

2020, № 1 (49)

ISSN 2311-0546

ВкА

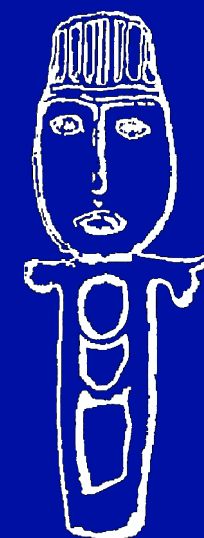
HERALD OF
ANTHROPOLOGY

методология
история науки
этногенез
эволюционная антропология
расогенез
морфология человека
этноархеология
культуры народов мира
эволюция форм культуры
народные знания
этнические процессы
этнорелигиоведение
этнополитология
этносоциология
кросскультурная психология

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ 2020 № 1 (49)

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

HERALD OF ANTHROPOLOGY

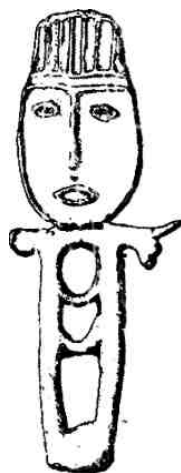


№ 1 (49) 2020

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

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

**ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY**



№ 1 (49) 2020

**Журнал «Вестник Антропологии» учрежден решением Ученого совета
Института этнологии и антропологии РАН 20 марта 2014 г.**

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовой информации.
Регистрационный номер ПИ № ФС77-61734

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Анчабадзе Ю.Д., Баринаева Е.Б., Белова Н.А. (отв. секретарь), Буганов А.В., Боруцкая С.Б.,
Васильев С.В. (гл. редактор), Герасимова М.М., Дубова Н.А., Казьмина О.Е.,
Каландаров Т.С., Канукова З.В., Мартынова М.Ю. (гл. редактор), Григорьева О.М. (отв.
секретарь), Пушкарева Н.Л., Халдеева Н.И., Харламова Н.В.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Тишков В.А. (председатель, РФ), Блэйзер М. (США), Васильев С.В. (РФ), Головнев А.В.
(РФ), Дроздова Е. (Чешская Республика), Кобылянский Е. (Израиль), Мартынова М.Ю.
(РФ), Пашалы П.М. (Республика Молдова), Печенкина К. (США), Радойичич Д. (Республика
Сербия), Слезкин Ю. (США), Тумаркин Д.Д. (РФ), Функ Д.А. (РФ), Хан В.С. (Республика
Узбекистан), Чае-ван Лим (Республика Корея), Чистов Ю.К. (РФ), Юхас К. (Венгрия).

Адрес редакции:

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

Контакты:

По вопросам физической антропологии

Васильев Сергей Владимирович
8 (495) 954 93 63
8 (495) 125 62 52
odtantrop@yandex.ru

По вопросам этнологии, социальной / культурной антропологии

Мартынова Марина Юрьевна
martynova@iea.ras.ru
journal_of_anthropology@mail.ru

Интернет-сайт: www.antromercury.ru

ISSN 2311-0546

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2020

© Журнал «Вестник антропологии», 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Антропологическая американистика

<i>Знаменский А.</i> Эпидемии, пророчество и «самохристианизация»: православие среди индейцев Атна, 1880-е – 1930-е гг.	7
<i>Чудак А.Ю.</i> Коренные народы в современной глобальной конъюнктуре	16
<i>Пятыгина (Хивинова) Д.А.</i> Национальная проблема социального сиротства в Гватемале	30

Физическая антропология

<i>Кастро Степанова А.А., Гончарова Н.Н.</i> Антропологические данные к вопросу о генезисе населения Центрального Чили	35
<i>Иконников Д.С., Калмин О.В., Калмина О.А.</i> Одонтология мордвы I тыс. н.э.	50
<i>Ходакова Д.Ю., Бросалов В.М., Калмина О.А., Иконников Д.С.</i> Опыт исследования анатомических вариантов ветвлений диплоических каналов свода черепа	78
<i>Ходжайов Т.К.</i> Кочевники античного Согда	86

Традиции и современность

<i>Богдашина И.В.</i> Повседневный гардероб советских нестоличных горожанок в 1950-е–1960-е гг. (на примере Волгограда)	98
<i>Фаис-Леутская О.Д.</i> «Уличная кухня» в Сицилии: культурно-гастрономические, социальные, гендерные абрисы выживающего феномена	115
<i>Ишмухамбетов Р.В.</i> Букеевские карагашногаи: наследие прежней служилости (полевые материалы, архивные данные и вопросы теории)	135
<i>Имярова З.</i> Особенности традиционных свадебных обрядов дунган в Казахстане: сравнительно-исторический анализ	147
<i>Андрюнина М.А.</i> Погребальная и поминальная обрядность Пружанщины по материалам полевой экспедиции 2019 г. в Пружанский район Брестской области Белоруссии	163

Антропологическая мозаика

<i>Кузьмин К.Г.</i> Жизненные траектории наркозависимых: болезнь, религиозность и метаморфозы социальности	192
--	-----

Соколова А.Д. «Комиссия предполагала предпочительным постройку Кре-
маториума-Храма»: секуляризация монополии на погребение в МР и фор- 209
мирование новой погребальной практики

Петрухина Д.В. Место этнокультурной компетентности в формировании 225
общероссийской гражданской идентичности

Историография, школы и концепции

Набиева З.А. О становлении психологического направления в немецкой эт- 231
нологии во второй половине XIX – первой половине XX вв.

Аскарлов М.М. Англоязычная антропология о природе узбекской идентично- 239
сти в конце XIX – начале XX вв.

Мартынова М.Ю., Григорьева Р.А. Вектор развития совместных белорус- 251
ско-российских этнологических исследований в начале XXI в.

Рецензии и хроника

Васеха М.В., Громова А.И., Пушкарева Н.Л. Гендерные вызовы в современ- 261
ном мире: 30 лет гендерологии и феминологии в России

Бакланова Е.А. РЕЦЕНЗИЯ на сб.: М.В. Станюкович, А.К. Касаткина (ред.) 266
“Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малай-
зии, Филиппин, Океании”. СПб: МАЭ РАН, 2018. 240 с.

Правила оформления статей 270

CONTENTS

Anthropological American Studies

<i>Znamenski, A.</i> Epidemics, Prophecy, and Self-Christianization: Ahtna Indians Quest for Russian Orthodoxy, 1880s-1930s	7
<i>Chudak, A.Y.</i> Global Flows or Global Flaws? Indigenous Peoples in the Modern Global Conjunction	16
<i>Pyatygina (Khivinova), D.A.</i> The National Problem of Social Orphanhood in Guatemala	30

Physical anthropology

<i>Castro Stepanova, A.A., Goncharova, N.N.</i> Anthropological Data on the Genesis of the Population of Central Chile	35
<i>Ikonnikov D.S., Kalmina O.A., Kalmin O.V.</i> An Odontological Study of the Mordvins of the I millennium A.D.	50
<i>Khodakova D.Y., Rusalov V.M., Kalmina O.A., Ikonnikov D.S.</i> Pilot Research on Anatomical Variants of Branches of Diploic Channels of the Cranial Vault	78
<i>Khodzhayov, Telman K.</i> The Nomads of Ancient Sogdiana	86

Traditions and Modernity

<i>Bogdashina, I.</i> Everyday Garments of Soviet Non-capital City Women in the 1950s-1960s (the example of Volgograd)	98
<i>Fais-Leutskaya, O.</i> «The «street cuisine» in Sicily: the cultural, gastronomic, social, gender outlines of the surviving phenomenon»	115
<i>Ishmukhambetov, R.V.</i> Heritage of the Former Service: Combination of different subethnic elements in the Bukeev Horde	135
<i>Imyarova, Z.</i> Traditional Wedding Rites of the Dungan in Kazakhstan: a comparative historical analysis	147
	163

Anthropological mosaic

<i>Kuzmin, K.G.</i> Life trajectories of drug addicts: illness, religiosity and changing sociality	192
<i>Sokolova, A.</i> Crematorium-Church, or Cremation in the Soviet Burial Ritual in 1920-s	209
<i>Petrukhina, D.</i> The Role of Ethnocultural Competence in the Formation of the all-Russian National Identity	225

Historiography, schools and concepts

- Nabieva, Z.A.* Development of Psychological School within German Ethnology in the second half of the 19th – first half of the 20th centuries 231
- Askarov, M.M.* English-language Anthropology on the Uzbek Identity at the end of the XIX – the beginning of the XX centuries 259
- Martynova, M.Yu., Grigoryeva, R.A.* Development of Joint Belarusian-Russian Ethnological Research at the Beginning of the XXI Century 251

Reviews and chronicle

- Vasekha M.V., Gromova A.I., Pushkareva N.L.* Gender Challenges in the Modern World: 30 years of Genderology and Feminology in Russia 261
- Baklanova E.A.* Book Review: Stanyukovich M.V., Kasatkina A.K. (ed.). “Museum Collections and Contemporary Culture of the Peoples of Indonesia, Malasia, Philippines, Oceania”. Saint Petersburg: MAE RAS, 2018. 240 pp. 266

