архитектуре важно отметить разделение объектов по эпохам: досоветский, советский периоды и современность. В восприятии опрошенных горожан чаще всего упоминаются здания, ансамбли, архитектурные доминанты, МАФы (например, фонтаны), а также памятники и скульптуры. Большинство этих объектов относится к периоду КазССР, который делится на два этапа – 1930–1950-е и 1950–1970-е годы. Единично упоминаются здания досоветской (Верненской) эпохи.

*«С нашей улицы, тоже архитектура, потому что я живу в доме, который был построен 46–47 году. Это архитектурная ценность. Дома, построенные бывшими пленными японцами. Вот если вы тоже пройдете по улице Байтурсынова, Жибек-Жолы таких домов очень много еще сохранилось. Для них характерна такая архитектура. Да, то есть это невысокие дома, трехэтажный, 4-этажные» (ПМА: Калтаева).*

*«Стадион, спорткомплекс каток Медео. Три символа трех эпох так сказать исторических архитектурных зданий – главный объект верненского наследия Вознесенского собор и два главных объекта советского наследия, раннего – оперный театр и позднего – гостиница Казахстан. 60 и 70-е. Атакент, арка Атакента, выставки ВДНХ, когда-то это были четыре вот этих вот бочонка с буквами. Центральный стадион. Музей искусств Кастеева» (ПМА: Кагаров).*

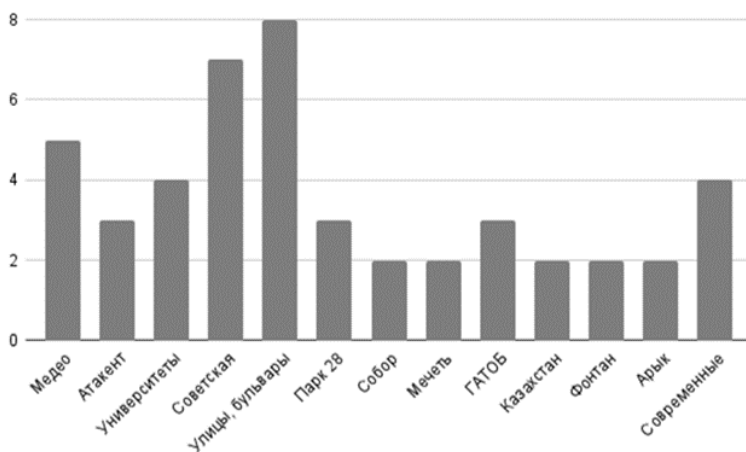
Городская идентичность жителей и гражданское самосознание тесно переплетаются. Рассмотрим кейс 2016 года, который является значимым для обозначенной темы и ярким примером для города Алматы – снос здания «на Мира–Кирова».

В 2015 г. в Алматы произошел громкий, резонансный случай, связанный со сносом исторических зданий и изменением архитектурного облика города. Администрацией было принято решение о сносе архитектурного объекта в центре Алматы – здания бывшего Госплана Казахской ССР. Оно стояло на улице Богенбай батыра (бывшей Кирова) между улицами Желтоксан (Мира). Построено в 1954 г. по проекту архитекторов В. Крошина и В. Косова. Это здание представляло историческую ценность и находилось в центре, в «сердце» города.

Это решение повлекло за собой волну городского протеста: активные горожане начали проводить митинги, флешмобы, собирать петиции, устраивать сидячие забастовки и использовать другие способы привлечь внимание к общей проблеме, а также конкретно к этому зданию.

Здание спасти не удалось: его снесли, и на его месте возвели новое. Но этот кейс повысил уровень солидаризации в городском сообществе вокруг темы городской идентичности с точки зрения архитектурного облика и ландшафта.

Одна за другой начали возникать новые гражданские инициативы и активироваться уже существующие сообщества. Вокруг темы архитектуры, идентичности города, диалога между городскими стейкхолдерами и городской адвокатики появились инициативы и фонды «Urban Forum Алматы», «АрхКод Алматы», выросло сообщество «Защитим Алматы» и другие.



*Рисунок 2.* Содержание архитектурного компонента городской идентичности

Всего было упомянуто 13 видов объектов, из них 4 обобщенных названия явления, относящегося в городской архитектуре, инфраструктуре, характерной для городов ЦА – арыки, фонтаны, тенистые аллеи, бульвары, улицы – 8 упоминаний, а также университеты. 7 объектов Советской архитектуры. Одно обобщенное

название – что ценность представляют в целом объекты советской архитектуры – 7 упоминаний. Одно здание Верненской эпохи – Вознесенский Собор упоминается дважды. Обобщенное упоминание современной архитектуры, сооружений – 4 упоминания, объединенные в один пункт.

**Проблемы:** что немаловажно, когда жители Алматы говорят о городе и связанных с ним образах, часто возникает тема проблем. Прежде всего это экология, транспорт и высокая плотность населения – «густонаселенность, толпа». Среди экологических проблем на первое место выходят вопросы качества воздуха, которые в речи горожан передаются по-разному: от указания на видимый смог до ассоциаций с угрозой здоровью – «мы здесь задыхаемся», «город нас убивает». Также упоминаются проблемы мусора, городского освещения и неэстетичного, не соответствующего статусу культурной столицы оформления.

Хотим привести примеры наиболее емких и образных высказываний респондентов о воздухе: *«Виктор Цой – это Алматы, если песня – “Перемен требуют наши сердца”*. *Проблемы общественного транспорта. Мусор. Освещение. Воздух. И вот... перемен очень хочется»* (ПМА: Фрост). *«Уютный рай, деревья, горы, чистая вода, культура. Но плохая экология, проблемы транспорта, бездомные животные»* (ПМА: Свиридов).

В 2020 г. ОФ Gorozhanym, занимающийся в Алматы вопросами вовлечения городских сообществ в диалог, городскими исследованиями и модерацией, провел исследование мнений горожан относительно актуальных городских проблем. По результатам опроса 27% респондентов считают наиболее острой проблемой экологическое состояние. Второй по значимости проблемой назван уровень безопасности (16%), а третьей – транспортные трудности (пробки, общественный транспорт) – 14% (*Нугаева, Беймишева 2020*).

Важное место в городской идентичности Алматы занимает проблема загрязнения воздуха, что можно проследить через кейсы солидаризации городского сообщества – деятельность фондов, общественных и активистских организаций. Так, активист Павел Александров собрал датчики для измерения загрязнения воздуха и создал сайт для мониторинга с онлайн-отображе-

нием чистоты воздуха в городе. К этому движению стали присоединяться другие добровольцы: устанавливали датчики у себя и загружали данные в единую базу. Сайт *airkaz.org* работает с 2017 г. Кроме того, появились и другие инициативы, связанные с экологией, прежде всего с проблемой воздуха. В 2016 г. при администрации города был создан консультативно-совещательный орган – межведомственный совет по вопросам экологии. Позднее к солидаризации подключились и бизнесмены: в 2020 г. был основан фонд *AirVision.kz*.

Природа, яблоки: еще одним важным компонентом, связанным с самоидентификацией горожан Алматы, является тема природы – как отдельных явлений, так и природы в целом, которая играет значимую роль для городской идентичности. Внутри этой темы чаще всего упоминаются горы. Это объясняется географической близостью, включенностью горного рельефа в административное деление города, а также общей связностью города и гор через общественный транспорт, инфраструктуру и архитектурную застройку.

Отдельно выделяется категория «яблоки, яблони», в которой фигурируют упоминания садов и апорта как особого сорта яблок. Яблоня для Алматы действительно является важным элементом городской идентичности. Можно проследить, как за столетие предметно выраженный элемент перешел в символический и культурный капитал.

В 1865 г. Иван Редько завез в Алматы (Верный) сорт апорт, скрестив его с локальной дикой яблоней Сиверса. Симбиоз этих двух сортов стал основой легендарного и известного во всем мире «Алма-Атинского апорта». К 1970 г. яблоневые сады Алма-тинской области насчитывали более 3,5 млн деревьев. Это было значимым явлением в аграрной, экономической, природной, ландшафтной и научной сферах жизни города.

По данным ученых, к переписи 1984 г. осталось всего 1 418 988 деревьев, то есть их количество сократилось более чем в два раза. «На сегодня, по нашим рекогносцировочным подсчетам, их число не превышает 150–200 тысяч», – отмечал М.М. Исин, заместитель генерального директора ТОО «Казахский НИИ защиты и карантина растений» в составе АО «КазАгроИнновация» (Брусиловская 2006).

Таким образом, значение апорта и яблонь для города существенно снизилось: нет прежней экономической активности, и город больше не окружен садами, как 50 лет назад. Тем не менее алматинцы продолжают связывать яблоню и апорт с городом и собственной идентичностью как горожан.

Мы можем проследить явление перехода из физического и экономического капитала в символический и культурный.

Яблоня продолжает оставаться на гербе города. По данным Центра статистики, в Алматинской области зарегистрировано 105 предприятий, чьи названия связаны с яблоней и апортом (Бюро Национальной статистики Агентства по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан). Кроме того, в Алматы зарегистрировано 2 ТРЦ с названием Апорт, улица в Медеуском районе, 2 минимаркета (по данным 2gis.kz/almaty).

*«Был город-сад стал город-гараж ешь несъедобный воздух руками пятью пальцами его ешь (Здесь съедобен только верхний этаж гор, но туда когда еще попадешь) мордор-наш жидкость для нитья обоих полов – хит продаж местности без особых примет велосипед катит по тонкой полоске бетона полной луж»* (ПМА: Фалькова). *«Город: Апорт, горы, Медео, комфорт, любимый город. Улица: Несмотря ни на что близость гор, атмосфера современного центра, где больше деловых людей, молодежи»* (ПМА: Абдыкалыкова).

Если рассматривать кейс гражданской активности и процесса солидаризации городского сообщества, вокруг темы природы и яблонь, особого внимания заслуживает случай 2024 г. Надзорный орган подал иск в экономический суд Алматы с требованием признать недействительным право собственности ассоциации, занимающейся садоводством. В ответ садоводы собирали подписи под петицией за сохранение садов и направляли обращения президенту, чтобы отстоять возможность и дальше выращивать апортовые сады. Дело получило широкий общественный резонанс и находится в процессе рассмотрения.

**Заключение:** в своей работе мы ставили задачу раскрыть структуру, из которой состоит городская идентичность алматинцев, а также ее содержание, то есть сфокусироваться как на общих положениях, так и на частных феноменах данной концепции.

Мы сопоставляли как воспринимаемые компоненты, так и события, возникающие из совместного социального опыта городского сообщества. В исследовании показаны ключевые элементы, из которых складывается структура городской идентичности в восприятии и транслируемая в речи и опыте. Это: природа (горы, яблоки), архитектура, проблемы города, его особый дух, люди (особенно молодежь).

С точки зрения содержания каждого из ключевых компонентов важно было отметить временную перспективу как связующее звено, которое проявляется независимо от темы. Это связь советского прошлого, настоящего и досоветского периода, связанного с традиционной и этнической идентичностью. Наиболее ярко это выражено в темах, связанных с архитектурой, материальным наследием города и яблоками – как символическим наследием советского и досоветского времени.

Содержание и феноменологические данные свидетельствуют о переходном характере идентичности, ее слоистости и неоднородности. С одной стороны, это естественное состояние для растущего города Казахстана, ключевого для Центральной Азии, с советским прошлым, культурным и этническим смешением, встроенным в глобальную повестку. С другой стороны, это может быть сложной историей с точки зрения интеграции и создания общего, целостного пути городского развития.

Следующим шагом в развитии этой работы мы видим исследование городской идентичности других городов Центральной Азии – Бишкека и Ташкента, как территориальных и географических соседей, так и городов с общей судьбой на протяжении последних ста лет. Кроме того, это позволит раскрыть важный компонент социальной идентичности, в том числе территориальной, отвечающей за сходство, различие и самоидентичность, а также за ин- и аут-группы в контексте других соседних и сопоставимых городов.

Также необходим обширный сравнительный анализ и сопоставление с данными практик повседневности: непосредственного контакта с физическим пространством города, а также работы с символическими проявлениями, например, через графическое уличное искусство – муралы и стрит-арт.

**Благодарности:** Выражаю признательность редакторам и рецензентам за замечания, комментарии, обратную связь в ходе работы над первоначальным вариантом статьи.

### Список источников и литературы:

1. *Анисимов Н.О., Киреев М.Н.* Идентичность и антропология горожан: в поисках смыслов // Наука. Искусство. Культура. 2021. № 1 (29). С. 154–163.
2. *Бауман З.* Свобода / Пер. с англ. Г. Дашевского. М.: Новое издательство, 2021. 204 с.
3. *Беймишева А., Нугаева А.* Чего хотят алматинцы? Исследование актуальных проблем городской среды и качества диалога администрации, сообщества жителей и НПО. Алматы: 2020. 70 с. URL: <https://gorozhanym.kz/> (дата обращения: 09.01.2025).
4. *Броновицкая А., Калинин Н.* Алма-Ата: архитектура советского модернизма. 1955–1991. М.: Garage, 2018. 352 с.
5. *Брусиловская Е.* Третья жизнь апорта // Казахстанская правда. 22.09.2006. URL: <https://vernoye-almaty.kz/aport/tretya.shtml> (дата обращения: 24.12.2024).
6. *Бурдые П.* Социология социального пространства. М.: Алетейя, 2017. 288 с. URL: [https://socioline.ru/files/5/39/sociologiya\\_socialnogo\\_prostranstva.pdf](https://socioline.ru/files/5/39/sociologiya_socialnogo_prostranstva.pdf) (дата обращения: 28.12.2024).
7. Бюро Национальной статистики Агентства по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан. Основные показатели количества субъектов в Республике Казахстан (на 1 января 2025 г.) URL: [https://stat.gov.kz/ru/industries/business-statistics/stat-org/publications/288846/?sphrase\\_id=130750](https://stat.gov.kz/ru/industries/business-statistics/stat-org/publications/288846/?sphrase_id=130750) (дата обращения: 03.01.2025).
8. *Вебер М.* Город. М.: Strelka Press, 2017. 252 с.
9. *Гинзбург М.Я.* Стиль и эпоха: Проблемы современной архитектуры. М.: Государственное издательство, 1924. 239 с.
10. *Илеуова Г.* Казахстан Динамика идентификационных процессов как индикатор состояния общества // Сборник статей международной конференции «Идентификация в странах Центральной Азии: траектории развития». Алматы, 2023. С. 12–18. URL: <https://ru.rosalux-ca.org/2023-conference-identification-ca> (дата обращения: 28.12.2024).
11. *Лоу С.* Пространственное воплощение культуры // пер. Проценко Н.М.: Новое литературное обозрение, 2024. 400 с.

12. *Ордабаев А., Ибраев Б.* Памятники архитектуры Казахстана. Алматы: DIDAR, 1998. 79 с.
13. *Парк Р.Э.* Избранные очерки М.: РАН ИНИОН, 2011. 320 с.
14. ПМА – Полевые материалы авторов. Алматы октябрь - ноябрь 2023, Алматы апрель-май 2024 г. Информанты: Т. Фрост 1987 г.р., Э. Кагаров 1966 г.р, З. Фалькова 1982 г.р., А. Свиридов 1964 г.р., Н. Калтаева 1977 г.р., Ж. Абдыкалыкова 1970 г.р.
15. Постановление Правительства Республики Казахстан от 3 мая 2023 г. о Генеральном плане города Алматы № 349. URL: <https://adilet.zan.kz/rus/docs/P2300000349/history> (дата обращения: 07.01.2025).
16. *Сендра П., Сеннет Р.* Проектировать беспорядок. Эксперименты и трансгрессии в городе. М.: Институт Гайдара, 2022. 280 с.
17. *Тённис Ф.* Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб.: Владимир Даль, 2002. 452 с. URL: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/sociologija/tjonnis\\_f\\_obshhnost\\_i\\_obshhestvo\\_osnovnye\\_ponjatija\\_chistoj\\_sociologii\\_2002/25-1-0-2520](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/sociologija/tjonnis_f_obshhnost_i_obshhestvo_osnovnye_ponjatija_chistoj_sociologii_2002/25-1-0-2520) (дата обращения: 24.12.2024).
18. *Харви Д.* Социальная справедливость и город // Пер. Герасимова Е.Ю. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 440 с.
19. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис // Identity: Youth and Crisis (англ., рус) / Э. Эриксон. М.: Прогресс, 1996. 344 с. URL: [https://www.academia.edu/37327712/Erik\\_H\\_Erikson\\_Identity\\_Youth\\_and\\_Crisis\\_1\\_1968\\_W\\_W\\_Norton\\_and\\_Company\\_1](https://www.academia.edu/37327712/Erik_H_Erikson_Identity_Youth_and_Crisis_1_1968_W_W_Norton_and_Company_1) (дата обращения: 03.01.2025).
20. *Leven C.* Towards a theory of the city // In Hemmens editor, Urban Development Models, Spetial Report 97. Washington, 1968. P. 107.
21. *Tajfel H., Turner J.C.* The Social Identity Theory of Intergroup Behavior // J. T. Jost & J. Sidanius (Eds.), Political psychology: Key readings. 2004. P. 276–293.
22. *Thomas W., Znaniecki F.* The Polish peasant in Europe and America. N.Y., 1958. 741 p. URL: <http://januszmuch.pl/wp-content/uploads/2016/05/JM-The-Polish-Peasant-PS-2019.pdf> (дата обращения: 03.01.2025).

## РАЗДЕЛ IV КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ И ПАМЯТЬ

---

*Малых Дарья Сергеевна*

### СЕЛЬСКОЕ КЛАДБИЩЕ КАК МЕСТО ПАМЯТИ (НА МАТЕРИАЛАХ ПОЛЕВЫХ ЭКСПЕДИЦИЙ В С. БЕЛОУСОВО ИРКУТСКОЙ ОБЛАСТИ)

**Аннотация:** В данной статье рассматриваются возможности применения теории «мест памяти» П. Нора к сельскому пространству на примере кладбища в с. Белоусово Качугского района Иркутской области. В качестве аналитического материала использованы этнографические описания сельского погоста и надгробных памятников, архивные документы, интервью с местными жителями, данные СМИ. В процессе работы выявлены отличительные особенности сельских коммеморативных практик: дореволюционных, советских, современных. В результате исследования было установлено, что кладбище в с. Белоусово является местом родовой и коллективной памяти, выступает как ресурс для формирования самосознания и локальной идентичности местного населения. Автор статьи также приходит к выводу, что теория «мест памяти» П. Нора работает для локальных сельских пространств лишь частично, а потому необходим поиск новых инструментов для работы с ними.

**Ключевые слова:** сельское кладбище, место памяти, социокультурное пространство, коммеморативные практики, мемориальные традиции, Верхнее Приленье

*Malykh Darya Sergeevna*

### RURAL CEMETERY AS A MEMORY SPACE (BASED ON MATERIALS FROM EXPEDITIONS IN THE BELOUSOVO VILLAGE, IRKUTSK OBLAST)

**Abstract:** In this article author examines the possibilities of applying P. Nora's theory of «memory spaces» to rural space using the example of a cemetery in the Belousovo village, Kachug Region, Irkutsk Oblast. Ethnographic descriptions of the rural churchyard and tomb-

stones, archival documents, transcripts of interviews with local residents, and media materials were used as analytical material. In the course of the work the author reveals features of rural pre-revolutionary, Soviet, modern commemorative practices. As a result, it was determined that the cemetery in the Belousovo village is a space of ancestral, collective memory and acts as a resource component for the formation of population's self-awareness, local identity. The author of the article also concluded that P. Nora's theory of "memory spaces" works for local rural spaces only partially; it is necessary to find tools for working with them.

**Keywords:** rural cemetery, memory space, socio-cultural space, commemorative practices, commemorative practices, Upper Prilenye

Данная исследовательская работа является частью коллективного проекта по воссозданию истории сельских поселений Верхнего Приленья. Этот проект выполняют преподаватели и студенты в учебной лаборатории археологии и этнографии при кафедре истории и методики Педагогического института Иркутского государственного университета. Под руководством кандидатов исторических наук Ларисы Марсовны Салаховой и Евгения Матвеевича Инешина на цифровые носители записываются устные рассказы жителей ленских деревень, ведется фиксация и описание этнографических объектов (крестьянские усадьбы, культовые постройки, церковно-приходские кладбища и др.), создается цифровая коллекция предметов быта (часть предметов также передается в музей лаборатории), материалов личных архивов местных жителей (фотографии, дневники, письма, рукописи) (*Салахова* 2018: 517).

Верхнее Приленье – территория, прилегающая к истокам реки Лены в Прибайкалье. В административном отношении она включает в себя современные Качугский и Жигаловский районы Иркутской области. Это место стало ядром освоения Сибири (Илимские, Ленские пашни в XVII в.), именно отсюда осуществлялось снабжение продовольствием Якутии, Дальнего Востока (экспедиция Беринга и последующие экспедиции) (*Шерстобоев* 1949: 5, 569). Возможность доставки грузов по реке Лене и ее притокам, а также по трактам (Куленгский, Шелашниковский и др.) способ-

ствовала формированию в Верхнем Приленье уникальной системы жизнеобеспечения, практики которой во многом были направлены на обеспечение извоза. Это пространство в силу своей удаленности от административных и промышленных центров области оказалось практически не тронуто урбанизацией, благодаря чему сохранились многие элементы традиционной культуры XVII–XX вв., что объясняет исследовательский интерес к данной территории.

В качестве теоретической рамки исследования социокультурного пространства Верхнего Приленья мы опирались на работы французского исследователя Пьера Нора, который ввел в научный оборот понятие «место памяти». По определению П. Нора места памяти – это «останки, крайняя форма, в которой существует коммеморативное сознание в истории» (*Нора и др.* 1999: 26), появляющееся благодаря ощущению памяти спонтанной, конечной, и тому, что людям необходимо постоянно напоминать себе о событиях прошлого. В понимании французского исследователя место памяти характеризуется тем, что материализует нематериальное, заключает максимум смысла в минимуме знаков, фиксирует существующий порядок вещей (*Нора и др.* 1999: 17). По Нора «все организованные сообщества обнаруживают необходимость заняться поисками основ собственной организации» (*Нора* 1999: 32), «воздвигать бастионы памяти, чтобы история не вымела их прочь» (*Нора* 1999: 26–27).

Наше поле исследования имеет много маркеров памяти: архитектурные памятники, семейные архивы, но особенно интересным нам видится погост. Он выступает в качестве материального воплощения памяти об умерших людях и о событиях, происходивших с ними, фиксирует исторический контекст, в котором они жили. Все это помогает провести качественный анализ сложившихся в Приленье мемориальных практик. Данное исследование призвано определить особенности коллективной памяти сельских жителей Верхнего Приленья и проанализировать роль мемориальных мест в сельском сообществе.

Объектом исследования выступает историческая память жителей сел Верхнего Приленья. Предметом нашего научного интереса является церковно-приходское кладбище на территории Белоусовского сельского поселения Качугского района Иркутской

области как место памяти. Дело в том, что во многих селах Верхнего Приленья (Шеметово, Житово и др.) есть свои, не менее старые кладбища. Эти сельские погосты не являлись церковно-приходскими, но на них до сих пор продолжают хоронить, и многие старые могилы уже не видны под новыми. Кладбище на территории Белоусовского сельского поселения отличается тем, что это один из немногих случаев, когда дореволюционное, церковное место захоронения не подверглось масштабным разрушениям или изменениям на протяжении XX – нач. XXI вв. На кладбище же в с. Белоусово по неизвестным на сегодня причинам массовые захоронения прекратились в первой половине 1940-х гг., оно не имеет поздних наслоений. Благодаря этому мы получили возможность исследовать надгробия XIX в.

Первичное обследование кладбища было сделано в историко-этнографической экспедиции 2022 г. В течении последующих двух экспедиций 2023–2024 гг. было проведено исследование комплекса: расчищены 57 надгробных плит, подняты упавшие памятники, составлено этнографическое описание, ортофотоплан и схема объекта. Для уточнения информации о кладбище мы также обратились к архивным документам и к устным источникам – провели более 20 интервью с местными жителями. Необходимость проведения перечисленных работ была обусловлена, с одной стороны, стремлением подтвердить данные о возрасте поселения, а с другой – исследовать кладбище как социокультурный феномен, позволяющий воссоздать представление о сельской мемориальной культуре и ее трансформации в XX в.

Православное население в Верхнем Приленье появилось в 40-е годы XVII в. В месте впадения р. Куленги в р. Лену был поставлен острог, названный Верхоленским, в нем была возведена Воскресенская церковь. От этого места казаки продвигались по путям, проложенным коренным населением вдоль р. Куленги в сторону р. Ангара, где впоследствии поставили Иркутский острог. А проложенная дорога получила название Куленгский тракт, вдоль которого в течение столетия сложилась поселенческая структура. Одним из крупных трактовых поселений стало село Белоусово, находившееся на расстоянии 13 верст от Верхоленска.



лия Яковлевичей Белоусовых» была сложена одноэтажная деревянная церковь св. Иннокентия (ГАИО. Ф. 50. Оп. 1. Д. 4902. Л. 58). Она расположилась ниже старого кладбища, у реки, возле нее также проводились захоронения.

В настоящее время ландшафт села изменился. Тракт, который раньше проходил вдоль реки, был перенесен от поймы реки выше на террасы. Это повлияло на необычное расположение сельского мемориального пространства. В селе Белоусово возникло два кладбища: одно (более старое) находилось на высокой террасе над селом, возле часовни, второе – непосредственно возле церкви. В соседних селах Шеметово и Усть-Тальма кладбища также расположены на высоких площадках над поселениями. Церковь, построенная позже часовни на краю села Белоусово, находилась непосредственно под старым кладбищем, на более низкой террасе, у излучины р. Куленга. Находясь на краю села, она тем не менее была центром для прихода, состоявшего из жителей нескольких поселений. Подобный случай расположения церкви наблюдается также в пос. Качуг (Качугский р-н Иркутской обл.), с. Тутура (Жигаловский р-н Иркутской обл.).



*Рисунок 2. Старое кладбище на возвышенности, с. Белоусово, Качугский р-н, Иркутская обл. Фото: Д.С. Малых, 2023.*



*Рисунок 3. Старое кладбище возле церкви, с. Белоусово, Качугский р-н, Иркутская обл. Фото: Д. С. Малых, 2022.*

Территория кладбища на возвышенности обнесена оградой. Долгое время ее не было, но обеспокоенные состоянием захоронений жители обратились к главе администрации, как к человеку, чьи предки также покоятся на этом погосте. Ограда была установлена. С одной стороны, она имеет практическую функцию – защищает памятники от домашнего скота. С другой – при помощи этой ограды жители выстроили символическую границу между селом и самим кладбищем. Таким образом, можно предположить, что к этому месту памяти существует двоякое отношение: с одной стороны, сохранить его, препятствовать его разрушению, с другой же не касаться лишней раз болезненных моментов памяти. Родовые действующие захоронения (Главинских, Петровых) обнесены отдельными оградами и выглядят как островки памяти посреди старых могил и заброшенных надгробий. Родственники усопших таким образом защитили это место еще до появления у кладбища общей ограды и провели тем самым символическую границу между сохраняющейся, живой памятью и забвением – заброшенными, неухоженными могилами.

В основном на кладбище находятся могилы XIX в. – 1940-х годов, за большинством из них практически никто не ухаживает.

Блиzkих родственников у усопших уже не осталось, по истечению времени люди потеряли места захоронения, а для молодых жителей села эта память уже не так актуальна в силу давности и под воздействием социально-политических изменений.

Большинство исследованных нами надгробий выполнено из красного песчаника, поскольку он наиболее распространен в данной местности. Некоторые плиты выполнены из желтого песчаника, встречаются также несколько деревянных памятников, обитых жостью, и несколько мраморных. Часть текстов на памятниках со временем стала нечитаемой. Климатические условия данной местности способствуют распространению мхов и лишайников, которые разрушают материал надгробий. Тем не менее, те надписи, которые удалось прочитать, дали нам немалый объем информации о людях, которые проживали на территории Верхнего Приленья в XX в., и о сложившихся там мемориальных практиках.

На многих надгробиях мы читаем одни и те же фамилии семей, целых родов: Белоусовы, Шеметовы, Житовы, Большедворские, Хабардины, которые корнями уходят в XVII в. Их потомки и сейчас живут в с. Белоусово, а также в окрестных деревнях и селах. Более того, фамилии современных жителей и тех, кто жил здесь почти два века назад, совпадают с названиями сел в долине р. Куленга (с. Белоусово, с. Шеметова, с. Житова, с. Большедвора, с. Хабардина). Объясняется эта особенность крайне малой степенью миграции – население этого пространства, когда-то включавшего приход Иннокентьевской церкви, практически не перемещалось, браки заключались между жителями соседних сел и деревень. Даже тех родственников, которые проживали в городе и умерли там, часто хоронили в родном селе. Таким образом, история села в лицах прослеживается непрерывно, с момента его образования и до настоящего времени, от предков-основателей до ныне живущих потомков. Сохранившееся старое кладбище в с. Белоусово является исходной точкой отсчета памяти не только для отдельных семей, но для всего поселения, своеобразным подтверждением, легитимацией права местных жителей на это пространство.

Находящийся неподалеку погост села Шеметова (оно практически слито с Белоусово в одно поселение) стал основным местом

для захоронений с середины XX в. Он продолжил выполнять функцию родового места, уже как вместилище «живой» памяти.

Еще одной особенностью белоусовского кладбища как мемориального пространства является сочетание двух традиций: дореволюционной, обращенной к личности человека, и советской, во многом связанной с массовой, большой историей, которая ведет к определенной унификации в коммеморативной культуре. Смена отношения к захоронению прослеживается во внешнем виде памятников. Дореволюционные надгробия часто выполнены в сложной форме, рукой опытного мастера, надписи на них содержат ритуальные формулировки («*На сим месте покоится Раб Божий*», «*Святый Боже Святый Крепкий помилуй нас*» и т.п.) и эпитафии, например:

*«О возлюбленный родн...  
Какъ мне горько сирот...  
... мира сотвор...  
Вдаль с тобой мне упо...».*

В дореволюционное время человека хоронили с заботой, поскольку верили, что это обеспечит его душе покой в посмертии. Нередко на памятниках указано, чем человек был занят, чем прославился при жизни: «*знаменитый охотник зверей*», «*отставной казак*», «*мать, положившая жизнь на воспитание детей*»; иногда маркируется социальное положение: «*здесь покоится тело вдовы жены дьячка Анны Федотовны Кокоулиной*»; «*насемъ месте погребено тело рабыни Божья Анна Григорьевна Серебрянцева дочь священника*». Порой в надписи обозначалось – кто позаботился об установлении памятника, например: «*от любящих дочерей 1897*». Через это описание мы можем не только увидеть историческую эпоху, в центре внимания здесь – человек, его родова и сословная история.

Прекрасным примером такого отношения к памяти об усопшем является мраморный памятник младенцу Степану Большедворскому. Формулировка на нем гласит: «*Здѣсь покоится младенецъ Степан сын крестьянина Прокопья Константиновича Большедворскаго родившийся въ 1884 году 26 дѣкабря и скончавшийся 1885 года 17 сентября*». Родители Степана, крестьяне, были отнюдь не бедными людьми, имея силы и средства, чтобы

доставить для восьмимесячного ребенка профессионально изготовленный памятник из байкальского мрамора издалека, из Иркутска (даже по современным меркам расстояние от Иркутска до Белоусово составляет более 300 км). Этот пример показывает другой уровень жизни крестьянского сословия в Сибири.



*Рисунок 4. Памятник Большедворскому Степану, 1885 г. Старое кладбище с. Белоусово, Качугский р-н, Иркутская обл.  
Фото: Д.С. Малых, 2023 г.*

События революции и гражданской войны поменяли ситуацию. Размеренная жизнь людей разрушается, в их жизнь приходят голод, эпидемии, разруха. Это сказывается на всех сторонах повседневной жизни, в том числе и на погребальной культуре. Доставлять из Иркутска мрамор или желтый песчаник, как прежде, не было возможности, и население старалось обеспечить родственникам достойное захоронение, используя местные материалы (красный песчаник, дерево). В этих местах было много образованных людей, и мы можем предположить, что часть памятников в этот период оформлена силами самих родственников, местных жителей (*Стельмах 2024: 760*).

Позволим себе привести пример. Так, нами была восстановлена надгробная плита, установленная в 1919 г., под которой погребены сразу два ребенка – Михаил и Пелагия. У родителей, вероятно, не было возможности обеспечить каждому ребенку отдельное захоронение, поэтому под одной плитой похоронены два

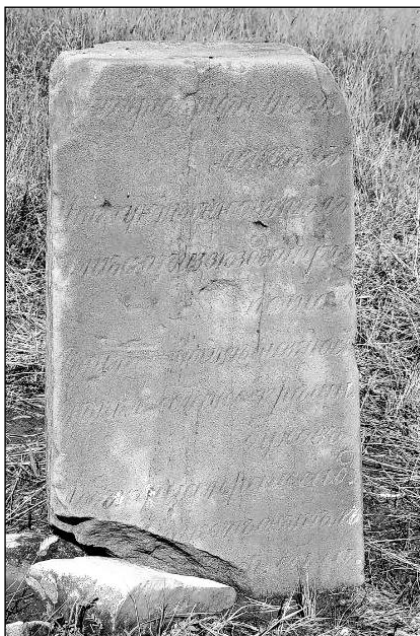
тела. Надпись на плите уже лишена каких-либо изысков: *«На сем [неразб.] Михаил Ум 1919 ро 1907 г. от 12 л. Пелагия ум 1919 3 марта род 1914 г от 5 л»*. В годы Гражданской войны детская смертность была высока, ей способствовали голод и болезни. Подтверждение тому, что эти дети умерли от эпидемиологического заболевания, было найдено нами в метрических книгах: Большедворские Евдокия, Михаил, Пелагия и Илья, как и многие другие дети, умерли в годы Гражданской войны от скарлатины (ГАИО Ф. 50. Оп. 9. Д. 1707: 351).



Рисунок 5. Надгробие Большедворских Михаила и Пелагии, 1919 г. Старое кладбище с. Белоусово, Качугский р-н, Иркутская обл. Фото: Д.С. Малых, 2024 г.

Есть и другие, не менее показательные примеры разницы захоронения до и после революции. Так, памятник Екатерине Толмачевой 1887 года сопровождается не только формулировкой с информацией о личности покойной (*«Здесь покоится прах [неразб.] Екатерины Толмачевой сконч [неразб.] 1887 [неразб.] Отъ роду 56 летъ тезоимется 24 ноября»*), но и посвящением «от любящих дочерей», а также эпитафией:

*«Играющий ангел  
 Летал  
 ..... любовью ... возноситься  
 Полна  
 Души таинственной  
 .....  
 Духовъ  
 И дарит нам и рай и сад  
 .....  
 ..... была».*



*Рисунок 6. Памятник Толмачевой Екатерине, 1887 г.  
 Старое кладбище  
 с. Белоусово, Качугский р-н,  
 Иркутская обл.  
 Фото: Д.С. Малых, 2023 г.*

В противоположность такому изобилию надписей, на плите 1919 г. высечена следующая формулировка:

*«С Б С К  
 С Б П Н  
 З П Р Б  
 Н С Б  
 К 1919 Г  
 29 Н О».*

В этой надписи все слова, даже имя усопшего, сокращены до букв. Вероятно, расшифровывается эта надпись как: «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Безсмертный, помилуй нас. Здесь похоронен Раб Божий Н.С.Б. Кончался 1919 г. 29 ноября». Само надгробие представляет собой необработанный камень. Вполне возможно, что в годы Гражданской войны на изготовление полноценного памятника усопшему у тех, кто хоронил его, просто не нашлось средств.