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ АМЕРИКАНИСТИКА

УДК 39+616-036.22+271.22

DOI: 10.33876/2311-0546/2020-49-1/5-15

© A. Znamenski

EPIDEMICS, PROPHECY, AND SELF-CHRISTIANIZATION: AHTNA INDIANS QUEST FOR RUSSIAN ORTHODOXY, 1880S-1930S

Historians and anthropologists have extensively researched spiritual encounters between America's indigenous people and Christian missionaries. One group of scholars, who more often than not are linked to Native American cultural activism, took a strong critical approach and came to view missionary activities as the tool of colonialism. Another group of scholars, who are mostly people with a theological background, on the contrary, treat missionary activities apologetically as the vehicle of social and moral improvement. The third group of researchers, to which I belong, avoids moral assessments of the missionary activities. Dialogues of indigenous people with Christianity were multifaceted and cannot be pigeonholed in some partisan "post-colonial" or "theological" scholarship. Using archival records of Alaska Russian Orthodox Mission and my own field notes of the 1990s, I examine a case of an abortive Russian Orthodox mission to the Ahtna Indians of Alaska. In the 1880s, this Athabaskan-speaking group suddenly took efforts to learn about Russian Orthodoxy, and many of them simultaneously began to actively seek conversion. My paper explores the driving cultural, economic, and psychological motives behind this peculiar case of "self-Christianization".

Key words: Native Americans, American Indians, Ahtna, Copper River, Athabaskans, Alaska, Russian Orthodoxy, Conversion, Prophecy, Epidemics

Native dialogues with Orthodox Christianity in Alaska and Siberia have been multifaceted. They have ranged from a resistance, as among the Chukchi, and selective borrowing, as for instance, among the Tlingit, to the embracement of Christianity, when such groups as the Aleuts and Sugpiaq turned it into their won indigenous church. The purpose of this paper is to emphasize the role of native agency in those spiritual contacts and to stress that these contacts should not be reduced to the imposition of Christianity on indigenous people. It was frequently the choice of indigenous groups themselves that used the religion of newcomers to resolve their own spiritual and cultural problems.

In this paper, I explore the relationships between the Ahtna Indians and Russian Orthodoxy. The story, which follows below, deals with the Ahtna Indians' failed attempts to bring Orthodoxy to their country. Available nineteenth-century records that chronicle activities of Russian missionaries among the Ahtna and other Athabaskan-speaking groups suggest that,

Знаменский Андрей – профессор истории факультета истории, Мемфисский университет, Теннесси, США. Эл. почта: aznamenski@gmail.com. **Znamenski, Andrei** – professor of History, Department of History, The University of Memphis, TN, USA. E-mail: aznamenski@gmail.com

from the very beginning, in this area Orthodoxy did not face too much ostracism from native populations. Sparse hunting-oriented populations, which were newcomers to essentially Yupik and Alutiiq areas, Athabaskans had loose clan structure and lacked excessive social control over individual behavior. I assume that these factors made them susceptible to new ideas in the first place. Attitudes of many Ahtna and Athabaskans in general toward Orthodoxy and Catholicism, especially at the end of the nineteenth century, could be described as “self-Christianization.” Historian Jürgen Osterhammel introduced this expression to emphasize an initiative of native peoples to accommodate the Christian religion to their own ideology (*Osterhammel 1997*).

The Ahtna’s attitudes toward Orthodoxy provide us with an example of such “self-Christianization,” and show that in indigenous borderlands the initial drive to start a dialogue frequently came not only from clerics, but also from native populations themselves. So here we essentially have a society that sought contacts with missions. I want to stress this again simply because at least here in the United States in popular and semi-scholarly literature, which likes to present Native Americans as perpetual victims, Christianity is frequently treated as a colonial imposition that supposedly robbed native peoples of their traditional culture (*Tinker 1993*). Of course, one should keep in mind that there is an opposite trend that emphasizes only positive accomplishments of missionaries (*Oleksa 1987*). The latter scholarship manifests itself, for instance, in present-day Russia, where the growth of state Orthodoxy and nationalist sentiments encourage some scholars to romanticize Siberia and Alaska missionaries and treat them as cultural heroes (*Романова, Лазарева 1999*).

Before I get to the story itself, I want to provide several basic facts about the Ahtna Indians. This Athabaskan-speaking group resides in the Copper River area at the southcentral Alaska. Because of the rumors of abundant copper deposits in their country, when Alaska belonged to the Russian Empire, the Ahtna were known as “Mednovtsy” (“Copper people”). Their overall number never exceeded 700 people, at least in the second half of the nineteenth century. According to earlier Russian estimates (1852), they had numbered only 210 persons (*Дорошин 1866*); because of the poor knowledge of their country, the newcomers mistakenly ascribed northernmost groups of the Ahtna to the Kolchan, another Athabaskan-speaking group. In contrast to the semi-sedentary Dena’ina, who supplemented their hunting of the moose and deer and other forest animals with fishing, the Ahtna were nomads who mostly depended on forest hunting. As in the case of many other hunting groups, such life style was precarious. As a result, they were exposed to bouts of famine when expected animals herds were not around. Ferdinand Wrangell, the chief administrator of Russian America, reported that in 1828 about 100 Ahtna perished because of the poor hunting (*Дорошин 1866*).

One also needs to stress that “Mednovtsy” were officially classified as natives completely independent from the Russian-American Company (RAC), the fur-trading company that was granted a monopoly control over “Russian America.” Therefore, the newcomers were never in a position to enforce any regulations on them. The Copper River natives were not exposed to intensive contact with Euro-Americans until the end of the 1880s. The geography of Ahtna country, including hardships of navigating the Copper River, explained their weak contacts with the Russians and later with the Americans. Prior to the 1880s, all their relations with the outside world were primarily restricted to trade.

Moreover, until the 1890, the Ahtna had little direct access to trading posts. They had either to use the middlemen services of the Dena’ina, their Athabaskan-speaking neighbors, or to descend from the mountains to the Cook Inlet area, or to the delta of the Copper River

to exchange furs for Russian and later for American merchandise. To be exact, prior to 1867 Russians did make random attempts to penetrate “Mednovtsy” country. Between the 1820s and 1850, there even existed a tiny trading post called Mednovskaia odinochka that worked only randomly. It was the only evidence of some Russian presence in the Ahtna country. Because of the Ahtna sovereign status, RAC leadership sought to cultivate their partnership through regular presents, which were provided to the Ahtna headmen each time, when a trade deal was successfully completed.

The most popular trade destinations were Knik and Tyonek in the Cook Inlet area. These two settlements were populated by the Dena’ina who all converted to Russian Orthodoxy by the 1880s. Historically, the Ahtna always maintained close relations with the “Kenaitze” (a Russian name for the Dena’ina). During their trade trips to Knik the Ahtna depended on the hospitality of the Dena’ina in whose homes they stayed and whose meals they shared. For some Russians, who lacked a detailed knowledge of the ethnic mosaic of the area, such contacts appeared as a blood link. For instance, the engineer Peter Doroshin, who was sent from St. Petersburg to explore coal deposits in the Cook Inlet, stressed that the Copper River natives were “the Kenaitze, their fellow-tribesmen” (*Дорошин* 1866). Descending to Knik or Tyonek, the delta of the Copper River or sometimes even St. Nicholas redoubt, the Ahtna interacted with Orthodox mixed-bloods and Dena’ina, many of whom became Orthodox as early as the 1840s. We may assume that the “Kenaitze” frequently acted as informal carriers of popular Orthodoxy to the Ahtna.

Formal missionary work among the Ahtna began in the late 1840s, when Hegumen Nikolai, the first missionary to this area, baptized in Knik and Kenai visiting Ahtna. Nikolai’s successors were also interested in spreading their activities to the “Mednovtsy,” but never had a chance to visit them in their country until the 1930s, despite the Ahtna’s desire to establish a dialogue with Orthodoxy. The first recorded instance of the Ahtna’s contact with Christianity took place in 1797, when Russian officer Dmitrii Tarkhanov tried to preach Orthodoxy to them (*Grinev* 1997: 8). Yet, available sources suggest that missionary work among the Copper Indians did not start until 1849. The register of parishioners of the Kenai area prepared by Hegumen Nikolai for 1851 already mentioned 82 Ahtna converted to Orthodoxy (*Николай* 1851).

Nikolai’s records also show that in July of 1860 five new Ahtna visitors came to St. Nicholas Redoubt in Kenai for trade. They too accepted baptism and invited the missionary to come to their habitats. Yet, referring to the obstacles of such a trip, the missionary answered to them, “I would be glad to visit you. Yet, I am not a bird and do not have wings. I have neither means no stamina to measure all that long distance on my feet for two to three months wandering through mountains, tundra, and swamps. Those who wish to get baptisms can reach me themselves”¹. Once Nikolai was all ready for the journey, but the canoe with Ahtna rowers who were expected to fetch him was crashed over rocks by a rapid current. At first he repeatedly postponed his trip to Ahtna country and then dropped the whole idea and continued to work only with the Ahtna who visited Knik and Kenai.