Рисунок 7. Надгробие Н. С. Б., 1919 г. Старое кладбище с. Белоусово, Качугский р-н, Иркутская обл. Фото: Д.С. Малых, 2024 г.

Все описанные выше перемены, конечно, не произошли в один момент. Люди не могли быстро отказаться от прежних практик и привычек, а новые возникали не сразу, единого понимания,

как следует хоронить «по-новому», не сложилось. В переходное время рождались новые практики, которые не обязательно укоренились впоследствии. При помощи этих практик люди пытались закрепить важные факты из жизни усопшего. Так появлялись всевозможные виды памятников: с изображениями звезд, георгиевских крестов, с сокращенными формулировками. Иногда обездоленные люди и вовсе ставили памятники через несколько лет после смерти родственника. Так, одной женщине, умершей в 1920 г. «безутешный вдовец» смог воздвигнуть надгробие лишь в 1925 г.

В 1917–1918 гг. советскими властями был проведен комплекс преобразований похоронной сферы, так называемая «похоронная реформа» (Соколова 2019: 595). Однако, на деревню эта реформа оказала мало влияния, в силу общинности и устойчивости традиционного уклада. Как пишет А.Д. Соколова: «В советский период, несмотря на серьезные социальные потрясения <...> в сельской местности сохранялся, пусть в усеченном виде, традиционный крестьянский уклад, а также – религиозное сознание и чувство социальной общности» (Соколова 2013: 29). Более того, до Верхнего Приленья эта реформа еще не дошла: большевики на тот момент не имели влияния в Иркутской губернии, документы советской власти в этот период в данной местности не действовали. Все перечисленные нами изменения, скорее всего, были вызваны разрушением похоронной инфраструктуры во время потрясений Гражданской войны. В 1918–1920 гг. Верхоленский уезд, в состав которого входит и с. Белоусово, стал местом столкновений «красных» и «белых», бесчинствовавших в равной степени, местом формирования банд и повстанческого движения верхоленских крестьян (Новиков 2005: 272–274).

Советские власти формировали новые коммеморативные практики, разрушая то, что осталось от старых. От надгробий избавлялись, помещения церковей или разрушались, или меняли свое назначение. Так и в селе Белоусово здание церкви сначала было отдано под хозяйственное помещение, затем в середине XX в., под клуб, а от плит и памятников на дореволюционных могилах было решено избавиться. По словам местных жителей, надгробия хотели сбросить в воды реки Куленга. Вот что говорил один из наших респондентов: «*Это ж церковное кладбище было.*

*<...> вот здесь были эти, плиты надгробные. Их потом сдвинули, и оне... Тяжелый предмет лежит на водоеме, под него роет вода. Яму. Яма-яма, и их не стало видеть. А их было видно, я рыбачить ходил» (ПМА, 2024). Однако часть надгробий удалось спасти, переместив их на возвышенность. При изучении территории кладбища мы обнаружили комплекс памятников, которые явно находились не на своих местах, располагались хаотично без соблюдения ориентации по сторонам света. Памятники выполнены профессиональным мастером и искусно оформлены.*

По словам старожила из с. Белоусово, для многих местных жителей уничтожение памятников их предков было недопустимо. Остановить эту «варварскую акцию» они не могли, и в этой ситуации спонтанно родилось решение – погрузить памятники в телегу и поднять наверх, на старое кладбище у часовни (ПМА, 2024). В результате было поднято около 10 плит и памятников. Можно заключить, что для людей, переместивших данные надгробия, явно было важно сохранить эту память на кладбище, пусть и в другой его части.



*Рисунок 8. Перенесенные памятники. Старое кладбище с. Белоусово, Качугский р-н, Иркутская обл. Фото Д. С. Малых, 2023 г.*

В сознании людей пространство кладбища возле церкви оставалось значимым, особенным даже после утраты и религиозных институтов, и самого здания. На уничтоженном мемориальном пространстве возле церкви, которая стала клубом, в середине

1970-х годов в рамках общегосударственной акции увековечивания памяти о погибших в годы Великой Отечественной войны был установлен обелиск. В сельской местности такие памятники обычно устанавливали в общественно значимых местах: возле администрации, на площади перед клубом или домом культуры и т.п. Но в Белоусово это оказалась не просто территория клуба: обелиск установили прямо на месте старых захоронений. Примеры подобных наслоений мест памяти, где мемориалы устанавливаются на месте кладбища, – не редкость, их можно найти в с. Тутура Жигаловского р-н, с. Бутаково, пос. Качуг Качугского р-на. Историк и этнограф В. В. Власова характеризует такую ситуацию как «концентрация памятников в одном мемориальном месте, которое изначально было вписано в ландшафт как таковое» (Власова, 2018: 79).

В постсоветское время мемориальное пространство начало разрастаться, наслаиваться, но происходило это строго в пределах территории старого кладбища. Со второго десятилетия XXI в. в сельской местности стало уделяться больше внимания восстановлению событий, связанных с историей жизни села и труда односельчан в годы Великой Отечественной войны. Рядом с мемориалами павшим в боях 1941–1945 гг. появляются памятники и стенды труженикам тыла, матерям бойцов. Такой стенд был включен в мемориальное пространство и в с. Белоусово. В 2020-х годах поисковыми отрядами были обнаружены останки двух уроженцев Белоусово, погибших в боях под Ржевом и Смоленском. Они были перезахоронены возле мемориала, на территории старого кладбища. Местные жители так рассказывают об этих событиях: *«Домой вернулись два солдата. Это вообще удивительно, у нас же не два, а даже три земляка нашлись, правда один так и остался в тех местах, где погиб. Тогда не было еще такой практики, и средств у нас не было. А их трое с войны вернулось»* (ПМА, 2025). Это уникальный случай. Очень символично, что таким образом «большая» история подвига и самопожертвования вписывается в сельское место памяти. Памятники погибшим становятся публичным местом, напоминают, на каких людей следуют равняться, и тем самым формируют образ для подражания. Все это меняет функцию данного пространства как места памяти – оно становится мемориальным комплексом для

проведения различных посвященных воинской славе мероприятий (День Победы и др.). В таком качестве данное пространство действительно, как и говорил П. Нора, материализует нематериальные, нравственные установки, «кристаллизует» память и представления местных жителей о подвигах их односельчан (Нора 1999: 17).

В 2024 г. благодаря усилиям местных активистов начали восстанавливать здание церкви им. Св. Иннокентия. Восстановить церковь уже пытались в 2012 г., но новое здание сгорело в 2021 г. (Власова 2021). Со строительством новой церкви и захоронением на данной территории героев, к мемориальному пространству окончательно вернулось его значение сакрального места, которым оно было изначально.



*Рисунок 9.* Мемориальное пространство на месте старого кладбища возле церкви, с. Белоусово, Качугский р-н, Иркутская обл. Фото Д.С. Малых, 2024 г.

Культурный ландшафт, связанный с традициями погребения, сам по себе несет сакральное значение и надолго остается таковым в сознании людей. Это подтверждается мыслью историка С.З. Чернова: «Православные кладбища <...> освящались телами людей праведной жизни и сохраняли свое освящение до той поры, пока не прекращалось поминовение усопших и, вообще,

пока сохранялось то население, которое погребало здесь своих усопших» (Чернов 2005: 27). Население в Белоусово осталось неизменным, более того, непрерывность родовых связей способствовала тому, что кладбище дошло до наших дней, так как до сих пор живы традиции погребения на родовых местах, а в настоящее время это сподвигает жителей на сохранение своей памяти. Запрос населения побудил местных активистов к восстановлению церкви. Проведение работ по восстановлению кладбища, возможно, отчасти активизировало в местном населении «нравственную оседлость», самосознание, сельчане стали больше интересоваться своей историей, посещать могилы своих предков. Учащиеся школы с. Белоусово и местные краеведы оказали помощь в реставрации. Эти эпизоды только подтверждают нашу мысль: кладбище как место памяти наделено в коллективном сознании сельчан особым, сакральным смыслом. Так, жительница с. Шеметово рассказывала: *«У нас погиб односельчанин на СВО, молодой парень. И мы все ходили провожать его в последний путь, всем селом. А потом, когда все закончилось, пошли, повернулись назад и пошли, и тут все пошли от одного памятника к другому, и так вот шли и шли, и все мы читали надписи, имена. А имена-то наши... И все говорили друг другу: “Какие студенты молодцы! Это что же они такое сделали”. Это же так важно, тут наши предки лежат. И мы им можем теперь поклониться. Раньше-то просто холмики, холмики, а теперь памятники»* (ПМА, 2025). В разговорах с местными жителями мы чувствуем, что это пространство действительно особенно важно для людей, но они не знают, как с ним взаимодействовать.

К мемориальному пространству в с. Белоусово сформировалось двойственное отношение. С одной стороны, оно воспринимается как родовое, сакральное место, укореняющее людей в данной местности. Особенно явно это проявляется на семейных захоронениях, существующих по сей день. С другой стороны, прежняя погребальная культура на старом кладбище постепенно теряет актуальность. Причин этому несколько: во-первых, родство с погребенными становится далеким; во-вторых, кладбище пережило период отвержения старых церковных традиций и формирования новых, когда с памятников снимали кресты, а могильные плиты сбрасывали в воду. Большинство жителей села в такой

ситуации не отрицали предписаний сверху, принимая новую обрядность, но предпочитали не трогать сакральное место, сохранив старые памятники. В результате, кладбище как бы «замерло» на стыке эпох. Кроме того, на погосте в с. Шеметово нашло место соблюдение новых традиций, своеобразного переплетения дореволюционного и советского отношения к связи с предками: фотографии усопших смотрят на деревню, служа для жителей моральным ориентиром. Старое мемориальное пространство все так же вписано в социокультурный ландшафт, но роль его теперь состоит не в том, чтобы поддерживать память о конкретных людях, а в том, чтобы способствовать самоидентификации жителей с этим местом, обосновывать их право на освоенное пространство. Когда сообщество хочет выработать представление о самом себе, процесс перехода памяти от индивидуальной к коллективной сложен, но уже неизбежен. «В этом участвуют не только визуальные образы, но и нарративы, места, мемориалы и ритуальные практики», – пишет А. Ассман (*Ассман 2006: 28*). Кладбище как место социальной памяти служит ресурсом конструирования идентичности.

Сопоставив материал практических исследований и теорию «мест памяти» Пьера Нора, мы можем сделать следующий вывод. Труды Нора, безусловно, закладывают для наших исследований определенную теоретическую базу. Говоря о месте памяти, нам необходимо опираться на введенное французским исследователем понятие и его смыслы. Однако Нора в своих работах говорил главным образом о стране в целом, его труды во многом направлены на городское, более глобальное и искусственное пространство. Локальное, сельское пространство и сельские мемориальные практики (особенно в таких удаленных местах, как Верхнее Приленье) отличаются от городских.

Исходя из изложенного выше, мы можем заключить, что кладбище в с. Белоусово стало зримым материальным воплощением памяти о коллективном прошлом: от момента появления села до событий Великой Отечественной войны и вплоть до современности. Произошло переформирование символического пространства, способствующего усилению локальной идентичности населения. В настоящее время в Белоусово и его окрестностях сложи-

лось три места памяти, составляющих по сути единый мемориальный комплекс: 1) старое кладбище на возвышенности, определяющее право местного населения на это пространство; 2) старое кладбище возле церкви, сочетающее в себе несколько слоев памяти и являющееся публичным мемориальным пространством; 3) кладбище в с. Шеметово, являющееся вместилищем «живой», современной памяти.

### Источники и литература

1. ПМА – полевые материалы автора. Архив устных воспоминаний жителей Байкальской Сибири при кафедре истории и методики Педагогического института ФГБОУ ВПО «ИГУ». Фонд «Приленье». Материалы историко-этнографической экспедиции 2024, с. Белоусово, Качугский р-н, Иркутская обл. Интервью с Шеметовым Алексеем Николаевичем, 1952 г.р., аудиозапись.
2. ПМА – полевые материалы автора. Архив устных воспоминаний жителей Байкальской Сибири при кафедре истории и методики Педагогического института ФГБОУ ВПО «ИГУ». Фонд «Приленье». Материалы историко-этнографической экспедиции 2025, с. Белоусово, Качугский р-н, Иркутская обл. Интервью с Петровой Галиной Витальевной, 1962 г.р., аудиозапись.
3. ПМА – полевые материалы автора. Архив устных воспоминаний жителей Байкальской Сибири при кафедре истории и методики Педагогического института ФГБОУ ВПО «ИГУ». Фонд «Приленье». Материалы историко-этнографической экспедиции 2025, с. Белоусово, Качугский р-н, Иркутская обл. Интервью с Шеметовой Еленой Сергеевной, 1974 г.р., аудиозапись.
4. *Ассман А.* Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 323 с.
5. *Власова В.В.* Изменение культурного ландшафта в советский и постсоветский периоды: сельские храмы и кладбища (на примере республики Коми) // Вестник Томского государственного университета. 2018. №432. С. 74–85.
6. *Власова К.* Пожар произошел в деревянной церкви в селе Белоусово Качугского района // IRCITY.RU. Иркутск онлайн. 09.11.2021. URL.: <https://ircity.ru/text/incidents/2021/11/09/70715552/> (дата обращения: 07.01.2025).

7. Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Иркутская духовная консистория Священного Синода, г. Иркутск Иркутской губернии. Ф. 50. Оп. 1. Д. 4902. Клировые ведомости церквей (1864 г.).
8. Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Иркутская духовная консистория Священного Синода, г. Иркутск Иркутской губернии. Ф. 50. Оп. 9. Д. 1707. Метрическая книга БелоусовскойИннокентьевской церкви (1916–1919 гг.).
9. *Новиков П.А.* Гражданская война в Восточной Сибири. М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. 415 с.
10. *Нора П.* Проблематика мест памяти // Нора П., Озуф М., де Пюимеж Ж., Винок М. Франция-память. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. С. 17–50.
11. *Салахова Л. М.* Из опыта работы по сохранению исторической памяти жителей Байкальской Сибири // Сибирь в изменяющемся мире. История и современность: материалы всероссийской научно-теоретической конференции с международным участием, посвященной 105-й годовщине со дня рождения В.Г. Дулова и 90-летию его ученика, профессора В.Г. Тюкавкина (Иркутск, 25 апреля 2018 г.). Иркутск: Оттиск, 2018. С. 517–521.
12. *Соколова А.Д.* В борьбе за равное погребение: похоронное администрирование в раннем СССР// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 594–621.
13. *Соколова А.Д.* Трансформации похоронной обрядности у русских в XX–XXI вв. Автореф. дисс... канд. ист. наук. М., 2013. 33 с.
14. *Стельмах Л.Н.* Новые документы по истории образования в Верхоленском уезде / Л.М. Салахова, Л.Н. Стельмах // Актуальные вопросы науки и образования: теория и практика: Материалы Международной научно-практической конференции, Иркутск, 25–26 октября 2024 г. Иркутск: Иркутский государственный университет, 2024. С. 759–764.
15. *Чернов С.З.* Сакральная топография Московской Руси в устной крестьянской традиции: освящение кладбища // Культура средневековой Москвы: ист. ландшафты. Т. 3. Ментальный ландшафт. Московские села и слободы / отв. редактор С.З. Чернов. М.: Наука, 2005. С. 13–28.
16. *Шертобоев В. Н.* Илимская пашня. Т. 1. Иркутское областное государственное издательство, 1949. 596 с.

*Одегова Ксения Игоревна*

**ИЗУЧЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО ПРИХОДА В КОНТЕКСТЕ  
ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ (ПО АРХИВНЫМ И  
ЭКСПЕДИЦИОННЫМ МАТЕРИАЛАМ ПГТ САНЧУРСКА  
КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ)**

**Аннотация:** В статье представлено исследование церковного прихода поселка городского типа Санчурска в контексте исторической памяти (конец XVIII в. – настоящее время) на основе архивных и экспедиционных материалов. Сохранившиеся документальные источники о церковных приходах г. Царевосанчурск позволили реконструировать жизнь приходов XIX–XX вв. Наибольший расцвет деятельности церковного прихода Владимирской иконы Божьей Матери пришелся на время о. Ильи Беневоленского, который, будучи настоятелем прихода, проводил активную деятельность по воспитанию, развитию и приобщению к Богу местного населения. Церковный приход Тихвинской церкви пгт Санчурска сейчас продолжает данную традицию, сохраняя и транслируя историю прихода, города и нашей страны, для молодого поколения и прихожан через проведение служб в памятные даты, беседы со школьниками, студентами и прихожанами о гражданской войне, Первой мировой и Великой Отечественной войнах, роли церкви в них, создание различных информационных материалов (стенды, буклеты) и др. Исследование имеет перспективу дальнейшего изучения церковных приходов в пгт Санчурске.