We may assume that a desire of some Ahtna to accept baptism in the 1850s was driven by a desire to strengthen reciprocal relationships with Russian trade centers and Christian

¹ “Я бы рад побывать у вас, да мудрено попасть к вам. Я не птица, крыльев не имею, а ногами измерить такое пространство, идти по горам, по лесам, по тундрам и болотам два или три месяца вперед, да оттуда столькоже, для этого не достанет у меня ни сил, ни средств. Желаящие креститься пусть сами приходят сюда” (*Милитов (игумен Николай)* 1863: 17).

Dena'ina, who lived in their vicinity. It was obvious, for instance, in the behavior of Vasilii Tinal'tet, one of the Ahtna headmen. RAC wanted to make him a company's middleman in the Copper River country, the role he evidently adopted and successfully performed. In 1858 he and his fellow tribesmen sold a large number of furs to the company, for which RAC awarded him goods in the amount of 20 rubles. In the same year Tinal'tet adopted Orthodoxy, which was specially noted in the RAC documents (*Фуругельм* 1858: 147об).

On the surface, not much changed for the Ahtna with the transition of Alaska to Americans. The same mixed-blood Russian-speaking people or their relatives continued to serve trading posts in Knik, Tyonek and Kenai. Yet the choice of merchandise became more diverse and therefore the taste of the Ahtna for American goods increased. Thus, after an Ahtna Indian killed an Alaskan Commercial Company agent in Knik in 1886, his fellow-tribesmen approached Vladimir Stafeev, a Russian-born trade agent in Tyonek, wishing to pay redemption money. The natives especially stressed that they were so used to tea, gunpowder, and other "white men's" merchandise that they did not want the Knik trading post to be closed (*Стафеев* 1886: 13 января).

Incidentally, Stafeev left evidence of how the Ahtna initiated requests for baptism during trade meetings. For example, in 1887 in Tyonek, he traded with three "Mednovtsy" natives, two of whom asked Stafeev about the opportunity to accept baptism. Then in the evening of the same day, when Stafeev almost forgot about this request, the Ahtna again reminded him that "they want to accept baptism very much." As a result, the next day, on December 15, 1887, Stafeev baptized these two natives and gave them new names, Pavel and Karp. Two Dena'ina from the Tyonek village, Pavel Shitachka and Karp [Nukhdichugin], acted as their godparents. Being a lay Orthodox leader, Stafeev did not restrict himself to the formal baptism procedure, but also tried to indoctrinate them.

Stafeev described in detail how he introduced these two Ahtna to Orthodoxy: "I baptized two of them at my home. After the baptism I took them to the chapel, showed them icons with images of major feasts, and explained to them the meaning of baptism, the Nativity and other feasts. I also spoke about and showed them the icon depicting martyr Nestor. The old man liked icons so much that he did not want to leave the chapel for a long time. He especially enjoyed the images of the Savior and Kazan Mother of God. After this, I treated them with tea and cakes (*prianiki*). Then the Mednovtsy passionately thanked me for everything, first for the baptism, then for my talk in the chapel and finally for the tea and cakes. Yet, these two savages somehow had already learned quite enough earlier, specifically how to make the sign of the cross and even knew how to recite the prayer 'Glory to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit'"¹. One may assume that they had received this rudimentary knowledge of Orthodoxy from their Dena'ina neighbors.

Until the 1880s a desire to maintain beneficial trade relations with Russian/Creole and Dena'ina Christians might have explained the Ahtna's wish to accept conversion. Yet in

¹ "Торговался с хребтовскими [медновцами – AZ], принесли больше оленины. Двое из них просят креститься. Вечером я их спрашивал, оба сильно хотят. Крестил двух хребтовских. Одного назвал Павлом, 59 лет, другого Карпом, 20 лет. Крестил их дома. После крещения водил в часовню. Показывал образ дванадесятых праздника, истоковал им Воскресение и проч. праздники. И также говорил и показывал [икону – AZ] мученика Нестора. Старик долго не хотел выходить из часовни – сильно ему понравились образа Спасителя и Казанской ПБ. Я их угощал чаем с пряниками. За все они сильно благодарили, сперва то что я их крестил, затем что им говорил в часовне, и после за чай. Оба этих дикаря очень довольны были раньше научены. Креститься и даже научились [молитве – AZ] во Имя Отца и Сына и Святаго духа" (*Стафеев* 1887: 15 декабря).

the 1880s there appeared another factor that might have also drawn the Ahtna to Russian Orthodoxy. Although the Ahtna had entered a period of dramatic changes as late as the end of the 1890s, epidemic diseases and the first American advances into Copper River country during these years perhaps created an anxiety and prompted “Mednovsty” to reassess their ideology and status in the changing social and economic environment. In 1886, a story spread about an Ahtna who died and, while his friends were making a coffin, was miraculously resurrected for only six days before “falling back asleep” again.

During these six days, the Ahtna Indian shared with his fellow-tribesmen a vision, in which an old man, a messenger from God, instructed the Ahtna to denounce shamanism and accept Orthodoxy. Moreover, the resurrected Indian assailed a shaman who happened to be nearby. The messenger of God supposedly asked the resurrected man to convey the following words to all shamans: “I would have said to you how you will be punished for your vocation, but you will not hear it from me. I will only say that you will face big trouble in the other world” and also “in the other world you will feel worse than others because you spoil people with your devil tools, force us to live and act in a bad manner.” The resurrected Indian then added that he “was raised just to tell people how they should live and that they should abandon all old things.”¹

The old man, who allegedly visited the above-mentioned Ahtna in his dream, said that Ahtna country would soon shrink in size. Furthermore, this prophet showed this old man a tiny piece left of Copper River country. He also expressed a regret that the people had not accepted baptism yet. One may suggest that the spirit visitor “conveyed” a message that the fact the people had not accepted baptism had prepared them for the calamity. In the vision, the messenger of God also drew the attention of the resurrected one to the fact that all surrounding tribes had already accepted Christianity. In order to be saved the Ahtna also should follow the pattern. Having delivered this message, the native instructed his friends to finish making his coffin.

The vision and the events that followed demonstrate a typical response quite common among preliterate indigenous groups having to cope with expanding Euro-American societies. Anthropology literature usually has referred to such events as religious revitalization after Anthony Wallace’s classic study *Death and Rebirth of the Seneca* and an article (Wallace 1956, 1970). In his *Memory Eternal*, Sergei Kan too explored indigenous spiritual responses to Russian Orthodoxy. Particularly, he has described similar visions that prompted a conversion to Orthodoxy among the Tlingit Indians during the same decades (Kan 1999: 258–260). The 1886 spiritual encounter stirred a wide movement among the Ahtna, and in 1887 many of them were ready to go to Knik and Susitna in order to accept Orthodox baptism. Unfortunately, Hieromonk Nikita, who was responsible for missionary

¹ “У медновцев один умер, стали плакать и делать гроб. Вдруг чрез какое-то время покойник оживает и встает. Вставши, начал рассказывать: ‘Прежде два человка тоже оживали как и я, и они говорили что видали Бога. Но он ввали. Они видели черта, который их учил убивать, грабить и обирать людей. Бог есть, но мы его не можем видеть. Бог велит все делать хорошее, а не то что говорили раньше.’ Он увидел тут же шамана и начал укорять в его шаманстве: ‘Я бы тебе сказал что будет тебе за твое ремесло, но ты этого не услышишь от меня. Одно скажу, что тебе будет худо на том свете’. Сказавши это, он лег и умер. Во время разговора делавший гроб остановился его делать, видя что как-никак покойник ожил и говорит. Когда они остановились, он обратился к ним и сказал, что гроб вы доканчиваете и что я встал только сказать вам как надо жить, и оставить все прежнее. Теперь медновцы хотят идти в Кнык и Сушитну и креститься” (Стафеев 1886: 16 марта).

work during this time, had alcohol problems, treated his proselytizing assignments as drudgery and did not respond to the Ahtna's initiative. In 1886 the number of the Ahtna converts did not exceed twelve people. Two years later the Ahtna, through Knik Dena'ina, sent a message to Mitropol'skii, an acting Kenai missionary who replaced Nikita, asking him to come and enlighten them about Orthodoxy (*Митропольский* 1888).

It appears that, far from being a sudden revelation, the "dead man's" prophesy fell on the ground that was already fertilized with the seeds of Orthodoxy brought by Nikolai, Dena'ina and Creole Christians. A year before the above-mentioned resurrection miracle, Lieutenant Henry Allen, who visited the Ahtna, had already indicated that, among the Copper River natives, there existed people who were ready to bolster their traditional powers with the new "spiritual medicine." According to Allen, an Ahtna "influential chief" named Nicolai [Nikolai] did not tolerate shamans and successfully competed with them by using new Orthodox spiritual medicine: "His power is supposed to come from the church (Greek), of which he is an apostle. He wears on a hat a Greek cross as talisman, and has a small quantity of paper and a pencil, with which he pretends to keep a record of all matters of importance to his people." We also learn that natives in the lower part of Ahtna country believed in Nicolai's spiritual remedies: "Some have such confidence in his healing power as to send the garment of a sick child many miles to him in order that he may sleep on it" (*Allen* 1887: 135–136). This evidence suggests that Nicolai reinterpreted his old role as a shaman in the light of the new Orthodox "medicine power."

The Russian Church at first decided to capitalize on this favorable situation and selected the Knik area, the area most visited by Ahtna traders, as the major center of the proselytizing work among the Copper River people.¹ Missionary Nikolai Mitropol'skii became the first cleric who for the first time since the 1850s encountered and baptized more Ahtna, which earned him praises from ecclesiastical authorities. Nikolai Mitropol'skii bought a house for \$70 in the Knik area and purposely wintered in 1888–1889 in this area populated by the Dena'ina in order to meet the Ahtna. In September of 1888, along with his reader Nikolai Sorokovikov, the missionary completed building local St. Nicholas chapel started by local Dena'ina and Creoles, who had erected walls. Mitropol'skii reported that during that winter he had baptized 80 Ahtna.

Encouraged by this success, Vladimir Donskoi, Dean of Alaska Orthodox Clergy, even considered moving the center of the mission northward from Kenai to Tyonek, Susitna, or to Knik. Yet, the project fell through. Alexander Iaroshevich, who succeeded Mitropol'skii, similarly went to Knik, where he stayed for seven months during the fall of 1894 and in winter of 1894–1895. But, to his frustration, the "catch" was only 18 Ahtna new converts. He attributed this decrease to the opening of new trading centers in other areas. In reality, it appears that the missionary did not have time to conduct his missionary work since he became involved into violent clashes with A. Krisson, a local trade agent for American Commercial Company, who harassed Iaroshevich and prevented him for expanding missionary work.

Ivan Bortnovskii, who came to replace Iaroshevich, was more successful. Like both of his predecessors, he decided to winter in Knik again to continue work among the Dena'ina and to purposely meet the Ahtna. As a result, this missionary spent the winter of 1897–1898 in so-called New Knik (Eklutna), a new site to which the local "Kenaitze" had moved their village in 1897. In contrast to Iaroshevich, Bortnovskii was very optimistic about bringing

¹ For more about the activities of these missionaries among the Ahtna, see *Znamenski* 2002: 54–55.

the Copper River people to Orthodoxy. Eventually, the overall number of the newly Ahtna converts reached 127 people, whose godparents were Dena'ina Indians. Yet the Ahtna's own attempts to start a dialogue with Orthodoxy did not receive further support. For financial reasons, Ahtna requests to erect chapels in their country did not receive a positive response. A chronic lack of resources prevented clerics from establishing a permanent mission among the Ahtna. Paul Shadura, who took over in 1907, gradually wrapped up missionary work among the Ahtna, especially after 1917, when, as a result of the Bolshevik takeover in Russia, all funding for the Orthodox Church in North America was terminated. A few "Mednovtsy" names were being mentioned in his confessional rosters until 1921. Since 1922, the names of the Ahtna disappeared from the rosters (*Шадур* 1922).

In the 1930s, capitalizing on the improved roads, the Orthodox Church in North America made the third and last attempt to revitalize missionary work among the Ahtna. Thus, in 1937, driving from Cordoba, priest Valerii Povarnitsyn (*Поварницын* 1937: 57–62) was sent to Chitina and Copper Center, two major Ahtna villages. His notes suggest that the initiative for contact again came from the Ahtna themselves. Povarnitsyn was struck by the fact that the Ahtna, who were "totally unaffected by Russian culture" and who clung to their "habits, manners, and customs," nevertheless had accepted Orthodox faith "gladly without any material considerations" (*Поварницын* 1937: 59). Moreover, from his notes, it is clear that somewhere in 1929, in both villages, the Ahtna themselves had built Orthodox chapels, where they chanted basic prayers in Old Church Slavonic. I saw the remains of one of these structures in Copper Center during my visit there in 2001. To partake of the Orthodox rites during this missionary visit, around 300 Ahtna gathered from surrounding areas. The priest was utterly stunned by this zeal. With surprise, he also reported that in Copper Center a local Ahtna chapel leader named Andrei, a "passionately religious person," supplemented the priest sermon with his own¹. Still, the Russian Church again failed to provide adequate support for its own mission, and the indigenous Orthodoxy continued to develop on its own.

Although the history of the Ahtna's Orthodoxy between the 1920s and the 1940s needs further research, to my knowledge, Orthodoxy, especially after all Ahtna chapels were destroyed in fires in the 1950s, gradually lost its significance. The major challenge came from Pentecostalism, a revivalist brand of Protestantism that put stress on direct receipt of Holy Spirit from God, which spiritually sway the small Ahtna population. Most important, Pentecostals believed that people were capable of prophesizing, receiving visions, and speaking in tongues – precisely the features that resonated well with the indigenous tradition. During my field trip to the Copper River area, I found out that middle-aged and young Ahtna barely knew anything about encounters of their ancestors with Orthodoxy. Moreover, many middle-aged Ahtna could not explain the origin and meaning of Russian Orthodox crosses and "spirit houses" that had been placed on the graves by their ancestors. They only pointed out that these neglected and half-rotten wooden structures had come to them from the Dena'ina.

Yet it is not my intention to lament the failure of Orthodox mission to the Ahtna Indians. What can we learn from this story? Let us return to the point I made in the beginning: we

¹ "Их лидер, Андрей, человек фанатично-религиозный, посвященный в стихарь, стоя со мной рядом на амвоне, на их родном наречии произнес довольно продолжительную проповедь. Во время речи он неоднократно показывал на св. Крест, который я держал в руках пред народом" (*Поварницын* 1937: 60).

see the indigenous group that repeatedly attempted to attach Orthodox Christianity to its spirituality in an effort to rekindle and refurbish indigenous “medicine power” that was failing to cope with epidemic diseases and rapid modernization. The Russian Orthodoxy, which was within reach and whose ritualism could be easily linked to the indigenous tradition, seemed to have provided to the Ahtna a good spiritual niche. Yet, the arrival of the Pentecostals, which appeared to have a more attractive spiritual agenda and which were focused on active evangelism, overpowered the dormant presence of Russian Orthodoxy. In my view, research of similar failed attempts of native self-Christianization may provide more convincing evidence in support of recent scholarship that has argued that indigenous peoples’ interest in Christianity could not be explained away exclusively through the lenses of omnipotent colonial hegemony.

Источники и материалы

- Стафеев – AHL. Alaska Historical Library, Juneau, AK. Vladimir Vasiliev Stafeev Papers. Дневник Владимира Стафеева, 1884–1888 гг.
 Фуругельм 1858 – RRAC. Reel 62, т. 39. Фуругельм, И. Кадьякской конторе (1858 г.)
 Шадур 1922 – ARC AR. Reel 193. Box D286. Шадур. П. Клировая ведомость Кенайской свято-успенской церкви (1922 г.)
 ARC AR. Alaska Russian Church Archives Records, 1733–1938, Library of Congress, Washington, DC. Microfilm. 376 reels.
 ARC AR. Reel 196. Box D. 292. Экстракт о числе прихожан Кенайской миссии (1851 г.).
 RRAC. Records of the Russian American Company, 1802–1867. National Archives, Washington, DC. Microfilm. 77 reels.
 Розенберг 1852 – RRAC. Reel. 58, т. 33. Розенберг, Н. Управляющему Константиновским редутом относительно расторжки с медновцами (1852 г.)

Научная литература

- Дорошин, П. Из записок веденных в русской Америке // *Горный журнал*, 1866. Ч. 3. Доступ: <https://evg-nemetz.livejournal.com/86331.html> (дата обращения: 15.01.2019).
 Милитов (игумен Николай), Н. Выписка из журнала кенайского миссионера игумена Николая с 1858 по 1862 год. *Прибавления к Творениям св. Отцов*. 1863. Т. 4, № 22. С. 1–30
 Митропольский 1888 – ARC AR. Reel 201. Box D 299. Митропольский, Н. В аляскинское духовное правление исполняющего должность кенайского миссионера священника Николая Митропольского рапорт, 22 июля 1888 г.
 Поварницын, П. Три года миссионерствования на Аляске (1937–1940). Юбилейный сборник в память 150-летия Русской православной церкви в Северной Америке. Нью Йорк: изд. Издательской юбилейной комиссии, 1944. С. 57–62.
 Романова Н.В., Лазарева Н.Ю. *Путешествия и подвиги святителя Иннокентия митрополита Московского, апостола Америки и Сибири*. М.: Правило веры, 1999. 160 с.