**Ключевые слова:** церковный приход, историческая память, пгт Санчурск, Царевосанчурск, Кировская область

*Odegova Kseniya Igorevna*

**EXPLORATION OF A CHURCH PARISH IN THE CONTEXT  
OF HISTORICAL MEMORY (BASED ON ARCHIVAL AND  
EXPEDITIONARY MATERIALS OF THE URBAN-TYPE  
SETTLEMENT OF SANCHURSK, KIROV OBLAST)**

**Abstract:** The article presents a study of the church parish of the urban-type settlement of Sanchursk in the context of historical memory (late 18th century – present) based on archival and expeditionary materials. The surviving documentary sources about the

church parishes of Tsarevosanchursk made it possible to reconstruct the life of the parishes of the 19th – 20th centuries. The greatest flourishing of the activity of the church parish of the Vladimir Icon of the Mother of God occurred during the time of Fr. Ilya Benevolensky, who, as the rector of the parish, carried out active work on the education, development and introduction of the local population to God. The parish of the Tikhvin Church in the urban-type settlement of Sanchursk now continues this tradition, preserving and transmitting the history of the parish, the city and our country to the younger generation and parishioners through holding services on memorable dates, talking with schoolchildren, students and parishioners about the civil war, the First World and The Great Patriotic Wars and the role of the church in them, creating various information materials (stands, booklets), etc. The study has the potential for further study of church parishes in the urban-type settlement of Sanchursk.

**Keywords:** church parish, historical memory, urban-type settlement of Sanchursk, Tsarevosanchursk, Kirov oblast

Сохранение и трансляция исторической памяти является одним из активно развивающихся направлений общественно-политической, научной и культурной деятельности в нашей стране. При этом большое внимание уделяется истории регионов для формирования и укрепления гражданской идентичности. История регионов может быть раскрыта благодаря изучению истории церковного прихода, являвшегося первичной структурной и статистической единицей церковно-государственной организации общества и развивающего свою деятельность в рамках церкви, к которой принадлежал. Именно в рамках прихода священнослужители, помимо непосредственно церковных обязанностей, выполняли функции социальных органов: вели регистрацию актов гражданского состояния (даты рождения, смерти, регистрации брака), организовывали социальные учреждения (школы, больницы, попечительства и др.), отправляли информацию о лицах призывного возраста и т.д. (Горбачук 2015: 7–8). Соответственно, такая информация о церковном приходе и его прихожанах позволяет реконструировать социальную и духовную жизнь региона или населенного пункта в определенный исторический период. При этом полем исследования могут выступать

как сами церковные приходы, так и социальные сети, содержащие информацию о них, т.н. «цифровое поле».

Санчурск (историческое название Царевосанчурск) является поселком городского типа, находящимся в 230 км к юго-западу от областного центра города Кирова и в 50 км к северо-западу от Йошкар-Олы. Царевосанчурск был заштатным городом, который не являлся административным центром, но при этом пользовался правами города. Коренным населением города были марийцы, многие из которых, несмотря на приход русских и введение христианства, сохраняли языческие верования (Летопись... 1934: 7 об., 11 об.). Помимо православных и язычников, на территории проживали старообрядцы-беспоповцы. Смешанный национальный и конфессиональный состав заштатного города вместе с удаленностью от административного центра, наложили специфику на жизнь и историю церковного прихода.

Научный интерес к истории церковного прихода возрастает в XIX – начале XX вв. и сохраняет свою актуальность и в настоящее время. Церковные летописи и документы церковного учета (метрические книги, исповедальные росписи, клировые ведомости) становятся источниками по изучению территориального устройства приходов, социально-экономического состояния и специфики духовной и культурной жизни (Шмидт 1974; Донская, Сарафанов 2017). В рамках изучения церковного прихода интересна статья Г.Н. Горбачука (Горбачук 2015), в которой церковный приход проанализирован с точки зрения социально-исторического подхода как микросоциальная группа, на основе церковных и законодательных документов рассмотрены его организационная структура и социальный функционал. Истории культурной и повседневной жизни церковных приходов разных регионов России и других стран раскрываются в работах А.В. Ключаевой (Ключаева 2009), Ю.В. Коровина (Коровин 2017), О.Ю. Робинова (Робинов 2011), О.А. Самойловой (Самойлова 2007), Е.Д. Суловой (Сулова 2016) и др. (Балабейкина 2020, Папков 1897, Юшков 1913). Специфика жизни провинциального прихода в Вятской губернии содержится в трудах по истории Вятской епархии и миссионерской деятельности на Вятке (Немчанинова, Половникова 2020; Очерки истории... 2007). Ряд работ посвящен роли церкви и церковного прихода в сохранении и трансляции

исторической памяти в современных условиях (Балакин 2021; Гибадуллина 2024; Юренко 2023).

При изучении документальных материалов истории пгт Санчурск использовался историко-сравнительный метод, применялись системный и междисциплинарный подходы. Историко-сравнительный метод использовался для сравнения численности церковного прихода, конфессионального и этнического состава с конца XVIII в. по настоящее время. Сравнительный анализ количественного состава пгт Санчурск показал изменения, происходящие в деятельности приходов под влиянием исторической и социокультурной обстановки в стране и регионе. Изучение биографий священнослужителей Вятской Епархии, связанных с деятельностью в церковном приходе Санчурска, а также местных прихожан купеческого и мещанского сословий реализовывалось с помощью просопографического метода.

Метод источниковедческого анализа применялся при работе с архивными документами и материалами периодической печати, раскрывающих историю, культуру и быт Санчурского района. Источниковая база исследования включает анализ документальных материалов: архивные материалы Центрального государственного архива Кировской области (Россия), церковная летопись прихода Владимирской церкви заштатного города Царевосанчурска Яранского уезда Вятской губернии, Вятские епархиальные ведомости и Вятские губернские ведомости.

В качестве эмпирического метода сбора материалов использовался опросный метод (интервью), контент-анализ применялся в качестве метода изучения информации из социальных сетей, связанных с церковным приходом пгт Санчурск.

Санчурск (Царевосанчурск) в конце XVIII в. стал заштатным городом Яранского уезда Вятской губернии. Как и большинство городов губернии того периода, он был аграрным, с развитой торговлей, лесными промыслами и рыболовством. Вокруг города было расположено множество деревень. Согласно Первой Всеобщей переписи населения Российской империи (Вятская губерния... 1904: 2 (14)), на 1897 г. большую часть населения города составляли мещане и крестьяне (579 и 504 человека соответственно). Также среди горожан были представители дворянства (17 человек), духовенства (36 человек), купечества (105 человек).

В городе существовало 4 церкви: Тихвинская церковь (1761 г.), Церковь Владимирской иконы Божьей Матери (1776 г.), Покровский собор (1770 г.) и Троицкая церковь (1817 г.) (ЦГАКО. Ф. 583. Оп. 600. Д. 28. Л. 238–240), которые были центром культурной, духовной и общественной жизни города. В советское время церкви были закрыты, некоторые разрушены, Тихвинская переоборудована в гараж и склад зерна, а затем – в баню.

Анализ архивных документов и исторических источников показал, что одним из приходов, о котором сохранилась подробная информация, является приход церкви Владимирской Божьей Матери (название до 1802 г. «Никольский»), образованный в 1766 г. по ходатайству местных. Сначала была деревянная церковь, затем с 1779 г. по 1783 г. шло строительство каменного храма во имя Святителя и Чудотворца Николая и в честь Св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова с благословения члена Святейшего Синода, Митрополита Казанского и Свияжского Вениамина. В 1784 г. храм был освящен. На 1791 г. численность прихода оставалась скромной – всего 136 душ мужского пола, но состав был разнообразным – дворяне, чиновники, канцеляристы, купцы, мещане и крестьяне (ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 74-1. Д. 940). Постепенно численность прихода увеличивалась и к началу XX в. составляла 2234 человека (Летопись... 1934: 101). В состав прихода входили поселения, находящиеся от города на востоке и юго-востоке (Весенькино, Павлово, Шум, Чернышево, Яранцево и др.) (ЦГАКО, Ф. 237. Оп. 74-1. Д. 956). К 1915 г. состав прихода поменялся – часть деревень и починок стала входить в состав других церковных приходов Санчурска и ближайших сел (Справочник по составу... 2012: 10).

Жители Царевосанчурска были заинтересованы в благоустройстве храма, который пострадал в пожаре 1796 г. Они ходатайствовали о строительстве колокольни и расширении храма во имя Николая Чудотворца (ЦГАКО. Ф. 296 Оп. 1. Д. 1–6). Купец Иван Григорьевич Хлебников построил при церкви домик для бесприютных, в котором до 1861 г. жили старые девы, называемые «килейницы». Местные купцы и мещане также покупали на ярмарках или делали на заказ иконы, ризы для них, иконостас для храма. Так, например, купец Федор Соколов купил серебряную

ризу на икону Владимирской Божьей Матери за 600 рублей, мещанка Марья Ивановна Лещева приобрела серебряную позолоченную ризу за 950 рублей на образ Воскресения Христова, а купец Иван Григорьевич Хлебников оплатил иконостас в пределе Иоанна Богослова, созданный столярным мастером из села Александровского Кундышской волости Федором Александровичем Макаровым, расписанный царевосанчурским мещанином Мухачевым, позолоченный полиментом крестьянином орловского уезда Николаем Семеновичем Опариным, с иконами от царевосанчурского мещанина и художника-самоучки Ивана Ефремовича Серебрякова (Летопись... 1934: 7–11).

Также сохранились легенды о появлении в храме нескольких икон. Так, предание о неугасимой лампадке у иконы Божьей Матери «Утоли мои печали», приобретенной на средства «нищей А. Масленниковой», или о иконе Казанской Божьей Матери, которая была найдена в притворе храма помещицей, почищена, восстановлена и передана в Санчурск, или об образе Божьей Матери Благовещения, который был написан в г. Москва и отправлен через Царевосанчурск в другой город, но лошади остановились рядом с церковью и не хотели идти дальше, что было расценено их хозяином как знак, и он отдал церкви икону (Летопись... 1934: 4–5 об.). В честь приобретения этих икон приходом празднуются дни почитания икон и престольные праздники.

Активное развитие социокультурной жизни в городе и приходе началось с появления в нем в 1861 г. священника Ильи Федоровича Беневоленского, который стал настоятелем церкви Владимирской иконы Божьей Матери. Он попросил покинуть домик для бесприютных двух старых дев Масленникову и Селиванову, найдя их проживание в нем нецелесообразным. В домике он открыл первую церковную школу для детей прихожан, т.к. до этого образование в городе было только частное. В церковной школе начали преподавать чтение, письмо, арифметику и Закон Божий. Дети в школе обучались все вместе, их обучением занимались сам Беневоленский и его жена. В 1862 г. город посетил Преосвященный Агафангел, который остался доволен качеством образования в школе (ВЕВ. 1911: 822–835). Помимо образования детей в городе, о. Беневоленский открыл Царевосанчурско-Владимир-

скую церковно-приходскую школу в починке Чернышевом, которая существовала на средства родителей и церковного попечительства. В школе преподавали Анна Ильинична Тронина и сам о. Беневоленский, который был заведующим школы, из своих средств оплачивающим квартиру, освещение и прислугу для школы (ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 74-1. Д. 2346).

Для дополнительного развития горожан и прихода при церкви на средства городской думы по ходатайству местного духовенства в 1896 г. началось строительство читального зала при Владимирской церкви. Посещать читальню можно было ежедневно, с 10:00 до 13:00 и с 16:00 до 19:00. Здесь проводились устные внебогослужebные пастырские собеседования, чтение литературы религиозно-нравственного и церковно-исторического содержания, также показ световых картин. Была возможность раз в неделю взять книги на дом. Читальня, по словам о. Беневоленского, пользовалась популярностью (150–200 посетителей) (ВЕВ. 1898: 283–286). В 1910 г. о. Беневоленский предложил организовать в Царевосанчурске общине для всех приходов городских церквей религиозно-нравственных бесед и чтений и создать при зале для чтений Царевосанчурской церковно-приходской библиотеки. Это предложение было принято на общем собрании в Покровском соборе. Священники распределили между собой тематику, за которую они будут отвечать: богословие и Катехизис (протоиерей Христофор Афанасьев), общая и русская церковная история с отличием старообрядчества и сектантства (протоиерей Илья Беневоленский), объяснение богослужения и церковных обрядов (священник Михаил Ложвин), священная история Ветхого и Нового Заветов (священник Николай Добромыслов), жития святых с нравственными уроками из их жизни, беседы о вреде пьянства и других пороков, а также заведование народной библиотекой (священник Николай Гаркунов) (ВЕВ. 1911: 21–22).

В силу того, что в уезде было большое количество марийцев, а также на территории появлялись раскольники, местные священнослужители занимались активной миссионерской деятельностью. Одним из способов приобщения черемисов к православию было строительство в их поселениях часовен. Так были основаны часовни в дер. Тарасовой и Макарьевой еще во времена начала

крещения марийцев, в дер. Шум и Кэлемары часовни использовались до 1853 г. в качестве усыпальниц и мест отпевания умерших (ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 70. Д. 1572. Л. 41–53). Также в последних деревнях в 1880–1890-е годы появился раскольник, который стал обращать местное население в свою секту. На борьбу с сектанством отправился о. Беневоленский, который убедил раскольника вместе с семьей покинуть деревни и отправиться на Урал (Летопись... 1934: 314).

В 1915 г. о. Беневоленский по преклонности лет был уволен заштат, при этом он имел возможность вести беседы с прихожанами и служить литургии в бесприходном Троицком храме, находящемся на кладбище (Летопись... 1934: 182). Настоятелем стал Петр Андреевич Устюгов, который пробыл в этой должности с 1916 по 1920 г. С 1921 г. его заменил служивший диаконом Аvenir Мышкин. Согласно церковной летописи прихода Владимирской церкви, в марте 1922 г. по распоряжению советской власти из церкви были изъяты ценности (ризы, кадило, кресты, блюда для сбора, чаши с приборами, лампада, ковшики тепличные, ковчег для хранения даров, крышки с евангелия) на сумму 674 золотых (Летопись... 1934: 183 об.–184). В 1930-е годы церковь закрыли, а в середине XX в. – разрушили.

Еще одна церковь, о которой сохранилась информация, это Тихвинская церковь. Сначала на территории Тихвинского монастыря была деревянная церковь, но затем ее в 1761 г. заменили на каменную. Средства на ее строительство выделили местный воевода Степан Бегичев, бургомистр Емельян Дерябин, купец Тихон Хлебников (*Шабалин* 2020: 433). В 1772 г. после выхода указа Екатерины II о секуляризации был закрыт Тихвинский монастырь в силу малочисленности состава, а церковь стала приходской городской обителью. В ее состав входили жители Царевосанчурска и 6 деревень: Булдыгино, Ворохово, Заозерье, Кочугаево, Овчинкино, Пигозино (*Справочник по составу...* 2012: 10). В штате церкви были только священник и псаломщик. Как уже отмечалось ранее, в 1930-е годы церковь закрыли, колокольню сломали, потом стали использовать здание в качестве склада, а в 1950–1960-е годы – общественной бани. В 1991 г. начались ра-

боты по восстановлению церкви и 10 марта этого же года состоялся торжественный молебен, а в 1992 г. церковь была открыта (Чиликова, Пахмутова 2016: 16).

Современный приход Санчурска относится к церкви Тихвинской иконы Божьей Матери. С 1992 по 2000 г. настоятелем был протоиерей Александр Николаевич Мальцев. На место настоятеля назначили протоиерея Владимира Владимировича Шашкова. При нем были проведены ремонтные и строительные работы на территории храма: отремонтирован северный придел, построена колокольня, сделано водяное отопление в храме и установлена металлическая ограда на территории храма. В приходе работала воскресная школа, в которой давались начальная форма духовно-нравственного воспитания и православно-религиозного образования. С 2014 г. настоятелем церкви является протоиерей Роман Россохин, пребывающий в сане священнослужителя уже 26 лет. Он также занялся благоустройством храма: в северном приделе установили иконостас, обустроили клиросы, установили туда киоты, приобрели комплекты священнических облачений. При храме продолжает работу воскресная школа.

Для выявления степени сохранения и особенностей трансляции исторической памяти местного населения использован метод контент-анализа социальных сетей, связанных с деятельностью прихода Тихвинской церкви, а именно групп «Яранская епархия»<sup>2</sup> и «Санчурский исторический музей»<sup>3</sup>. Также было проведено интервью с настоятелем церкви О. Романом для получения более глубокой информации о местном приходе и сохранении исторической памяти. Анализ эмпирического материала показывает, что о. Роман и представители церковного прихода заинтересованы в сохранении и трансляции не только истории самого прихода и Санчурска, но и нашей страны в целом. Главной целевой аудиторией в просветительской деятельности является подрастающее поколение, а также прихожане церкви. О. Роман отмечает,

---

<sup>2</sup> Яранская епархия. URL: [https://vk.com/yar\\_eparhia](https://vk.com/yar_eparhia) (дата обращения: 29.11.2024).

<sup>3</sup> Санчурский исторический музей. URL: <https://vk.com/public217773622> (дата обращения: 29.11.2024).

что в приходе есть инициативные люди, готовые заниматься деятельностью по сохранению и трансляции исторической памяти для населения города и близлежащих населенных пунктов. При этом среди них есть как пенсионеры, так и школьники (в основном это учащиеся воскресной школы), а также выпускники воскресной школы. И именно школьники являются наиболее активной группой. В рамках реализации мероприятий по тематике, связанной с историей города и России, церковь сотрудничает с Санчурским историческим музеем и Санчурской районной библиотекой, так как обе организации имеют больше информации по данному направлению (исторические источники, экспонаты, литературу). Церковные же мероприятия о Романом во многом реализуются самостоятельно за счет привлечения прихода и воспитанников воскресной школы.

Деятельность по сохранению исторической памяти можно условно поделить на несколько направлений, которые могут пересекаться друг с другом: 1) церковные службы и крестные ходы, 2) выставки об исторических событиях России, связанных с Русской Православной Церковью; 3) празднование памятных дат из истории церкви и страны; 4) встречи и беседы с учащимися и прихожанами; 5) информационные материалы; 6) экскурсии в храм. По первому направлению одним из крупных событий для прихода, проходящим на постоянной основе, является служба в честь престольного праздника. Именно в этот день почитают Тихвинскую Богоматерь и вспоминают, что ее образ явился народу в сложный исторический период – нашествия татаро-монгол на Русь, сохраняя таким образом память о событиях того времени. Не забывают в приходе и об истории других церквей и храмов в поселке, которые были разрушены при советской власти и не были восстановлены, например, периодически проходят службы при руинированном Троицком храме.