References

- Allen, H.T. 1887. *Report of an Expedition to the Copper, Tananá, and Kóyukuk Rivers in the Territory of Alaska in the Year 1885*. Washington, DC: Government Printing Office.
 Doroshin, P. 1866. Iz zapisok vedennykh v russkoi Amerike [From notes written in Russian America]. In *Gornyi zhurnal* 3. <https://evg-nemetz.livejournal.com/86331.html> (access: 15.01.2019).
 Grinev, A.V. 1997. Forgotten Expedition of Dmitrii Tarkhanov on the Copper River. *Alaska History*. 1997. Vol. 12. No. 1.

- Militov (Hegumen Nikolai), N. 1863 Vypiska iz zhurnala kenaiskogo missionera igumena Nikolaia s 1858 po 1862 god [Extract from the journal of the Kenai missionary, Abbot Nikolai from 1858 to 1862]. *Pribavleniia k Tvoreniiam sv. Ottsov* 4 (22): 1–30.
- Mitropolsky, N. 1888. In the Alaskan Ecclesiastical Board of the Acting Kenai Missionary Priest Nikolai Mitropolsky *Report, July 22*.
- Povarnitsyn, P. 1944. *Tri goda missionerstvovaniia na Aliaske (1937-1940). Iubileinyi sbornik v pamiat' 150-- letiia Russkoi pravoslavnoi tserkvi v Severnoi Amerike* [Three years of missionary work in Alaska (1937–1940). The anniversary collection in memory of the 150th anniversary of the Russian Orthodox Church in North America], 57–62. New York: ed. Publishing Jubilee Commission.
- Oleksa, M. 1987. *Alaskan Missionary Spirituality*. New York: Paulist Press.
- Osterhammel, J. *Colonialism: A Theoretical Overview*. Princeton, NJ: M. Wiener, 1997. 145 pp.
- Petroff, I. *Alaska: Its Population, Industries, and Resources*. Washington, DC: G.P.O., 1884. 189 pp.
- Povarnitsyn, P. *Tri goda missionerstvovaniia na Aliaske (1937-1940). Iubileinyi sbornik v pamiat' 150-letii Russkoi pravoslavnoi tserkvi v Severnoi Amerike*. N'iu Iork: izd. Izdatel'skoi iubileinoi komissii, 1944. P. 57-62.
- Romanova N.V., and N.Iu. Lazareva. 1999. *Puteshestviia i podvigi sviatitelia Innokentii mitropolita Moskovskogo, apostola Ameriki i Sibiri* [Travels and exploits of St. Innocent Metropolitan of Moscow, Apostle of America and Siberia]. Moscow: Pravilo very.
- Tinker, G.E. 1993. *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Cultural Genocide*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wallace, A. F. C. 1956. "Revitalization Movements. *American Anthropologist* 58 (2): 264–281.
- Wallace, A. F. C. 1970. *The Death and Rebirth of the Seneca*. New York, Knopf.
- Znamenski, A. 2002. *Through Orthodox Eyes: Russian Missionaries of Travel to Dena'ian and Ahtna, 1850s-1930s*. Fairbanks, AK: University of Alaska Press.

Знаменский Андрей

Эпидемии, пророчество и «самохристианизация»: православие среди индейцев Атна, 1880–1930-е гг.

О духовных контактах между американскими индейцами и христианскими миссионерами написана масса антропологических и исторических исследований. Часть авторов этих работ смотрит негативно на деятельность христианских миссионеров среди коренных жителей и считает их деятельность орудием колониализма. Другая часть исследователей, наоборот, восхваляет деятельность миссионеров и считает, что христианские миссии послужили улучшению моральной и общественной жизни коренных жителей. Третья группа исследователей, ко которой принадлежу я, считает, что контракты американских индейцев с христианскими миссиями были многоплановыми и не могут сводиться к непolitкорректным оценкам «хорошо» или к политкорректным «плохо». В своем докладе, используя архивные материалы православной миссии на Аляске и свои собственные полевые материалы 1990-х гг., я исследую историю несостоявшейся православной миссии к индейцам Атна, атапаскоязычной группе, проживающей в районе реки Медной на Аляске. В 1880-е гг. они неожиданно стал искать контактов с православными миссионерами, стараясь узнать больше об этой религии. В своей работе я пытаюсь проанализировать культурные, экономические и психологические причины подобной «самохристианизации».

Ключевые слова: коренные американцы, индейцы, атна, медновцы, атапаски, Аляска, православие, миссионерство, пророчества, эпидемии

GLOBAL FLOWS OR GLOBAL FLAWS: INDIGENOUS PEOPLES IN THE MODERN GLOBAL CONJUNCTURE

The present essay is an attempt to consider the place and role of indigenous peoples in the modern world of global flows and shifting social, political, economic, and cultural environments. I discuss some strategies, developed by the Native communities in order to adapt themselves to the new conditions, yet maintaining their ethnocultural identities. Special emphasis is placed on the autochthonal North American nations' multifaceted response to the ongoing globalisation, colonisation, and cultural assimilation, concomitant with these processes. I consider, in particular, the pan-Indian movement in the context of these processes. But some examples of the indigenous communities from other parts of the globe are provided in order to illustrate and substantiate the argumentation as well.

I utilise the Western—non-Western dichotomy, albeit its evident flaws as an essentially homogenising and oversimplified framework, intentionally for convenience. Different levels of identity, related sociopolitical discourse, and cultural mobilisations, from local to metacultural and transnational, various means of «resistance» and response to the global processes and their consequences, and the influence of these processes on the indigenous communities, both positive and negative, are considered.

Key words: indigenous peoples, modernity, globalisation, identity, sovereignty, colonialism and decolonisation

We live in a strange world. Unstoppable technological progress, increasing networking on various levels and of various scales, and high mobility of modern people expand our knowledge of world yet shortening the distances. The boundaries are being blurred and «as transnational migration and connections brings distant worlds into immediate juxtaposition, the production of meaning can no longer be understood in terms of the classic distinctions: here/there, self/other, similarity/difference» (Landzelius 2002: 42). The modern world is rapidly changing and globalising. This process is inexorable, and it is not willing to wait for the «retarded». Historically, it has been established that the role of the «retarded» is often assigned to the indigenous peoples. But does it reflect the real state of things? Unlikely.

The necessity to take interests and voices of the indigenous peoples into consideration has been discussed thoroughly and is beyond doubt. Such a necessity regarding the specific context of the modern global environment appears to be self-evident as well. A

Чудак Александр Юрьевич – магистр, антропология и этнология; магистрант, антро-пология. Студент магистратуры, департамент антропологии, Университет Оклахомы, Норман, Оклахома, США; ассистент-исследователь, департамент археологии, Музей естественной истории Сэм Ноубл, Норман, Оклахома, США. Эл. почта: xandr_92@mail.ru; achudak@ou.edu
Chudak, Aleksandr Y. – University of Oklahoma, Norman, OK, United States; Oklahoma Museum of Natural History, Norman, OK, United States. E-mail: xandr_92@mail.ru; achudak@ou.edu

rather extensive body of literature and longstanding critical anthropological studies have demonstrated that we need to abandon the view of Native communities as necessarily retrograde and resisting what Western people are used to labelling as «progress» and «civilisation». In general, indigenous peoples are willing, to a greater or lesser extent, to take part and to determine their locus in the constantly and inevitably changing and globalising world. Another question is *how* they want to participate. Rather than being merely assimilated, yielding to the «global flows» that spring from the Western world, Native peoples want to keep up with the times yet preserving their cultures, values, historical experiences, and asserting their inherent rights to land and self-government (*Champagne, Goldberg* 2005: 49). As Champagne and Goldberg point out, «the challenges of the future are both exciting and dangerous. Native communities may develop many... ways to preserve their communities and cultures, while accommodating to the intensity and globalization of the world economy, culture, and technology. On the other hand, the forces of markets, globalized culture, technology, and information may threaten to undermine the institutions and values of Native communities» (*ibid.*). Indeed, the shifting environments – sociopolitical, economic, and cultural – of the twenty-first century present the challenges for indigenous communities, because self-isolation and dropping out of the global game is hardly a good choice (and it will hardly even work due to the scope and rate of changes), and thus, in order to not only adapt but to persist and survive, they need to develop the kinds of strategies appropriate to keep on playing.

The present essay is an attempt to consider the place and role of indigenous peoples in the modern world of global flows and shifting social, political, economic, and cultural environments. It is also a brief summary of some of the studies in the field of critical indigenous theory that have been conducted during the last several decades since the first formulations of postcolonial theory began to appear. I will focus particularly on those studies that have been conducted since the late 1990s and early 2000s, when different aspects of indigenous life («including struggles for rights, resources, recognition, and language vitality in both the national and international arenas; the repatriation and sovereignty movements; the development of tribal casinos, tourist complexes, cultural centers, and media outlets; continued social and economic marginalization of many indigenous peoples; and challenges posed by neoliberalism and globalization to tribal governments and economies» [*Strong* 2005: 255]) as well as the «research sites and topics, research methodologies, theoretical orientations, and forms of representation» in indigenous studies (*ibid.*) have undergone the most drastic changes. Identity, sovereignty, the processes of federal recognition and acknowledgement, and the collaborative research methodologies have become principal topics in the contemporary ethnographic literature. In this essay, I discuss some strategies, developed by the Native communities in order to adapt themselves to the new conditions, yet maintaining their ethnocultural identities. Special emphasis is placed on the autochthonal North American nations' multifaceted response to the ongoing globalisation, colonisation, and cultural assimilation concomitant with these processes. I consider, in particular, the pan-Indian movement in the context of these processes. But some examples of the indigenous communities from other parts of the globe are provided in order to illustrate and substantiate the argumentation as well.

Before moving on to the discussion, I need to clarify the key terms, one of which is «indigenous». Pauline Strong (referring to Ronald Niezen) points out that «indigenous peoples» is a relatively recent designation in the United States and Canada, where it

reveals an identity that is connected to the growing global movement (*Strong* 2005: 255; *Niezen* 2003), which makes the term «indigenous» the integral part of global discourse *per se*. It is not, however, an identity shared by all Native North American nations since for majority of them fundamental sense of their collective identity is local – on the communal, tribal, or national level. Strong accentuates the fact that both the study of the emerging indigenous identities and their interrelations with local identities, and ongoing processes of globalisation, are still in their initial stages; moreover, most of these studies are historical or legal rather than ethnographic (*Anaya* 1996; *Barsh* 1983; *Hanson* 2004; *Morris* 1992; *Muehlebach* 2001; *Strong* 2005: 255). Nonetheless, the necessity of anthropological scrutiny of globalisation and place of indigenous peoples in globalising world has been acknowledged as well (see *Appadurai* 1996; 2000; *Tsing* 2000). Moreover, since the early 2000s, when both the term «indigenous peoples» and the studies of the emergent Native identities were relatively recent, indigenous studies have flourished and developed into a significant and substantial part of social science in whole and of anthropology in particular. And while the early indigenous studies were influenced heavily by Western scholarship, more recent tendencies demonstrate that «Native studies is capable of developing its own analytic and methodological frameworks outside those determined by traditional disciplines or the Western academy» (*Simpson, Smith* 2014: 22). A growing body of literature by Native scholars is an illustration of this trend; furthermore, some of these works reassess and reconceptualise such critically important notions as sovereignty and identity (e.g., *Cobb* 2005; *Ramirez* 2007; *Cattelino* 2008; *Carpio* 2011; *Perley* 2011; *Simpson* 2014).

It is necessary to specify that the term «indigenous» is being homogenised and utilised here intentionally as opposed to «Western» in order to take into account the phenomenon of indigenous identity in the global context as such, to provide an outline of modern issues faced, to a greater or lesser extent, by many non-Western societies. Nonetheless, one should acknowledge that the real state of affairs cannot be reduced to this simple binary «Western and non-Western», as it used to be in some of the early postcolonial studies (e.g. *Said* 1978; for critiques of this generalisation see, e.g., *Spivak* 1988¹).

Let us now pass on to the discussion of indigenous globalisation. In 2000, Arjun Appadurai, one of the most prominent social theorists in the fields of modernity and globalisation, published the article where he introduced a new view of global processes and the phenomenon he defined as the «grassroots globalisation» (*Appadurai* 2000). The central idea is the necessity of studying the globalising world from a broader perspective than it has been studied hitherto. Appadurai promoted the notion of a double apartheid taking place nowadays. The first form of the apartheid is the crescent distinction between the vernacular discourses about the global and those found among the academia.

(This is, in fact, part of an unfortunate tendency existing in ethnography, which results, in particular, in an ambivalence toward the discipline on the part of Native people themselves. This tendency is the discipline's handling of important information that might potentially benefit indigenous people that are studied. But, filtered through the scholarly translational techniques and deliberate and conscious decisions that the ethnographers

¹ Said's work and the changes it provoked were, however, a positive turn from older practices of ethnographic cross-cultural representation towards an acknowledgement of necessity of developing new methodologies and addressing the problematic nature of ethnographic authority in the context of portraying «others» while realising that «ethnographic writing cannot entirely escape the reductionist use of dichotomies and essences» (*Clifford* 1988: 23).

make in the process of writing ethnography, both style-wise and argumentation-wise, it often comes out encrypted, saturated with specific terminology and jargon, and often finds its place in costly books or repositories where a lay reader is just not supposed to be, which alienates this information from those who own it and whom it might benefit (*Bucko* 2004: 175). This is essentially a form of implicit structural power, or a reification of Cliffordian «ethnographic authority» (see *Clifford* 1988: 21–54), an epistemological instrument that has been utilised to create and maintain an uneven redistribution of knowledge, a disbalance in «privilege» to produce and consume it – an issue that has been covered rather extensively in postmodern and indigenous scholarship. Therefore, one of the important ethical challenges that one should address when doing ethnography is breaking up «monophonic authority» (*Clifford* 1988: 50) and making the process of production of ethnographic knowledge more polyphonic, or «heteroglossic».)

The second form of the apartheid Appadurai talks about is remoteness of the grassroots from the internal globalisation discourses as well as from the global debates. In both cases, the grassroots find themselves on an unenviable position of the global outsiders. However, in order to counterbalance it, the social forms emerge that aim to contest and subvert these tendencies and to create certain forms of knowledge transference and social mobilisation which are independent from the global capital and nation-state government. These social forms are labelled as «grassroots globalisation» and represent the globalisation on behalf of those who count as the outsiders, «from below» (*Appadurai* 2000: 3). Appadurai advocates this kind of globalisation as important for society as well as for an academic study of the social processes. The conception of «globalisation from below» is one of the leitmotifs in the present essay.

Perhaps one of the most remarkable illustrations of the grassroots globalisation in practice is the pan-Indianism (or pan-indigenism), largely associated with Native North America but widespread among other indigenous communities as well. In the present work I consider only the North American «core» pan-Indian movement.

A basic sketch of a phenomenon of pan-Indian movement was provided by James Howard (1955). The late nineteenth and early twentieth centuries was a period of augmented and often catastrophic shift in social, political, and economic systems of many tribal communities. The traditional tribal life collapsed and the native religions, providing a cultural and spiritual background for preservation of these societies, hardly converged with the changed daily realities on the reservations (*Howard* 1955: 215; *Swan* 1999: ix). Many of the Indian tribes at that time seemed to be being assimilated. Nonetheless, as Howard points out (1955: 215), this was seeming rather than real since instead of embedding themselves into the dominant culture, many Native American tribes, by means of loss of some elements of particular tribal distinctiveness, modification of other, and even invention of the new ones, coalesced into the metatribal pan-Indian culture, which has become a means of articulation of a dynamic postmodern indigenous identity in Native North America (*Herle* 1994: 81; *Strong* 2012: 32).

This correlation between dynamism and continuity in Native identities is explicitly apparent in urban indigenous communities. While having urban addresses, many Native Americans still maintain tribal identities by means of constant movement between city and reservation, or through the creation of «native hubs» (see *Ramirez* 2007). At the conceptual level, for many of them these specific tribal identities are still stronger than the metatribal pan-Indian identity, but it is a point of variability (*Carpio* 2011: xxiii). Overall,

despite the tendency of the distinctions between tribes to be played down in modern Native American consciousness (*Hultkrantz* 1997: 123n), «contrary to acculturation theory and the beliefs of public administrators, Pan-Indianism and the return to «the Indian way» is not a retrogression but a positive advance toward full integration of... Indian groups into the larger American society» (*Sanford* 1971: 222). However, preservation of the specific tribal identities is significant as well.

Some notions of what was subsequently labelled as «pan-Indianism» (or at least of its historical and political prerequisites) were proposed by Alfred Kroeber as far back as the mid-1950s. Kroeber considered the concept of tribe and came to the conclusion that it is a Western colonial construct created in order to administer and negotiate with Native American peoples. It was made for convenience, for it was more practicable for Euro-Americans to deal and negotiate with representatives of one large ethnic (although not political) entity rather than with these of multitude of small, mobile, and diverse groups (*Kroeber* 1955: 304, 313; *Leacock* 1983: 264). Analysing these notions, Eleanor Leacock suggests that since tribe can be considered, apart from everything else, as a colonial product, tribal leadership and social organisation were not only obtruded upon Native peoples from outside by colonisers, but also emerged as a necessary means of resistance and contestation (*Leacock* 1983: 264). As for the modern world, sense of tribal identity has not significantly changed its function, still presenting a means of resistance not only in the context of colonialism, but also in the global conjuncture.

But it is important to understand the complexities of identity and sovereignty. Identity, an inherently heterogenous entity, may take different forms and be articulated via different practices and policies – tribal citizenship defined by blood quantum (see, e.g., *Dennison* 2012), identity exercised through language and language revitalisation (see, e.g., *Field and Kroskity* 2009; *Perley* 2012), or even through participation in cultural and ceremonial life of a community when it becomes difficult at the political level to articulate tribal identity and sovereignty in other ways, as in case with the Yuchi tribe of Oklahoma, which is still struggling to gain federal recognition (see *Jackson* 2003).