С учащимися воскресной школы Санчурска протоиерей и коллектив учителей школы совместно с представителями Санчурского краеведческого музея устраивают выставки с использованием архивных документов, книг и других экспонатов, и беседы о Первой мировой войне, гражданской войне и гонениях на священнослужителей в XX в., доводя информацию об этих событиях до местных жителей. Одним из государственных праздников,

участие в котором принимает церковный приход на постоянной основе, является День Победы. В рамках празднования этого дня церковный приход, помимо участия в митинге и торжественном возложении цветов, проводит информирование населения города (информационные стенды и беседы со студентами Санчурского государственного социально-экономического техникума о роли РПЦ в Великой Отечественной войне). Также приходом создаются различные информационные буклеты и стенды о мучениках и святых, например, о местном святом Александре Соболевском или женах-мироносицах. Для подрастающего поколения устраиваются экскурсии по Тихвинской церкви с рассказом о ее истории, утрате храма, предметах богослужебного назначения.

Таким образом, первый этап нашего исследования показал, что благодаря сохранившимся документальным источникам о церковных приходах г. Царевосанчурск можно сделать реконструкцию жизни приходов XIX–XX вв. Наибольший расцвет деятельности церковный приход Владимирской иконы Божьей Матери получил с приездом в город о. Ильи Беневоленского, который, будучи настоятелем прихода, проводил активную деятельность по воспитанию, развитию и приобщению к Богу местного населения. И, несмотря на сложные времена в советский период, церковный приход Тихвинской церкви пгт Санчурска сейчас продолжает данную традицию, сохраняя и транслируя историю прихода, города и нашей страны для молодого поколения и прихожан через проведение служб в памятные даты, беседы со школьниками, студентами и прихожанами о гражданской войне, Первой и Второй мировых войнах и роли церкви в них, различные информационные материалы (стенды, буклеты) и др. Собраны материалы о священнослужителях и прихожанах церковью пгт Санчурска и особенностях сохранения и репрезентации исторической памяти о них как в церковном приходе и Яранской Епархии, так и в самом пгт Санчурске. Исследование имеет перспективу дальнейшего изучения церковных приходов в пгт Санчурске.

**Финансирование.** Исследование проведено в рамках реализации гранта № 23-28-00908 «Визуальный контент в современных конфессиональных общинах России».

## Источники и литература

1. Балабейкина О.А., Карасева Е.А., Радкевич А.Д. Церковный приход как центр средоточия повседневной жизни адептов государственной христианской церкви Англии (вторая половина XIX в.) // История повседневности. 2020. № 3 (15). С. 46–55.
2. Балакин А.В., Абражеева Д.В. Роль религиозного фактора в сохранении исторической памяти и достижении национальных интересов // Modern Science. 2021. № 9–2. С. 160–162.
3. Вятская губерния. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. 1904. 287 с.
4. Вятские епархиальные ведомости (ВЕВ). 1898, 1911.
5. Гибадуллина М.Р. Роль религии и религиозных институтов в сохранении исторической и социальной памяти // Гуманитарные науки в XXI веке: научный Интернет-журнал. 2024. № 24. С. 12–17.
6. Горбачук Г.Н. Церковный приход как микросоциальная группа: организационные основы и тенденции функционирования // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2–2. 10 с.
7. Донская К.М., Сарафанов Д.Е. Документы церковного учета населения второй половины XVIII в. как источник по изучению территории приходов // Труды молодых ученых Алтайского государственного университета. 2017. № 14. С. 52–54.
8. Ключаева А.В. Жизнедеятельность православного прихода в русской провинции в 1881–1917 гг. (по материалам Тульской епархии): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Орел: ОГУ, 2009. 23 с.
9. Коровин В.Ю. Приходская жизнь села Гремяче Воронежского уезда (опыт составления церковной летописи одного прихода) // Межрегиональные Пименовские чтения. 2017. № 14. С. 217–223.
10. Летопись Царевосанчурской Владимирской церкви заштатного города Царевосанчурска. Санчурск. 1934. Рукопись. Санчурский исторический музей. Опф. 1.
11. Немчанинова Е.Н., Половникова М.Ю. Миссионерская деятельность Русской православной церкви во второй половине XIX – начале XX века (по материалам Вятской губернии) // Научный диалог. 2020. № 4. С. 401–419.
12. Очерки истории Вятской епархии (1657–2007). 350 лет Вятской епархии. Вятка: «Буквица», 2007. 640 с.

13. *Папков А.А.* Древнерусский приход: краткий очерк церковно-приходской жизни в Восточной России до XVIII века и в Западной России до XVII века. Сергиев Посад: тип. А.И. Снегиревой, 1897. 82 с.
14. *Робинов О.Ю.* Культура приходской жизни церкви Большое Вознесение. Исторический обзор // Вестник славянских культур. 2011. № 1 (19). С. 50–59.
15. *Самойлова О.А.* Будни сельского прихода конца XIX – начала XX вв.: история возникновения, традиции, люди (с. Кариан-Воронцовка Кариановской волости Тамбовского уезда) // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2007. № 11 (55). С. 300–304.
16. Справочник по составу приходов церквей Яранского уезда на 1915 г. Киров: КОГКУ «ГАКО», 2012. 110 с.
17. *Суслова Е.Д.* Церковный приход: средоточие социальной и духовной жизни крестьянского сообщества в Карелии раннего нового времени // CARELiCA. 2016. № 2 (16). С. 50–63.
18. Центральный государственный архив Кировской области (ЦГАКО). Ф. 296 Оп. 1. Д. 1–6; Ф. 237. Оп. 70. Д. 1572. Л. 41–53, Оп. 74-1. Д. 956, Д. 2346.
19. *Чиликова О., Пахмутова В.В.* Православные святыни Санчурского района: от созидания до возрождения. 2016. 53 с.
20. *Шабалин В.И.* Краткая история об открытии приходов и о построении церквей Вятской епархии. Киров, 2020. 455 с.
21. *Шмидт С.О.* Церковноприходские летописи как источник по истории русской деревни // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 1971. Вильнюс, 1974. С. 397–404.
22. *Юренко А.И., Юренко Ю.Ю.* Роль православного прихода в России в деле сохранения исторической памяти и воспитания патриотизма // Традиции и современность. 2023. № 35. С. 21–37.
23. *Юшков С.В.* Очерки из истории приходской жизни на севере России в XV–XVII вв. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1913. 134 с.

*Смирнова Анастасия Александровна*

## **МОНГОЛЬСКИЕ ПИСЬМЕННОСТИ: ИХ РОЛЬ, СТАТУС И ПОВСЕДНЕВНОЕ БЫТОВАНИЕ**

**Аннотация:** В очерке рассматривается история развития различных письменностей, которыми пользовались монголы на протяжении веков, начиная с вертикального староуйгурского письма и заканчивая современными системами письма, используемыми в Монголии и Внутренней Монголии. Особое внимание уделяется причинам значительного разнообразия письменных традиций, связанным с историческими контактами монголов с другими народами, культурным влиянием соседних государств и политическими изменениями в разные эпохи. Анализируется статус отдельных письменностей в разные периоды, их роль в формировании национальной идентичности и культурной преемственности. Кроме того, рассматривается, как различные системы письма продолжают использоваться в повседневной жизни, образовании и цифровом пространстве современной Монголии.

**Ключевые слова:** письменности Монголии, старомонгольское письмо, квадратное письмо, соёмбо, галик, монгольская каллиграфия, монгольская латиница

*Smirnova Anastasija Aleksandrovna*

## **MONGOLIAN SCRIPTS: THEIR ROLE, STATUS, AND EVERYDAY USAGE**

**Abstract:** The essay explores the historical development of the various writing systems used by the Mongols over the centuries, beginning with the vertical traditional Mongolian script and continuing through to the modern writing systems employed in Mongolia and Inner Mongolia. Particular attention is given to the factors underlying the remarkable diversity of these written traditions, including the Mongols' historical interactions with other peoples, the cultural influence of neighboring states, and the political transformations that occurred in different periods. The paper also examines the status of individual scripts throughout history and their role in shaping national identity and cultural continuity. In addition, it considers how these

writing systems continue to be used in everyday life, education, and the digital environment of contemporary Mongolia.

**Keywords:** Scripts of Mongolia, Old Mongolian script, Phagspa script, Soyombo script, Galik script, Mongolian calligraphy, Mongolian Latin script

### *Памяти учителя Дагвын Ганбаатара*

Монгольская культура отлична от многих других тем, что на протяжении своей достаточно короткой письменной истории пользовалась более чем десятью письменностями. Это было обусловлено некоторыми культурно-историческими обстоятельствами, а также особенностями пластичной кочевой культуры монголов как таковой. Необходимость постоянно подстраиваться под определенный ход исторических событий и влиятельных соседей вынуждала создавать все новые и новые системы письма для удобства внутреннего и внешнего их использования. В настоящем очерке будет показано, от каких обстоятельств это зависело, а также как и для чего письменности применялись и применяются по сей день.

История монголов богата на события, но не все сведения о них дошли до современности из-за недостатка письменных источников, т.к. вплоть до Чингисхана официальной письменности монголы не имели, если не считать иероглифической письменности одного из языков монгольской семьи – киданьского («малое киданьское письмо» и «большое киданьское письмо») империи Ляо. Большинство данных из истории кочевых народов Центральной Азии мы получаем из китайских летописей, в которых описываются «варварские народы» севера. Так, одно из самых драгоценных произведений «Сокровенное сказание монголов» дошло до нас на монгольском языке, но в записи китайскими иероглифами. Система транскрипции слов монгольского языка китайскими иероглифами «была разработана в конце XIV в. китайски образованным монголом на императорской службе Хо Юаньцзе для записи текстов учебных пособий, предназначенных для обучения китайцев монгольскому языку в минском “Переводческом приказе” (Сы и гуань)» (Панкратов 1993: 104).

Есть и исключения, которые могут свидетельствовать, что монголы-таки имели попытки записи своего языка до империи

киданей и задолго до Чингисхана. Например, одним из самых ранних памятников протомонгольского языка является запись на двух стелах на письме брахми, одной из древнейших разновидностей индийского слогового письма, датируемая между V и VII вв. н.э. – временем Жужаньского каганата, раннемонгольского государства, которое господствовало на территории современной Монголии и северного Китая в промежутке между исчезновением хунну в IV веке и подъемом Тюркского каганата в VI в. Это надпись *Khüis Tolgoi*, найденная в провинции Булган в 1975 г. монгольским ученым Д. Навааном. На стелах помещен непрерывный вертикальный текст, идущий справа налево. Язык надписи был неизвестен до совместной экспедиции А.В. Вовина и его коллег в Монголию в 2014 году для более тщательного изучения стел. Текст стелы обрывочный<sup>4</sup>, может быть историческим, но с буддийским подтекстом, в нем упоминаются хаганы, будда и бодхисаттва<sup>5</sup> (*Vovin 2017: 13, Vovin 2018: 304*). Язык надписи «можно условно назвать разновидностью парамонгольского, гораздо ближе к основным монгольским языкам, таким как среднемонгольский и современные сохранившиеся монгольские языки» (*Vovin 2017: 1, Vovin 2018: 303*). Какой нации и политическому образованию принадлежит текст – еще предстоит выяснить. Это открытие также важно, потому что «может потенциально перевернуть, по крайней мере в некоторых случаях, традиционную точку зрения, согласно которой заимствования всегда имели направленность от тюркского к монгольскому, поскольку некоторые из них теперь будут иметь более определенное монгольское происхождение» (*Vovin 2018: 312*).

Официальной письменностью монгольской империи в начале XIII в., примерно с середины правления Чингисхана, стало верти-

---

<sup>4</sup> Определенные обстоятельства помешали А. Вовину читать и фотографировать текст на второй стеле.

<sup>5</sup> Это была буддийская бодхисаттва или, возможно, тюркский *қауап* из первого тюркского каганата. В то время был уйгурский вождь, который, как сообщается, имел название Бодхисаттва (藥羅葛菩薩; пиньинь: *Yaoluoge Pusa*), который, однако, никогда не имел титула хагана в китайских источниках (*Vovin 2017*).

кальное старой уйгурское письмо, адаптированное для монгольского языка. Это письмо было вертикальным, писалось сверху вниз, слева направо, и оставалось основной письменностью монголов вплоть до перехода на кириллицу в XX в. Согласно сказаниям из официальной истории Китая «Юань-ши», письменность была разработана уйгурским писцом Тататунгой<sup>6</sup>, плененным Чингисханом после разгрома найманов. У нее есть несколько бытовых и официальных названий: классическая монгольская письменность, традиционная монгольская письменность, национальная письменность<sup>7</sup>, монгольская уйгурица (монг. монгол уйгар үсэг) или старомонгольское письмо (монг. хуучин монгол бичиг), и самое поэтическое – «небесное письмо» (монг. тэнгрийн бичиг). До сих пор монгольская уйгурица активно используется в автономном районе Китая Внутренней Монголии с добавлением некоторых диакритических уточняющих знаков: на ней обучают в школах, печатают книги, газеты, журналы, пишут академические статьи. Письменностью также пользуются в интернете, только часто пишут на ней не вертикально, а горизонтально слева направо. Так, например, для того, чтобы прочитать подпись под фотографией в Инстаграме, приходится переворачивать экран телефона. Для этого на телефон устанавливаются специальные шрифты, которые возможно скачать из интернета. Письменность живет и подстраивается под новые современные реалии.


Во время учебы в Улан-Баторе мне приходилось общаться с ребятами из Внутренней Монголии, для которых обучение кириллице было нелегким делом – на полях они делали заметки вертикальным письмом и никогда на китайском. Любопытный момент: один из наших одногруппников, также из Внутренней Монголии, писал свои конспекты на китайском языке, а говорил на монгольском с небольшим акцентом. Другие внутренние монголы считали его китайцем (я узнала об этом из неформальных бесед с однокурсниками).

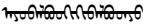
---

<sup>6</sup> Есть точка зрения, что письменность использовалась еще до пленения Тататунги; см.: (Кычанов 1995: 139–140).

<sup>7</sup> Официальной письменностью Монголии является кириллица, для монгольской уйгурицы используется именно термин «национальная».

В 1941 г. Монголия перешла на кириллицу, с тех пор она остается основной системой письма в стране, хотя и рассматривались проекты перехода на латиницу (об этом будет сказано ниже). В отношении монгольской уйгурицы в самой Монголии важно отметить, что начиная с 1991 г. многократно выходили постановления правительства о ведении правительственных дел на монгольском языке, и сейчас поддерживаются различные инициативы по популяризации и обучению старомонгольской письменности. В 2015 г. ей официально был присвоен статус «национальной письменности» (*Дырхеева, Гомбодоржийн* 2019: 102). Однако все эти постановления и многочисленные приказы слабо связаны с действительностью. По факту многие проходят программные курсы по обучению письменности в школе, но уже во взрослой жизни эти знания забываются и не применяются. Лишь для некоторых специальностей есть вступительный экзамен в ВУЗ по старописьменному языку. Ведение документооборота также производится на кириллице. Так вышло, что я много перевожу с монгольского языка на русский и наоборот, и старомонгольская письменность встречается лишь на печатях к документам. Любопытно, что подлинность подписи должностного лица заверяется именно так, а не иначе. Мне рассказывали, что дело в эстетике этой письменности, ее красоте, но также и в определенной сакральности письма, завязанной вплотную на идентичности самих монголов и связи письма с великой эпохой Чингисхана. Также многих монголов очень удивляло, что я владею этим письмом. Мне говорили, что «я больше монголка, чем они сами». Подобные замечания по поводу идентичности, как в случае с внутренним монголом-китайцем, так и в случае со мной, а также именование языка на конституционном уровне «национальным» говорит не только об определяющей роли письменности, но и, повторяюсь, о ее высоком статусе.

В обыденной жизни старомонгольское письмо также используется в коммерческой сфере: его можно встретить на футболках, свитерах, кружках, значках, блокнотах, сумках и многом другом, что продается не только для туристов, но и активно покупается самими монголами. Не такая редкость встретить в Монголии человека с надписью  (монг. кириллица: монгол), что означает одновременно и «монгол», и «монгольский». Также невероятно

популярно делать татуировки с небесным письмом, украшать свое тело поговорками и пословицами. Одна из самых популярных надписей:  (монг. кирилица: «Айвал бүү хий хийвэл бүү ай»), означающая «Если боишься – не делай, если делаешь – не бойся».

Также в Монголии на данный момент популярно дарить надписи на традиционном письме, выполненные каллиграфией на заказ. Часто заказывают написать имя, название животного, связанного с годом рождения по восточному календарю, посылку или благопожелание, поздравление с днем рождения, или даже целое сочинение – например, отрывок из «Сокровенного сказания» монголов. Такие готовые надписи также продаются в магазинах. В главном из них – Улсын их дэлгүүр (Улан-Баторском ЦУМе) на последнем этаже сидит каллиграф, который за несколько минут выполнит заказ на любом виде бумаги и в любом формате при помощи кисти. Традиция писать каллиграфию кистью была заимствована из Китая. В 2013 г. монгольская каллиграфия была внесена ЮНЕСКО в список нематериального культурного наследия, нуждающегося в срочной охране.