Sovereignty, closely tied to the issues of identity and authority, is another important and rather complicated part of the contemporary indigenous studies and indigenous lives. The recent development of indigenous scholarship has allowed to reevaluate the concept of sovereignty as applied to the Native peoples and to further elaborate on the various aspects and levels of sovereignty (e.g., *Cobb* 2005, on theory of sovereignty in the context of Native people in the settler-state; *Cobb* 2008, on indigenous cultural sovereignty embodied in such project as the National Museum of the American Indian; *Dennison* 2012, 2017, on the politics of sovereignty, an inherently entangled nature of sovereignty, and the power dynamics in negotiations between settler-states and native peoples; *Rifkin* 2009, on «indigenising» sovereignty; *Simpson* 2014, on refusal as a powerful instrument in exercising sovereignty).

Although Howard's 1955 article is a reasoning on a particular case of pan-Indianism in Oklahoma, the features described there, including War, Stomp, and Eagle dances¹ (see also

¹ The revival of dance societies is a matter of special interest in the context of pan-Indianism and Native identities due to the fact that until the War dance revival among the Kiowa-Apache in Oklahoma in the 1960s, this trait had been almost forgotten, no living person knew exactly how to dance. Thus, the revived dance appeared to be a blend of ethnographic description and Indian creativity (*Bittle* 1962: 156; *Sanford* 1971: 222–223). This particular case is a demonstration of the crucial importance and necessity of cultural revitalisation among indigenous peoples in the global context.

Howard 1983: 71), pow wow (see also Kurath 1957), feather costumes, and «Indian stores», are characteristic and common for the movement in general. Such trait as the peyote religion¹ is probably less common for the pan-Indian gatherings nowadays. However, Peyotism is still regarded as one of the most prominent traits, being the «official religion» of the pan-Indian movement (Howard 1983: 71). (See more thorough discussion of Peyotism in this context below.) Interestingly, instead of a simple adoption by one nation of a certain cultural trait or complex from another nation, diffusion of the pan-Indianism more often involves the adoption of certain components from a set of features of a generalised, aggregative «Indian» culture (an illustration of Appadurai's «imagined world» [see Appadurai 1996: 27–47]) by groups or individuals (Howard 1983: 72), namely those components which are not only capable to survive because they can be adapted and fit in with changed circumstances, but also are able to develop into a new kind of sociocultural structure, suiting the zeitgeist.

A crucial ideological and cultural aspect of the pan-Indian movement is the aforementioned peyote religion of the Native American Church. In his dissertation on the peyote religion in 1938, Weston La Barre foretold that «the [peyote religion] may be expected to spread for some time in the future, but when its inevitable decadence and probable ultimate disappearance will have been accomplished, we may have witnessed in it the last of the great intertribal religious movements of the American Indian» (La Barre 1989: 121). Nonetheless, now we can state that La Barre's assumption was quite pessimistic and overall erroneous. The peyote religion is still alive and flourishing in many parts of the «Indian Country» in the United States (as well as in Canada and Mexico) where it initially was and still is one of the pivotal means of both decolonisation practice and adaptation of Native communities to the drastic changes in sociopolitical, economical, and cultural environment. (In the discussion of adaptation, however, one can easily fall into a trap of many modern – or I should say, postmodern – discussions, such as the studies of revitalisation movements [see Harkin 2004], taking past mistakes of the Said-influenced scholarship into account yet still not allotting enough space for Native agency.)

¹ A widespread intertribal religion practiced by indigenous peoples of North America, particularly in the United States (excluding Native Hawaiians and Native peoples of Alaska) but also in Canada and Mexico, that originated in its contemporary form in the late nineteenth century in the part of the «Indian Territory» that is now the State of Oklahoma. Its roots can be traced back to the pre-Columbian ceremonial practices of Mexican cultures, particularly the Aztec, Huichol, and Tarahumara (La Barre 1989: 7, 33), but there is an archaeological evidence that indigenous peoples of North America have been using peyote since as far back as 5,700 years ago (El-Seedi et al. 2005; Terry et al. 2006). Omer Stewart, however, makes a somewhat bold assumption that inhabitants of the lower Rio Grande area and the adjacent parts of Mexico were familiar with *Lophophora* and its psychoactive properties for as many as ten thousand years prior to the discovery of the Americas (Stewart 1987: 17, 30). (It is unclear on what grounds Stewart makes this supposition because he does not make any references whatsoever, so this is questionable.)

Legally incorporated as the organisation of the Native American Church and its various chapters, Peyotism is a syncretic faith with a Christian substratum, based on veneration and ceremonial consumption of peyote (a small spineless cactus *Lophophora williamsii*, which is known to contain several psychoactive alkaloids including mescaline), which is considered a sacrament, commonly referred to as a «Medicine». A typical peyote service, or meeting, is an overnight ceremony conducted in the tepee, and it includes prayer, singing to the accompaniment of water drum and rattle, consumption of peyote (as a specially prepared powder, dried buttons, or tea), «and the completion of a series of ritual gestures under the direction of an experienced ritual leader often referred to as a «roadman» (Jackson 2004: 187) and other ceremonial officials assisting a roadman.

At the same time, being a considerable part of a broader pan-Indian movement, the peyote religion is a means of globalisation as well, which is illustrated even by the names of the religious institution at different times, from the numerous small local «chapters», to the Union Church in the early twentieth century, to the Native American Church, established in Oklahoma in 1918, to the Native American Church of the United States (1944), to the Native American Church of North America (1955) (*La Barre* 1989: 217n). The peyote movement's centralisation and coalescence of the scattered chapters into the large institution of the Native American Church was caused and catalysed by the necessity realised by indigenous peoples to cope with the historical trauma, unite in the face of settler-colonialism, and endure not by means of warfare and an overt ideological confrontation, which was embodied in such aggressive nativistic – and unsuccessful – movements as the Ghost Dance (see *Mooney* 1896), but rather through smooth adaptation. It was an important step for the church that historically has faced a lot of legislative difficulties and persecution towards its incorporation as a legal organisation in 1918. However, under the banner of the Native American Church, the multitude of local chapters with various traditions and ceremonial exist (see, e.g., *Swan* 1999: 23–48 for a detailed account of the major ceremonial types).

Despite the existing evidence of particular tribes' religious and ideological resistance to the distribution of the peyote religion, its great strength and influence ultimately led to the separate tribes' mutual reinforcement toward a pan-Indian denomination (*La Barre* 1989: 293). *Hultkrantz* writes that «from all the evidence... it seems that pan-Indianism and Peyotism have belonged together from the very moment that the Peyote movement emerged as a brotherhood over the tribal boundaries, that is, with the organization of the Native American Church. It is probably no coincidence that this Church was formed at about the same time as... pan-Indianism became a reality» (*Hultkrantz* 1997: 130).

Overall, the Native American Church, since its very beginning, has probably been – and certainly still is – one of the most explicit illustrations of how the mechanisms of globalisation work in the indigenous communities. As *La Barre* points out, «all Indians..., of whatever tribe, are welcome in the meetings of all other tribes» (*La Barre* 1989: 60) and «...the very origin legend of the peyote indicates a period of beginning inter-tribal contacts, and peyotism in later dates became the specific vehicle of inter-tribal friendships, when mutual warfare disappeared» (*La Barre* 1989: 60–61).

Another illustration of the globalist component in the indigenous discourse is the increasing Pentecostal movement among the Native Americans (one of the most recent thorough studies is the one conducted by *Kimberly Marshall* (2016) among the Navajo neo-Pentecostal community). However, despite the nature of the Native American Church and of the pentecostal denomination spreading among Native Americans (and other indigenous peoples in all parts of the globe [see *Marshall* 2016: 181–196]), which allows us to consider both these movements in the context of globalisation, there are some substantial distinctions, demonstrating in fact different mechanisms of globalisation embodied in these phenomena. Although in both cases Christianity is the clear-cut and solid substratum, the Native American Church adopted the Christian symbolism, philosophy, and theology only partially, leaving the considerable part for traditional practices as a substratum as well (and making Peyotism a syncretic religion), and thus exercising the preservation of Native identities and a resistance to the colonial process, alongside with adaptation and partial deliberate cultural assimilation. At the same time, the American Indian Pentecostals actively resist spiritual part of their «Nativity» and traditional

lifestyles, showing in this aspect much more considerable presence of Western component and reinterpreting the traditional beliefs as «flirtation with dangerous and inherently negative powers», nevertheless still retaining some elements of them (see the belief in skinwalkers, witches, and in the power of medicine bundles among the contemporary Navajo pentecostals [Marshall 2016: 1–6, 71–78]), while asserting and preserving their «Nativity» by means of preservation of the long-held values, community identities, kinship structures, and language, demonstrating thereby the distinctive kind of indigenous globalisation, which Marshall labels as the «resonant rupture».