Нельзя сказать, что каллиграфия повсеместно популярна в Монголии. Есть лишь несколько школ в Улан-Баторе, в которых за пять-восемь лет можно обучиться этому мастерству. Точнее, есть лишь несколько мастеров-учителей. Один из них – Дагвын Ганбаатар (1977–2024), который работал и вел уроки каллиграфии в «Хүүхдийн урлан бүтээхтөв» («Центре детского творчества»), а затем в галерее «Монголын урчуудын эвлэл» («Союзе монгольских художников»). С 2004 г. он преподавал в Институте языка и цивилизации имени Чой Лувсанджава и с того же года начал работать в области монгольской письменности и каллиграфии. С 2006 г. Д. Ганбаатар создавал собственные работы, основывая образовательный центр «Бичиг Соёл» (мог. «Бичиг Соёл боловсролын төв»). В 2022 г. открыл Галерею «Бичиг Соёл» при поддержке благотворительной организации SRP Rising Group, работа которой продолжается и после его смерти. Д. Ганбаатар на протяжении своей жизни успешно распространял культуру монгольской традиционной письменности в сельской местности на территории Монголии, а также в Бурятии, Калмыкии, Туве и Внутренней Монголии, где бывал с выставками работ как своих,

так и своих учеников. Он внес ценный вклад в распространение монгольского наследия, культуры и каллиграфии среди детей и молодежи, интересующихся каллиграфией. И навсегда останется в сердцах своих учеников, запомнившись как большой профессионал своего дела, как сострадательный, дружелюбный, гуманный и скромный человек.

Здесь также следует добавить о созданном в 1587 г. на волне распространения буддизма в Монголии переводчиком и ученым Аюш Гуши новом алфавите, который добавил дополнительные буквы для транскрипции тибетских и санскритских терминов в религиозных текстах. На монгольском созданное Аюш Гуши письмо называется «али-гали үсэг» или «галиг», на русском – «галик». Система транслитерации Аюша строго соблюдалась в огромном количестве писаний, переведенных с тибетского и санскрита с момента ее создания, также буквы «галиг» (п, ф, ц, з, к и др.) используются в современности в Монголии для записи иностранных слов.

Вернемся в XIII в. в Монголию, где на тот момент империей правит монгольская династия Юань. Монгольская письменность не подходила для записи китайского языка с другой фонологией, поэтому в 1269 г. монгольский хан Хубилай приказал Пагба-ламе (тиб. *phags pa*), тибетскому монаху Лодой Джалцан (тиб. *blo gros gyal mchan*), разработать новый алфавит, который должен был использоваться во всей империи (*Ponne 1941: 9, 10*). С указанного года по 1368 г. новая квадратная система письма, созданная на основе тибетских и индийских букв и адаптированная под запись санскрита, тибетского, китайского и, конечно же, монгольского, служила официальным алфавитом империи. Письменность была разработана не только для транслитерации иностранных заимствований, но и для записи целых текстов на иностранных языках. Кроме памятников квадратного письма на монгольском языке существуют также памятники на китайском, тибетском, санскрите и тюркском языках (*Ponne 1941: 9*). Поэтому не зря выдающийся монголовед Б.Я. Владимирцов отмечал, что письмо Пагба было монгольским международным алфавитом XIII в. (*Information Mongolia 1990: 61*). Письмо было вертикальным, слоговым. На государственных банкнотах Монголии в настоящее время имеется стилизованная под квадратное письмо

надпись на старомонгольском письме «Монгол улс» (Монголия). Существует несколько мнений относительно причин создания квадратного письма. Одно из них озвучил Б.Я. Владимирцов – по его мнению, «введение квадратной письменности явилось результатом стремления императора Хубилая создать, по примеру других некитайских династий Китая, свое особое династическое письмо, которое к тому же могло бы обслуживать не только монгольский, но и другие представленные в империи языки» (Ponne 1941: 10). Другое же объяснение дает А.М. Позднеев. По его мнению, «создание квадратного письма явилось результатом стремления уточнить уйгурское, отличавшееся большой неточностью и бедностью знаками», а также необходимости составления «государственной истории» и перевода классических китайских книг, а уйгурское письмо было непригодно для транскрибирования китайских иероглифов (Ponne 1941: 10). Тексты на квадратном письме – это, в основном, эдикты и указы монгольских императоров и других членов царствующего дома, дошедшие до нас на каменных плитах-стелах, а также дававшиеся посланцам мандаты на дощечках-табличках пайдза, и различные печати и монеты. Также есть свидетельства о том, что на квадратном письме печатались и книги<sup>8</sup>, которые до наших дней не сохранились (Ponne 1941: 14).

В XVII в. среди разбросанных монгольских объединений укрепляют свое могущество западные монголы. Ко второй трети XVII в. создано крупное Джунгарское ханство – ойрат-монгольское государство, существовавшее в XVII–XVIII вв. на территории, которая в настоящее время относится к Китаю, Монголии, Казахстану, Кыргызстану, Таджикистану и России. Тибетский буддизм школы Гелук был официальной религией государства. В 1648 г. Зая-Пандита Намхайжамц изобретает «ясное письмо» (ойратское письмо), взяв за основу старомонгольскую письменность, устранив омографы в монгольском и приблизив письмен-

---

<sup>8</sup> Небольшой фрагмент одной страницы какой-то монгольской книги, напечатанный на квадратном письме, дошел до нас. Также имеется глосса, сделанная квадратным алфавитом на рукописи, написанной на бересте, найденной в Поволжье (Ponne 1941: 14).

ный язык к устному. На нем создавались многочисленные переводные, оригинальные и документальные произведения. Отдельного внимания заслуживает творческое наследие самого Зая-Пандиты: «сотни оригинальной и переводной литературы, религиозные, художественные, философские сочинения, труды по грамматике, астрологии, медицинские трактаты, учебники, словари и другие книги, многие из которых относятся к классике восточной и мировой культуры» (*Биткеева, Биткеев 2020: 53*). Работа Зая-Пандиты по изобретению новой письменности считается выполненной на высочайшем уровне, так как представляет собой последовательно четко построенную письменную систему, которая и в настоящий момент соответствует основным требованиям лингвистической транскрипции (*Поппе 1966: 66*). Графическое исследование «ясного письма» показывает, что автор создавал новые буквы не только для ойратов, но и для всех монголов (*Information Mongolia 1990: 61; Биткеева, Биткеев 2020: 54*). Однако в силу геополитической ситуации и агрессивной политики маньчжурского государства<sup>9</sup> распространиться среди восточных монголов оно не смогло. «Ясное письмо» стало государственной письменностью у трех ойратских ханств: Джунгарского ханства на Алтае, Хошутского ханства у Кукунора и в Калмыцком ханстве на Волге, где им пользовались до 1924 г. (*Биткеева, Биткеев 2020: 54*). Считается, что причиной создания новой письменности было именно устранение неточностей в классическом письме, но, как справедливо заметили Г.С. Биткеева и П.Ц. Биткеев, трудности в чтении не мешали монголам пользоваться уйгурицей на протяжении многих веков, в том числе и сегодня. Настоящую причину создания письма авторы видят в противодействии маньчжурской агрессии на идеологическом фронте, т.к. новое письмо должно было сплотить монгольские народы для защиты собственной культуры и территорий от внешней угрозы (*Биткеева, Биткеев 2020: 57*).

---

<sup>9</sup> Разработанная на основе монгольской уйгурицы маньчжурская письменность составляла сильную конкуренцию ойратскому «ясному» письму, т.к. маньчжурский язык получил распространение среди монголов в качестве делового и культурного языка (*Биткеева, Биткеев 2020: 55*).

В 1686 г., во время сближения халха монголов с Китаем и входа в состав маньчжурской империи Цин, монгольский ученый Дзанабадзар, филолог тибетско-индийской школы, который провел обширное исследование знаменитой грамматики индийского философа Панини, изобрел горизонтально-квадратное письмо соёмбо на основе древнеиндийского письма брахманского происхождения. Кроме того, Дзанабадзар был первыммонгольским Богдо-гэгэном, правителем Халхи под сюзеренной властью Цин; выдающимся скульптором и основателем монгольской портретной живописи. Из специфики материалов, записанных при помощи соёмбо, ясно, что буквы создавались для записи слов трех «священных» письменных языков того времени: монгольского, санскрита и тибетского, каждый из которых служил литературным языком для ученых Монголии. Специальный символ шрифта соёмбо стал национальным символом Монголии и представлен на флаге страны, принятом в 1911 г. Также символ изображен на деньгах, государственных печатях, его любят набивать в качестве татуировки. Используется также как нашивка на военную форму.

В 1905 г. бурятский лама Агван Доржиев разработал письменность вагиндра на основе старомонгольского письма с использованием ряда элементов ойратской заяпандитовской графики. Вагиндра относится к первой части религиозного имени Доржиева – Агван, на тибетском ngag dbang, что буквально означает «Господь речи», а также является эпитетом бодхисаттвы Манджушри (*Баряя-Стажиньска* 2019: 27). В задачи этой письменности входило не только устранение неточностей в орфографии старописьменного монгольского и адаптация его под живой бурятский язык, но и возможность записи некоторых букв русского алфавита, не характерных для монгольского. На вагиндре было напечатано несколько книг, в том числе в Санкт-Петербурге, где при содействии Агвана Доржиева был открыт дацан Гунзэчойнэй и издательство «Наран». Печатались в основном брошюры назидательного характера и объяснение орфографии нового письма, а также памятники бурятского фольклора и «Сказка о рыбаке и рыбке» в переводе иркутского учителя Н.И. Амагаева (1868–1932) (*Успенский* 2018: 330). Письмо вагиндра не получило широкого распространения, просуществовав лишь несколько лет, но была

важна попытка создания бурятского литературного языка, объединяющего все его диалекты.

В начале XX в. волна латинизации языков СССР не обошла стороной и Монголию. Попыток перейти на латиницу было две: в 1931 и в 1940 г. В 1931 г. в Москве состоялась конференция народов монгольской группы по вопросам письменности и языка, по итогам которой было решено переводить письменность монгольских народов на латиницу (*Бикмаева 2023: 256*). 3 мая того же 1931 г. на V съезде ЦК МНРП было принято постановление о латинизации монгольских букв. Причиной выбора латиницы была легкость в усвоении новой графической системы, т.к. новая система отражала устную речь, что в свою очередь облегчало работу по борьбе с безграмотностью. Несмотря на планы, по факту, книгопечатание и делопроизводство продолжали вестись на классическом монгольском письме, а латинским алфавитом было напечатано немного книг, которые сейчас представляют собой библиографическую редкость, а также публиковались статьи в газетах. Однако латинская графика не была стандартизирована, даже заголовки выходили с ошибками, либо сама статья была на уйгуре, а заглавие к ней давалось латиницей (*Grivelet 1996: 118*). Этот план по всеобщей ликвидации безграмотности путем обучения латинице был вытеснен другой алфавитной кампанией – всеобщей кириллизацией в Монголии, а некоторые сторонники латинизации были осуждены (*Grivelet 1996: 119*). Вторая волна латинизации была организована Хорлогийном Чойбалсаном: в 1940 г. была создана комиссия для создания новой письменности на основе латинского алфавита. В комиссию входили знаменитые ученые Ц. Дамдинсурен и Ш. Лувсанвандан. Был подготовлен проект письменности, в феврале 1941 г. вышло Постановление, подтверждающее ориентацию на латиницу. Планы не успели воплотиться в жизнь, так как всего месяц спустя в марте 1941 г. произошло принятие кириллицы.

Следует добавить, что в настоящий момент латиницей активно пользуются монголы в интернете – с того момента, как были в ходу первые кнопочные телефоны, на которых еще не было кириллического алфавита. Схожий процесс был и в русскоговорящей среде, но с появлением кириллической раскладки он

сошел на нет. Но не в Монголии. Тысячи комментариев под постами в Инстаграме и Фейсбуке пишутся монголами на латинице ежедневно. Причем отсутствие диакритических знаков, различий между «ү» и «у», «о» и «ө» никак не смущает пользователей. Вот примеры комментариев под видео, изображающем двух красивых девушек: «suuld n yawj bga duuni ner yu be?» (на монгольском имеется в виду: «сүүлд нь явж байгаа дууны нэр юу вэ» – «как называется музыка, играющая в конце?»), либо: «aimrshoo» («аймар шүү дээ» – «ужасно красивые же»), либо: «2 iher shg hrgdj nahha» («хоёр ихээр шиг харагдаж байнаа» – «вдвоем (девушки) очень похоже выглядят»). Краткие гласные часто редуцируются, долгие гласные отображаются на письме одной гласной, постоянно встречаются бесконечные сокращения целых слов. Латинская графика отражает на письме разговорный язык монголов, поэтому разобраться в нем – отдельное испытание. Обучающийся по книгам на кириллице, но не слышавший разговорную речь, не разберется с переводом с латиницы.

Что касается перехода на кириллицу, то это произошло после 25 марта 1941 г. В мае 1941 г. алфавит принял современный вид. Над переводом письменности работал знаменитый ученый и писатель Ц. Дамдинсурен. В данный момент кириллица – официальная письменность Монголии, на которой ведется обучение в школах, издаются научные труды, печатаются статьи и книги, ведутся блоги в интернете. При имеющихся недостатках и разговорах о переходе на классическое письмо или на латиницу, кириллица все равно остается основной письменностью Монголии, крепко удерживающей свои позиции.

**Финансирование:** Работа выполнена в рамках НИР «Кросс-культурные и поликультурные аспекты социальной жизни в регионах мира» (2024–2026).

### Источники и литература

1. *Баря-Стажиньска А.* Научные контакты монголоведа Владислава Котвича с бурятскими исследователями // Монголоведение в современном мире: опыт исследований, перспективы развития. Материалы международной научной конференции «Улымжиевские чтения – X» / под ред. О. Н. Полянской. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2019. С. 26–32.

2. *Биткеева Г.С., Биткеев П.Ц.* Актуальные проблемы «ясного письма» // Вестник Калмыцкого университета, 2020. № 1 (45). С. 52–59.
3. *Дырхеева Г.А., Гомбодоржийн Н.* Языковая политика Монголии: проблема возрождения старомонгольской письменности (монгольская письменность) // Гуманитарный вектор. 2019. Т. 14. № 3. С. 98–104.
4. *Кычанов Е.И.* Жизнь Темучжина, думавшего покорить мир. Чингис-хан: личность и эпоха. М.: Восточная литература, 1995. 274 с.
5. *Панкратов Б.И.* Образцы переводов из «Юань-чао би-ши» (подготовка к печати и предисловие Ю.Л. Кроля) // *Mongolica: к 750-летию «Сокровенного сказания».* М.: Восточная литература, 1993. С. 103–125.
6. *Поппе Н.Н.* Квадратная письменность. Москва-Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1941. 166 с.
7. *Поппе Н.Н.* Роль Зая-Пандиты в культурной истории монгольских народов // Калмыцко-ойратский сборник. Philadelphia, 1966. С. 57–70.
8. *Успенский В.Л.* Книгопечатание в Санкт-Петербурге на монгольском языке в XIX – начале XX веков // Исторические записки. 2018. № 17 (135). С. 324–332.
9. *Grivelet S.* The Latinization Attempt in Mongolia // 39e PIAC (Permanent International Altaistic Conference), Jun 1996, Szeged, Hongrie, Hungary. P. 115–120.
10. Information Mongolia: the comprehensive reference source of the People's Republic of Mongolia (MPR). Completed and edited by the Academy of Sciences. Pergamon Press, 1990.
11. *Vovin A.* An Interpretation of the Khüis Tolgoi inscription // Journal Asiatique. 2018. № 306 (2). P. 303–313.
12. *Vovin A.* Interpretation of the Hüis Tolgoi Inscription (draft version). Presented August 31, 2017 at 60th PIAC, Székesfehérvár, Hungary. EHESS/CRLAO, Paris. P. 1–17.

*Юсупова (Акилова) Ева Алексеевна*

**РЕКОНСТРУКЦИЯ ВНЕШНЕГО ОБЛИКА СРЕДНЕВЕКОВОГО  
НАСЕЛЕНИЯ ВОСТОЧНО-ЕВРОПЕЙСКОЙ РАВНИНЫ  
(ПО МАТЕРИАЛАМ ГОРОДА ПОЛОЦК)**

**Аннотация:** Данная работа посвящена изучению антропологических особенностей населения, проживавшего на территории Восточноевропейской равнины в Средние века. Исследования проводились на основе краниологических материалов, включающих 5 черепов (3 женских и 2 мужских), полученных из города Полоцк. Были созданы реконструкции и проведены измерения по методике В.П. Алексеева и Г.Ф. Дебеца. Прижизненные размеры были рассчитаны с помощью программы «Алгоритм внешности». При реконструкции применялся метод М.М. Герасимова и два подхода к реконструкции лица – выполненный чернографитными карандашами, и выполненный в растровом графическом редакторе. Результаты позволили визуализировать внешний облик 5 отдельных представителей средневекового населения Полоцка и сопоставить их друг с другом в контексте антропологических исследований региона.

**Ключевые слова:** антропологическая реконструкция внешности, краниология, население Полоцка

*Yusupova (Akilova) Eva Alekseevna*

**RECONSTRUCTION OF THE PHYSICAL APPEARANCE  
OF THE MEDIEVAL POPULATION OF THE EASTERN  
EUROPEAN PLAIN (BASED ON THE MATERIALS  
OF THE CITY OF POLOTSK)**

**Abstract:** This work is aimed at studying the anthropology of the population living on the East European Plain in the Middle Ages. The research is based on a cranial sample, including 5 skulls (three female and two male) from the city of Polotsk. We created anthropological reconstructions and measured the crania according to the protocol by V.P. Alekseev and G.F. Debets. The dimensions at life were calculated using “Appearance Algorithm” software. We used the method of M.M. Gerasimov and two different approaches to the graphic facial reconstruction – one made with black graphite pencils, and the other

one, made in a bitmap graphic editor. The results made it possible to visualize the appearance of five individual representatives of the medieval population of Polotsk and compare them with each other in the context of anthropological studies of the region.

**Keywords:** anthropological reconstruction of appearance, craniology, Polotsk population

Память о прошлом формирует нашу идентичность и понимание себя. Памятники материальной культуры показывают быт предков, благодаря науке мы знаем, что они ели, чем болели и как проводили свободное время. Но как выглядели люди, населявшие наши земли сотни лет назад? Внешность населения Восточно-Европейской равнины важна для изучения истории и культуры региона. Визуализация людей прошлого помогает определить их этническую принадлежность, физические особенности, дает понимание о миграционных процессах, происходивших в регионах. Метод антропологической реконструкции внешнего облика по черепу позволяет дополнить археологические и антропологические исследования, обеспечивая визуализацию морфологических особенностей населения.

История метода началась еще во второй половине XIX в. Первые реконструкции кардинально отличались от современных – большее внимание в них отдавалось обобщенным антропологическим типам (*Герасимов 1949: 1–10*). В начале XX вв. этим вопросом начал заниматься М.М. Герасимов (*Герасимова, Сурнина 1978: 157–160*). Именно он усовершенствовал приемы исследования черепа и мягких тканей, что позволило найти закономерности в строении лицевого скелета и лица (*Герасимова, Сурнина 1978: 162*).

В дальнейшем он был усовершенствован его последователями, что позволило выявить дальнейшие закономерности между строением черепа и чертами лица. При условности художественных и письменных источников, именно антропологическая реконструкция дает объективное представление о морфологических особенностях людей прошлого. В настоящем исследовании данный метод использовался для визуализации представителей средневекового населения Полоцка.

Тема восстановления облика жителей Восточноевропейской равнины интересовала ученых еще с середины XX в. Среди реконструкций, выполненных М.М. Герасимовым – основателем российской школы антропологической реконструкции, – представители вятичей, кривичей. В 1959 г. им была выполнена реконструкция внешнего облика кривича по черепу из Одинцовского могильника XII в. Череп принадлежал мужчине зрелого возраста, обладателю долихокранного, яйцевидной формы черепа с низким, слегка покатым лбом, средними по размеру округлыми орбитами и высоким узким носом с волнистой спинкой. Нижняя челюсть отличалась высоким телом и хорошо выраженным подбородочным выступом. Восстановленный облик представлял немолодого мужественного человека с узким лицом, заметно выступающим подбородком и тонко очерченным носом. Этот антропологический комплекс Т.И. Алексеева относила к валдайско-верхнеднепровскому типу, характерному для восточнославянской группы «тверские кривичи».

Недавние археологические раскопки на территории Верхнего замка, проводившиеся в 2019–2022 гг. под общим руководством И.В. Магалинского в ходе спасательных археологических исследований при проведении строительных работ на объекте «Реконструкция бывших зданий учреждения здравоохранения в охранной зоне заповедника для размещения ГУО “Полоцкое кадетское училище”», предоставили совершенно новый краниологический материал, который и лег в основу исследовательской работы.

### *Археологические и антропологические исследования средневековых некрополей города Полоцк*

Город Полоцк находится на севере Беларуси, в Витебской области. Прямо через него протекает Западная Двина. Это древнейший город страны, основанный еще в 862 г. Это событие связано с правлением князя Рюрика (*Повесть... 1978: 52*). Археологические исследования также подтверждают этот факт (*Дук 2010: 18*).

Городское поселение формировалось вокруг устья р. Полоты, где располагался племенной центр полоцких кривичей или же «полочан». В X–XI вв. Полоцк становится центром Полоцкого княжества. Его правитель – князь Рогволод, пришедший «из-за моря и державший власть свою в Полоцке» (*Повесть... 1978: 52*).

Именно выгодное расположение города послужило причиной активного политического и экономического развития, пришедшего на XI вв. Этот подъем связан с успешной политикой Брячислава Изяславича (1003–1044 гг.) и Всеслава Брячиславича (1044–1101 гг.). Уже к XII–XIII вв. Полоцк становится одним из крупнейших городов Древней Руси – на тот момент его население насчитывало более 10 тыс. человек (Дук 2010: 8). Еще одним фактором, повлиявшим на активное развитие города, стало отсутствие крупных нападений монголо-татар и крестоносцев: они имели лишь кратковременный характер (Дук 2010: 5).

В 1920-х годах начались первые археологические исследования Полоцка. Они, в основном, фокусировались на развитии топографии и архитектуры. Лишь с 2000-х годов началось системное изучение полоцких некрополей на базе Полоцкого государственного университета под руководством Д.В. Дук и А.Л. Коц. Курганные некрополи Полоцка, в отличие от других древнерусских городов, не сохранились к началу археологических исследований. Они уже были разрушены в результате расширения города в начале XX в. (Дук 2010: 106). Несколько грунтовых некрополей, датируемых средневековьем, были найдены на территории древнего города.

Первый из них, «Стрелка Нижнего замка», был найден в 2014 г. Он расположен на берегу р. Полоты, рядом с древним полоцким городищем. Самые ранние находки относятся к железному веку (днепро-двинской культуре). Ко II в.н.э. эта территория стала частью поселения-предградья при Полоцке. А к XI в. она разрослась в окольный город, ставший полноценным посадом (Дук и др. 2018: 171). Возведение Нижнего замка связано с событиями Ливонской войны, когда в 1563 г. Полоцк был взят войсками Ивана IV Грозного, и по его приказу было отстроено укрепление. Второй некрополь располагается на территории Верхнего замка, на возвышении у места впадения р. Полоты в Западную Двину. Скорее всего, он представлял собой городской сакральный центр, также использовавшийся для административных и церемониальных целей в XI–XIV вв.

Основным использованным в работе методом являлась антропологическая реконструкция внешности на основе черепа. Также в работе проводились краниологические измерения по

стандартной программе Г.Ф. Дебеца и В.П. Алексеева (*Алексеев, Дебец* 1964).

Определение пола и возраста исследованных индивидов предоставлено к.б.н., доцентом кафедры истории и социогуманитарных наук Полоцкого государственного университета, О.А. Емельяничик в краниометрических бланках. В рамках настоящего исследования автор не выполнял самостоятельного определения пола и возраста. Работа велась на основе 3D-моделей и фотоматериалов черепов, подготовленных и предоставленных Ю.В. Рашковской и Е.А. Крыковым. Реконструкции и расчет прижизненных размеров осуществлялись на основе цифровых материалов, соответствующих оригинальным краниологическим данным.

Первым шагом создания антропологической реконструкции является получение размерных характеристик черепа. Для этого черепа были измерены по стандартной краниометрической программе (*Алексеев, Дебец* 1964). Измерения серии проводились с помощью необходимых краниометрических инструментов: толстого и скользящего циркулей. Бланки, полученные в результате всех измерений по традиционной краниометрической программе, мы использовали для дальнейших расчетов.

Полученные размеры затем использовались для вычисления прижизненных размеров при помощи программы «Алгоритм внешности». Также фиксировались описательные характеристики, которые служат основой для воспроизведения индивидуальных особенностей индивидов.

Прижизненные размеры можно подразделить на три группы: 1) размеры, совпадающие и на костном каркасе головы, и на голове живого человека; 2) размеры, полученные прибавлением толщины мягких тканей; 3) размеры, которые рассчитываются с помощью уравнений регрессии.

Бланки с измерениями краниологической серии и плоскостные изображения черепов являлись основными источниками, на которые мы опирались в этой работе, и использовались для дальнейших расчетов.

### *Использование программы «Алгоритм внешности» для восстановления облика населения*

После публикации «Восстановления лица по черепу» М.М. Герасимова в 1955 г., современные технологии и методы позволили модернизировать подход к реконструкции лица по черепу. Уникальная в этой сфере программа «Алгоритм внешности» разрабатывалась Т.С. Балугеой, Е.В. Веселовской, Г.В. Лебединской многие годы (*Веселовская и др.* 2013: 58). Методологическая база «Алгоритма внешности» основана на опыте специалистов в области антропологической реконструкции (Герасимов, Лебединская, Балугеова и др.) и включает в себя изучение толщины лицевых покровов, определение качественных признаков (форма лица и головы, рельеф лба и др.), а также выявление корреляций между костными структурами и чертами лица (например, высотой и шириной уха, размером глазной щели и др.) (*Веселовская* 2018: 40–41).

Мы использовали эту программу для расчета прижизненных размеров для каждого черепа и составления словесной антропологической характеристики индивида. В ее основе лежат признаки стандартной краниометрической программы, дополненные рядом специальных параметров, необходимых для антропологической реконструкции (продольный и поперечный диаметр, морфологическая высота лица и др.).

Методологический подход данной программы состоит из нескольких составляющих: 1) переход от характеристик черепа к антропометрии и антропоскопии живого человека; 2) расчет индексов пропорций головы; 3) отнесение полученных значений к качественным категориям; 4) словесный портрет.

На основе краниометрических точек и стандартных данных о толщине мягких тканей мы восстанавливали контуры лица, форму носа, губ, глаз и подбородка. Дополнительно учитывались пропорции орбит и ушей, определяемые с помощью краниометрических измерений и уравнений регрессии. Полученные контурные реконструкции мы подвергли светоскопии (фиксации только контуров мягких тканей). Они и послужили основой для графической доработки: нанесения теней, объемов, изображения воло-

сяного покрова и одежды. Такой подход и обеспечил воспроизведение прижизненного облика с учетом морфологических характеристик черепа.

Реконструкции выполнялись в двух техниках: классическая графическая реконструкция, выполненная чернографитными карандашами на бумаге и графическая реконструкция, выполненная на компьютере в растровой графике. Техники различаются лишь визуально: компьютерная реконструкция представлена в цвете и выполнена в графическом редакторе. Методика выполнения в обоих случаях остается одинаковой.

Работа осуществлялась в период с ноября 2023 по июнь 2024 г. в Центре физической антропологии ИЭА РАН на базе хранящихся там краниологических материалов, полученных в результате исследовательских экспедиций в г. Полоцк, организованных Полоцким государственным университетом. В исследовании изучаются средневековые черепа из Верхнего, Нижнего замков и Полоцкого Спасо-Евфросиниевского женского монастыря.

### ***Внешний облик средневековых жителей Полоцка***

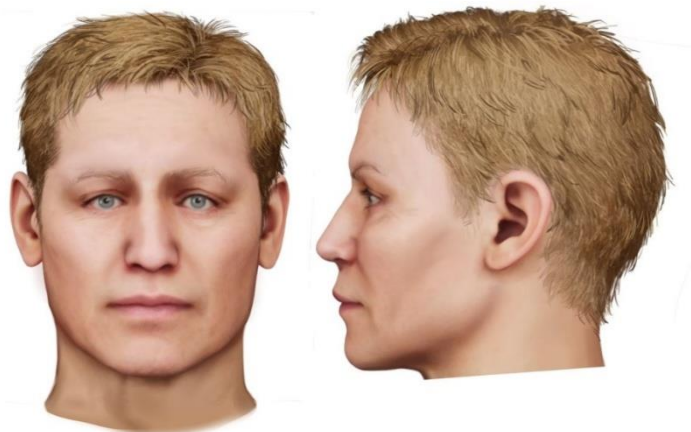
После завершения всех измерений и вычислений, мы смогли перейти к заключительному этапу – непосредственно самой реконструкции облика средневековых жителей Полоцка (по методу М.М. Герасимова и последующих наработок Г.В. Лебединской) (Лебединская 1998: 99–109). На основе индивидуальных данных черепов (черепа из Верхнего Замка – №№ 23 В, 25 Р и 23 Д; из Нижнего Замка – № 51; из Полоцкого монастыря – № 2) мы получили 5 графических реконструкций. Подробно рассмотрим каждую из них и составим словесные портреты, опираясь на описательные признаки программы «Алгоритм внешности» (Веселовская 2018: 49–52).

Прижизненные размеры жителей Полоцка представлены в таблице 1:

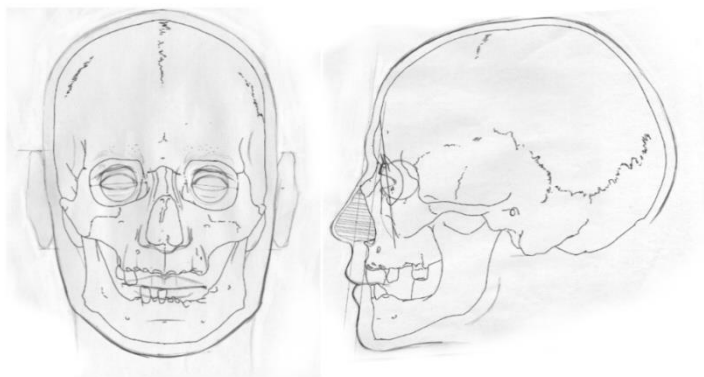
Таблица 1

**Прижизненные размеры головы (в мм), рассчитанные на основе  
краниометрических показателей (Полоцк)**

	Прижизненные показатели (в мм.)				
	Мужчины		Женщины		
Признак	25Р	23В	23Д	51	2
Продольный диаметр	205,0	191	197	195	201
Поперечный диаметр	-	157	-	152	-
Ширина лба	-	140	-	133	-
Наименьшая ширина лба	110,0	113	107	107	107
Ширина лица на уровне глаз	120	115	-	118	-
Длина глазной щели	-	25	28,9	30,1	-
Скуловой диаметр	144,0	141	133	142	138
Ширина переносья	15,0	14	14	14	12
Ширина спинки носа	19,0	22	21	22	19
Ширина носа	34,4	34	29,1	31,5	30,0
Расстояние между носогубными складками	52,9	52,1	43,4	47,2	44,9
Ширина рта	56,6	57,7	54,1	54,2	59,4
Ширина подбородка	63,0	61	62	62	61
Угловая ширина нижней челюсти	-	122	-	113	-
Расстояние между наружными уголками глаз	89,0	85	96	94	93
Расстояние между внутренними углами глаз	39,3	32	29	30	35
Физиономическая высота лица	189,4	183,6	188,7	181,8	192,3
Морфологическая высота лица от нижнего края бровей	128,0	120,0	127,0	128,0	132,0
Высота лба – нижний край бровей	61,4	63,3	61,7	53,8	60,3
Высота глазной щели	9,6	9,0	11,1	10,9	11,3
Высота носа от нижнего края бровей	59,0	59	61	63	59
Высота крыла носа	-	14	-	14	-
Высота верхней губы	25,0	13	24,2	14	26
Высота нижней челюсти	43,0	46	42	44	47
Высота подбородка	21,0	29	24,3	25	27
Высота уха	63,8	63,5	59,1	62,3	60,7
Ширина уха	38,1	38,0	34,9	35,9	35,4



*Рисунок 1.* Графическая реконструкция (растровая графика) по черепу № 25 Р.



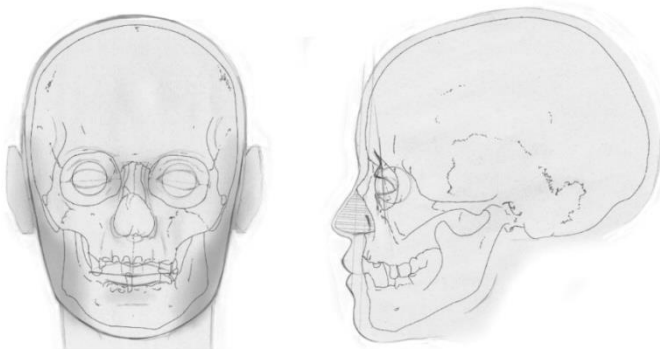
*Рисунок 1.1.* Контурная реконструкция. Череп № 25 Р.

Череп № 25 Р принадлежал мужчине. На момент смерти его возраст составлял от 30 до 50 лет. Форма головы килевидная. Лицо квадратной формы. Вертикальная профилировка лица носоротовая – эти части выступают больше, чем лобная часть. Горизонтальная профилировка – сильная. Лоб в профиль имеет волнистую форму, в силу значительного развития надбровных дуг; относительно линии, проведенной через глабеллу перпендикулярно

франкфуртской горизонтали, отклонен назад. Лобные бугры средние. Надбровные дуги средние и короткие. Контур бровей прямой. Оба глаза имеют горизонтальное положение. Складка века сильная. Эпикантус отсутствует. Переносье средней глубины. Спинка носа прямая как анфас, так и в профиль. Основание носа горизонтальное. Кончик носа заостренный и направленный вперед. Прикус ножницеобразный. Верхняя губа выступает больше относительно нижней. Подбородок прямой. Анфас он имеет квадратную форму.



*Рисунок 2.* Графическая реконструкция (растровая графика) по черепу № 23 Д.



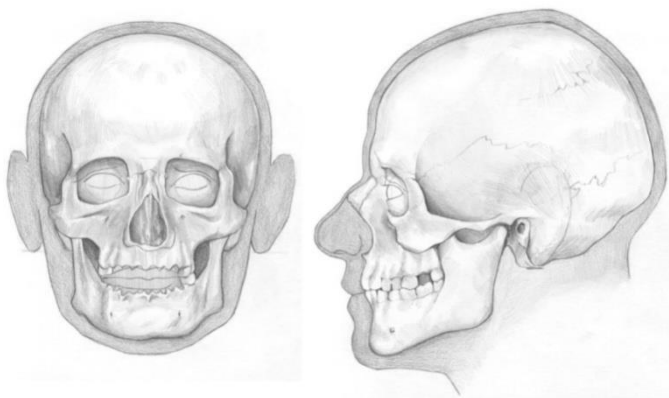
*Рисунок 2.1.* Контурная реконструкция. Череп № 23 Д.

Череп № 23 Д принадлежал женщине 40–50 лет. Форма ее головы – яйцевидная. Анфас лицо овальное. Вертикальная профилировка лица средняя. Горизонтальная профилировка лица – сильная. В профиль лоб прямой, имеет вертикальный наклон. Лобные бугры средние. Надбровные дуги малые и короткие. Контур бровей скорее прямой, но есть тенденция к дугообразности. Положение обоих глаз косонаружное. Складка верхнего века развита в средней степени, однако значительное нависание наблюдается в дистальной части. Эпикантуса нет. Переносье средней глубины, практически мелкое. Анфас спинка носа прямая, как и в профиль. Основание носа горизонтальное. Кончик носа заостренный, направлен влево. Эта женщина имеет карнизообразный прикус и среднее выступание губ. Верхняя губа выступает немного больше. В профиль подбородок прямой, а анфас у него закругленная форма.

Череп № 23 В принадлежал мужчине 20–30 лет. В целом форма его головы округлая. Анфас лицо тоже округлое. Вертикальная профилировка лица носо-ротовая, а горизонтальная – сильная. В профиль лоб несильно вогнутый и вертикальный. Лобные бугры средние. Надбровные дуги также средние. Их протяженность короткая. Брови прямые. Оба глаза имеют косонаружное положение. Сильно развитая складка верхнего века. Эпикантуса нет. Переносье глубокое. Анфас спинка носа искривлена влево. В профиль нос извилистый. Основание носа приподнято. Кончик носа округлый, направленный влево. Прикус ножницеобразный. Общее и относительное выступание губ равномерное. Подбородок выступает в средней степени. Анфас у подбородка квадратная форма.



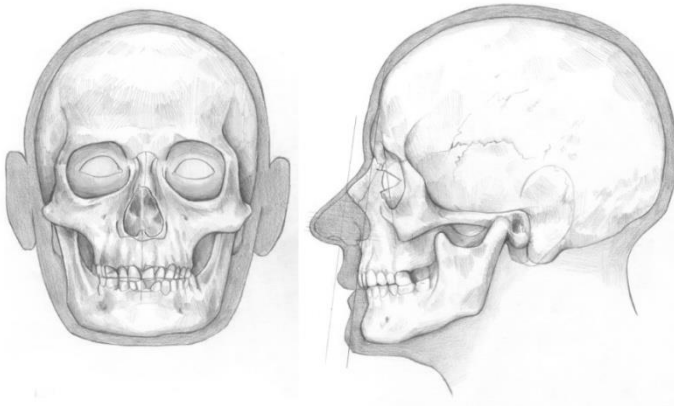
*Рисунок 3.* Графическая реконструкция (растровая графика) по черепу № Верхний Замок-23 В.



*Рисунок 3.1.* Контурная реконструкция. Череп № Верхний Замок-23 В.



*Рисунок 1.* Графическая реконструкция (растровая графика) по черепу № Нижний Замок-51.



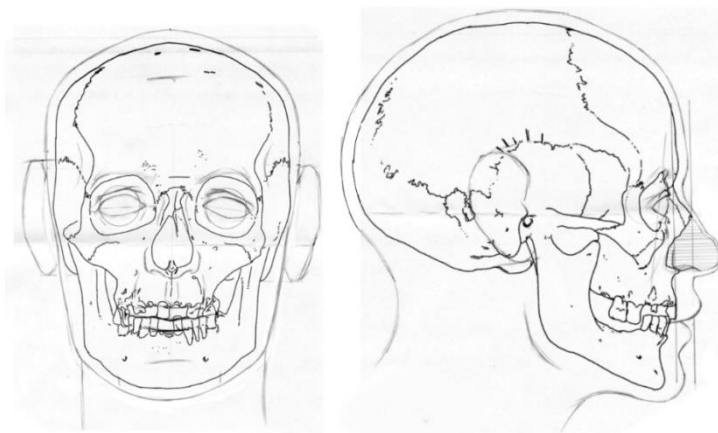
*Рисунок 4.1.* Контурная реконструкция. Череп № Нижний Замок-51.

Череп № 51 принадлежал женщине 30–40 лет. Форма головы – яйцевидная. Лицо анфас прямоугольное. Вертикальная профилировка лица – носовая. Горизонтальная профилировка сильная. В профиль лоб прямой, наклон вертикальный. Лобные бугры и надбровные дуги – средние. Контур бровей дугообразный. Оба глаза имеют косонаружное положение. Складка верхнего века

развита средне. Эпикантуса нет. Средняя глубина переносья. Анфас спинка носа прямая. В профиль она вогнутая. Основание носа приподнято. Кончик носа направлен прямо, форма – округлая, с тенденцией к заостренности. Прикус карнизообразный, отчего верхняя губа выступает относительно нижней. Общее выступание губ – среднее. Подбородок средневыступающий. Анфас имеет квадратную форму.



*Рисунок 5.* Графическая реконструкция (растровая графика) по черепу № 2.



*Рисунок 5.1.* Контурная реконструкция. Череп № 2.

Череп № 2 принадлежал женщине 45–50 лет. Форма ее головы в целом – килевидная. Лицо анфас прямоугольное. Вертикальная профилировка лица носо-ротовая. Горизонтальная профилировка скорее сильная. В профиль лоб плоский и имеет вертикальный наклон. Лобные бугры на нем средние. Надбровные дуги малые и длинные. Брови прямые с тенденцией к дугообразности. Положение левого и правого глаза косонаружное. Сильно развита складка верхнего века. Эпикантуса нет. Глубина переносья средняя. Анфас спинка носа слегка изогнута вправо. В профиль контур спинки носа прямой с тенденцией к извилистости. Передняя носовая ось прямая и немного опущена вниз на черепе. Кончик носа округлый, он направлен прямо. Прикус ножницеобразный. Губы выступают в средней степени: верхняя выступает сильнее относительно нижней. Подбородок прямой. Анфас имеет закругленную форму.

У всех пяти индивидов ярко выражена горизонтальная профилировка лица. Косонаружное положение глазных щелей встречается у всех, кроме черепа 25 Р (у него глаза расположены горизонтально). Такая позиция глазной щели – характерная черта в данной выборке. Переносье средней глубины во всех случаях, кроме черепа Верхний Замок-23 В, где оно глубокое. Основание носа у большинства горизонтальное или приподнятое. Крылья носа у всех индивидов находятся на одном уровне. Все лица показывают среднее или прямое выступание подбородка. У всех черепов сильная горизонтальная профилировка, а вертикальная варьируется от средней до ярко выраженной ротовой или носовой. Это придает лицу характерный, немного выступающий профиль.

Полученные в рамках нашего исследования реконструкции отдельных представителей полоцкого населения в целом соотносятся с литературными описаниями антропологического облика кривичей. В ряде случаев в словесных портретах также отмечаются такие черты, как узкое лицо, прямой или слегка покатый лоб, выраженный подбородок, что сближает их с реконструкцией кривича, выполненной М.М. Герасимовым. Вместе с тем наши материалы демонстрируют вариативность внешнего облика: среди индивидов встречаются как лица с более округлыми очертаниями и менее выступающим подбородком, так и типы с менее

выраженными носовыми характеристиками. Таким образом, реконструкции подтверждают принадлежность к общему восточнославянскому комплексу.

Реконструкции внешнего облика пяти индивидов, проживавших на территории изученного города, демонстрируют особенности антропологического типа населения. Основное население Полоцка – «полочане», полоцкие кривичи. Полученные портреты демонстрируют определенное сходство между собой, однако столь ограниченная выборка не позволяет делать выводы о доминирующем антропологическом типе населения города. Тем не менее, результаты сопоставимы с литературными данными об антропологическом облике полоцких кривичей и частично согласуются с реконструкциями, выполненными ранее М.М. Герасимовым. Полоцк был одним из крупнейших городов Средневековой Руси, где проживало более 10 тыс. человек, представляющих различные этнические группы. Многообразие влияний обогатило культурный и антропологический ландшафт города, но при этом не нарушило его самобытность. Проведенные реконструкции не претендуют на исчерпывающую характеристику населения Полоцка, но позволяют визуализировать отдельных его представителей и дополнить существующие сведения о средневековом населении региона.

**Благодарности.** Автор выражает особую благодарность сотрудникам Центра физической антропологии ИЭА РАН. Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 23-48-10011 / БРФФИ № Б23РФ-121 от 20.12.2022 г. «Биоархеологическая реконструкция образа жизни и физических характеристик средневекового населения Беларуси и европейской части России» с привлечением материалов Центра коллективного пользования «Фонды Центра физической антропологии ИЭА РАН».

### Источники и литература

1. *Алексеев В.П., Дебец Г.Ф.* Краниометрия. Методика антропологических исследований. М: Наука, 1964. 127 с.
2. *Алексеев В.П.* Историческая антропология и этногенез. М.: Наука, 1989. 448 с.

3. *Веселовская Е.В.* «Алгоритм внешности» – комплексная программа антропологической реконструкции // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2018. № 2. С. 38–54.
4. *Веселовская Е.В., Пестряков А.П., Кобылянский Е.Д.* Татьяна Сергеевна Балужева и российская школа антропологической реконструкции // Вестник Московского университета. Серия Антропология. 2013. № 4. С. 52–67.
5. *Герасимов М.М.* Основы восстановления лица по черепу. М.: Советская наука, 1949. 188 с.
6. *Герасимова М.М., Сурнина Т.С.* Научная деятельность М.М. Герасимова // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. 1978. № 8. С. 157–172.
7. *Дук Д.У., Емельяничук В.А., Коц А.Л.* Могілки на стрэлцы Ніжняга замка ў Полацку // Матэрыялы па археалогіі Беларусі. 2018. № 29. С. 171–182.
8. *Дук Д.У.* Полацк і палачане (IX–XVIII стст.). Наваполацк: ПДУ, 2010. 180 с.
9. *Емельяничук О.А., Веселовская Е.В., Васильев С.В., Рашковская Ю.В., Каминская Д.С., Магалинский И.В., Коц А.Л.* Новые данные по антропологии средневекового населения города Полоцка // Сибирские исторические исследования. 2023. №4. С. 220–255.
10. *Лебединская Г.В.* Реконструкция лица по черепу (методическое руководство). М.: Старый сад, 1998. 125 с.
11. Повесть временных лет / подг. текста и ком. О.В. Творогова, пер. Д.С. Лихачёва // Памятники литературы Древней Руси. XI – 1-я пол. XII в. 1978. С. 22–451.

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

*Большаков Всеволод Дмитриевич*, аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА РАН), г. Москва. e-mail: bvd68@yahoo.com

*Брехова Софья Дмитриевна*, магистрантка, Учебно-научный центр антропологии и этнологии (УНИАиЭ), Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва. e-mail: sofya.brekhova@yandex.ru

*Грибашова Алевтина Павловна*, аспирантка, Тверской государственный университет, г. Тверь. e-mail: alya.gribashova@gmail.com

*Карасев Андрей Алексеевич*, стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА РАН), г. Москва. e-mail: karand43@yandex.ru

*Колпакова Елена Николаевна*, аспирантка, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА РАН), г. Москва. e-mail: elena.klpv@yandex.ru

*Лопатко Софья Алексеевна*, студентка, Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск. e-mail: danawourd@gmail.com

*Малич Анастасия Крешимировна*, студентка, Уральский Федеральный Университет им. Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург. e-mail: nastya.malitch@yandex.ru

*Малых Дарья Сергеевна*, студентка, Педагогический институт, Иркутский государственный университет (ИГУ), г. Иркутск. e-mail: darajumanova@gmail.com

*Нугаева Алеся Ренатовна*, соискатель степени кандидата наук, Urban Center Almaty Management University, Казахстан, г. Алматы. e-mail: dvorproject@gmail.com

*Одегова Ксения Игоревна*, преподаватель, Вятский государственный университет, г. Киров. e-mail: nakatsusobi@yandex.ru

*Пахомина Ангелина Владимировна*, студентка, Уральский Федеральный Университет им. Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург. e-mail: angelinarahomina@mail.ru

*Рахманина Арина Антоновна*, магистрантка, Учебно-научный центр антропологии и этнологии (УНИАиЭ), Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва. e-mail: lisoklukva@gmail.com

*Саберов Рушан Анварович*, старший преподаватель, Национальный исследовательский технологический университет МИСИС, г. Москва. e-mail: saberow@yandex.ru

*Самигулина Диана Руслановна*, студентка, Уральский Федеральный Университет им. Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург. e-mail: somigdi@gmail.com

*Саморукова Александра Анатольевна*, соискатель степени кандидата наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, г. Москва. e-mail: samorukova22@gmail.com

*Секенова Ольга Игоревна*, к.и.н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА РАН), г. Москва. e-mail: jkzkray@mail.ru

*Слискова Валерия Викторовна*, начальник отдела архива, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА РАН), г. Москва. e-mail: valeriya.sliskova@mail.ru

*Смирнова Анастасия Александровна*, м.н.с., Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА РАН), г. Москва. e-mail: anastasiia.karpunina@iea.ras.ru

*Титкова Элина Михайловна*, магистрантка, Тверской государственный университет, г. Тверь. e-mail: titkova-elina@mail.ru

*Юсупова (Акилова) Ева Алексеевна*, магистрантка, Учебно-научный центр антропологии и этнологии (УНИАиЭ), Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва. e-mail: evendelev@yandex.ru

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

*Bolshakov Vsevolod Dmitrievich*, Ph.D. Student, Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Moscow. e-mail: [bvd68@yahoo.com](mailto:bvd68@yahoo.com)

*Brekhova Sofya Dmitrievna*, Master's Student, Educational and Research Institute of Anthropology and Ethnology (ERIAE), Russian State University for the Humanities, Moscow. e-mail: [sofya.brekhova@yandex.ru](mailto:sofya.brekhova@yandex.ru)

*Gribashova Alevtina Pavlovna*, Student, Tver State University, Tver. e-mail: [alya.gribashova@gmail.com](mailto:alya.gribashova@gmail.com)

*Karasev Andrej Alekseevich*, Research Intern, Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Moscow. e-mail: [karand43@yandex.ru](mailto:karand43@yandex.ru)

*Kolpakova Elena Nikolaevna*, Ph.D. Student, Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Moscow. e-mail: [elena.klpv@yandex.ru](mailto:elena.klpv@yandex.ru)

*Lopatko Sofia Alekseevna*, Student, National Research Tomsk State University, Tomsk. e-mail: [danawourd@gmail.com](mailto:danawourd@gmail.com)

*Malich Anastasija Kreshimirovna*, Student, Ural Federal University named after B.N. Yeltsin, Ekaterinburg. e-mail: [nastya.malitch@yandex.ru](mailto:nastya.malitch@yandex.ru)

*Malykh Darya Sergeevna*, Student, Pedagogical Institute, Irkutsk State University (ISU), Irkutsk. e-mail: [darajumanova@gmail.com](mailto:darajumanova@gmail.com)

*Nugayeva Alessya Renatovna*, Ph.D. Candidate, Urban Center Almaty Management University, Kazakhstan, Almaty. e-mail: [dvorproject@gmail.com](mailto:dvorproject@gmail.com)

*Odegova Kseniya Igorevna*, Lecturer, Vyatka State University, Kirov. e-mail: [nakatsusobi@yandex.ru](mailto:nakatsusobi@yandex.ru)

*Pakhomina Angelina Vladimirovna*, Student, Ural Federal University named after B.N. Yeltsin, Ekaterinburg. e-mail: [angelinapahomina@mail.ru](mailto:angelinapahomina@mail.ru)

*Rakhmanina Arina Antonovna*, Master's Student, Educational and Research Institute of Anthropology and Ethnology (ERIAE), Russian State University for the Humanities, Moscow. e-mail: [lisoklukva@gmail.com](mailto:lisoklukva@gmail.com)

*Saberov Rushan Anvyarovich*, Associate Director of the PhD Office, National University of Science and Technology MISIS, Moscow. e-mail: [saberow@yandex.ru](mailto:saberow@yandex.ru)

*Samigulina Diana Ruslanovna*, Student, Ural Federal University named after B.N. Yeltsin, Ekaterinburg. e-mail: [somigdi@gmail.com](mailto:somigdi@gmail.com)

*Samorukova Alexandra Anatol'evna*, Ph.D. Candidate, Lomonosov Moscow State University, Moscow. e-mail: [samorukova22@gmail.com](mailto:samorukova22@gmail.com)

*Sekenova Olga Igorevna*, Ph.D. (History), Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Moscow. e-mail: [jkzkray@mail.ru](mailto:jkzkray@mail.ru)

*Sliskova Valeriya Viktorovna*, Head of the Archival Department, Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Moscow. e-mail: [valeriya.sliskova@mail.ru](mailto:valeriya.sliskova@mail.ru)

*Smirnova Anastasija Aleksandrovna*, Junior Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Moscow. e-mail: [anastasiia.karpunina@iea.ras.ru](mailto:anastasiia.karpunina@iea.ras.ru)

*Titkova Elina Mihajlovna*, Master's Student, Tver State University, Tver. e-mail: [titkova-elina@mail.ru](mailto:titkova-elina@mail.ru)

*Yusupova (Akilova) Eva Alekseevna*, Master's Student, Educational and Research Institute of Anthropology and Ethnology (ERIAE), Russian State University for the Humanities, Moscow. e-mail: [evendelev@yandex.ru](mailto:evendelev@yandex.ru)

Научное издание

**Альманах Конференции молодых ученых  
Института этнологии и антропологии РАН  
Выпуск VI**

*Тексты статей печатаются в авторской редакции  
Утверждено к печати Учетом советом  
Института этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН*

Составитель: *М.Ю. Донежук*  
Корректор: *Д.Ф. Мищенко*  
Дизайн обложки: *Е.В. Орлова*  
Компьютерная верстка: *Е.А. Юрина*

Подписано к печати 18.11.2025  
Формат 60×84 1/16  
Усл. печ. л. 18  
Тираж 500 экз.

Участок множительной техники  
Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН  
119334 Москва, Ленинский проспект, 32а