Pan-Indianism, as a metatribal, or «supertribal» entity, inevitably shifts the identity politics from local level to the level of the nation-state and transnational affairs, which allows to consider the pan-Indian movement as an illustration (at least partial) of what Appadurai defines as «culturalism», i.e. the conscious mobilisation of cultural distinctions in the service of a broader politics, national or transnational (Appadurai 1996: 15). Culturalist movements, counter-national and metacultural, are the corollary of the transformation of cultural distinctions in the modern global environment (Appadurai 1996: 15–16), and thus should become the subject of a special emphasis in the contemporary anthropological studies, alongside with multitude of other modern global social movements, such as indigenous and human rights, environmentalism, and feminist concerns, which extend themselves through various non-governmental organisations and, again, shift the level of a sociopolitical discourse from the local concerns to the more global affairs on the national and transnational scales (Keck and Sikkink 1998; Tsing 2000: 331).

The illustration of the positive effects of grassroots globalisation, or putting it differently, of how indigenous peoples adapt and flow into the global processes yet asserting their identities and sovereignty, is the Florida Seminole gaming industry studied by Jessica Cattelino (2008). In this study, Cattelino considers this relatively new type of industry among Native Americans, and how the gambling proceeds correlate with consumption in these communities. Subverting the popular stereotype of a «good Indian» being necessarily a poor Indian, and, consequently, the claims of the nation's «sell-out», Cattelino describes the tribal projects into which these incomings are expended, including the social reproduction (cultural programmes and language revitalisation projects) and various kinds of tribal structures. The Seminole case (and some other similar cases, like the Chickasaw and Cherokee casinos in Oklahoma) demonstrates how grassroots globalisation works in practice and how the mechanisms of globalisation are utilised by indigenous peoples to adapt themselves to modern global conjuncture as well as to maintain their sovereignty¹.

Another illustration is the Yakama people grassroots activism (Jacob 2013). Being a demonstration of what Michelle Jacob describes as «radical indigenism» (Jacob 2013: 125), her work sheds light upon the particular strategies of adaptation and maintenance of identities in a particular community. By means of different sociocultural projects, including

¹ The other side of the coin is a phenomenon of cultural appropriation and/or misrepresentation of «indigenous cultural traits» (or of what is supposed to be «their traits»). This negative derivative of globalisation is a result of the dominant culture's exploitation of elements of a minority culture, an exercise of symbolic power or symbolic violence (Bourdieu and Thompson 1991: 163–170) which in colonial discourse emerged as a means of maintenance of hierarchy, usually without permission and with little or no understanding of what is appropriated, thus promoting misinterpretations and stereotypes (e.g., the romanticised and commodified images of «Indians» such as the Disney's Pocahontas (see Gleach 2006), the «Apache Pizza» cafe chain in Ireland, or the numerous stores all over the world selling «true indigenous» items as a tourist attraction).

«critical pedagogy» (indigenisation of the educational system, co-opting sharing of the pan-Indian knowledge as well as the traditional Yakama), dancing, language and food revitalisation, the Yakama community implements the strong decolonising praxis (*Jacob* 2013: 48) and the grassroots globalisation, exercising both local tribal and translocal pan-Indian identities.

It is important to understand that the discussion of globalising world, if looked at through the prism of indigenous peoples' place and role, goes in most cases hand in hand with the discussion of (de)colonisation. And the phenomenon of grassroots globalisation, being dual in its nature, is thus an aspect of both colonisation and resistance to it. The same statement is applicable to the pan-Indian movement. As for the Yakama, this particular case in principle is a reflection of the much broader set of processes occurring now in the Indian country.

As opposed to the grassroots and pan-Indian movements, which can be considered as a means of «indirect resistance» to globalisation, the reverse of the medal is the diverse reflections of primordialism. As Appadurai defines it, drawing from earlier anthropological works on ethnicity, primordialist thesis asserts that such senses as those of group or ethnic identity, land, or language inherently result from those sentiments binding small and close groups (frequently based upon ideas of kinship) (*Appadurai* 1996: 140). In other words, primordialism is founded on the arguments that people sharing a culture also share a collective identity, this identity begets strong common sentiments, which ultimately set the basis of the group political and economic interests and claims (*Comaroff, Stern* 1994: 38). On the other hand, there is also a constructionist thesis, treating collective consciousness as a response to the specific particular circumstances on the part of population. From this viewpoint, reflections of an ethnic or nationalist consciousness can be considered as situational phenomenon (*ibid.*). Primordialist notions take place even in the inter-state relations within such international organisations as ASEAN (*Balasubramaniam* 1999). Nevertheless, in the modern global discourse, primordialist movements reveal their fallacies and irrationality in that their notions of identity gravitate towards isolationism and retrograde rejection of modernisation. More negative derivatives of primordialism include radical nationalism and acts of ethnic violence, often identified with religious fundamentalisms as well (*Appadurai* 1996: 140). Therefore, in the global conjuncture, various types of «indirect resistance» to global processes, i.e. the utilisation of global mechanisms by the indigenous communities as means of maintenance of identities and assertion of rights, like the grassroots globalisation and pan-Indian movement in particular, seem to be more «appropriate» and relevant means of indigenous peoples' adaptation to the changing circumstances.

Indigenous communities' struggles for recognition and self-determination in the globalising world are the result of considerable shift in their perception of the world as well as in how the world perceives them (*Smith, Burke, Ward* 2000: 3). In this way, indigenising of what Appadurai defined as *mediascape* (i.e. dissemination of the electronic capabilities, such as newspapers, magazines, television, Internet, to create and distribute information, and the images of the world begotten by these media [*Appadurai* 1996: 35]) is not only a means of upholding and strengthening of indigenous communities and identities (by means of increase in public awareness of the multiplicity in indigenous cultures and lifestyles as well as of the growing public concern for Native peoples' affairs, problems, and rights), but also a powerful instrument of indigenous adaptation to the changing global environment. Growing rates of mass media consumption all over the world make it a solid factor of

resistance and agency (Appadurai 1996: 7). The expressive media, being the modern form of communication, becomes, among other factors, a means of cultural and language revitalisation, maintenance of community identities, assertion of rights, and articulation of concerns (Smith, Burke, Ward 2000: 4) – an indigenous voice in the global world.

A very important aspect of the modern global political conjuncture is the politicisation of ethnicity and its role in global flows. That is to say, the ethnic minorities' sense of identity is often utilised by the state governments, whether of the states they live in or of the alien ones, as an instrument in the political game peripeteias. Politicisation of ethnicity is a relatively recent phenomenon, which has emerged due to the creation and development of the contemporary nation-state system with its political and geographic boundaries (Chaliand 1989). As for this latter point, in his influential work on globalism and global flows, Appadurai (1996: 27–47, originally published in 1990) tends to underestimate the role of geographic aspect in general, and the aspect of geographic boundaries in particular, in modern sociopolitical and cultural analysis. Nonetheless, the numerous examples of ethno-nationalist and/or separatist movements among the ethnic minorities demonstrate the crucial importance of geographic aspect in the context of global flows, that is to say, how flows affect the concepts of geographic space, creating and changing them, and vice versa. At an individual level, spatial factor also determines and maintains people's sense of selfhood, cultural and ethnic identity.

The phenomenon of politicisation of ethnicity can be illustrated by the examples of ethno-nationalisms in the Middle East, in particular the Kurdish movements. Being estimated to number over 35 million, the Kurds, primarily concentrated in Turkey, Iran, and Iraq, with sporadic communities in Syria, Germany, and ex-USSR states, are still an ethnic minority and the largest ethnic group without its own nation-state. By the example of the Kurds, Nader Entessar (1989) demonstrates how politicisation of ethnicity and claims of the particular ethnic minorities within the boundaries of the modern nation-states have created what he calls «a mosaic of discord», retarding the political integration of states and the processes of nation building (Entessar 1989: 84).

Kurdish sense of ethnic identity and wish for sovereignty, embodied in their attempts to establish an independent nation-state, Kurdistan, has been at different times either restrained or woven into the fabric of more large-scale economic and political games, including those of the Soviet Union and Britain (Entessar 1989: 83–84). Moreover, «in Iraq, the process of Kurdish integration has been hindered by the Iraqi government's glorification of Arabism and Arab nationalism, and by the policy of relocation of Kurds from their homeland to other parts of the country» (Entessar 1989: 85), which demonstrates the obstacles in the process of political integration due to the mechanisms of globalisation (in this case, Arabism and Arab nationalism) – Appadurai's *ethno-* and *ideoscapes* in practice. Despite these entanglements, the Kurds maintain ethnic and cultural identity, preserving their religion, language, and historical experience as binding symbols (Entessar 1989: 86; Harik 1972: 303), and persevering in their attempts to establish a nation-state. Due to the critical importance of geographic factor, *inter alia*, in the Kurdish problem, as shown by Entessar, the Kurdish case also demonstrates the aforementioned significance of geographic factor in the ethnic collective movements considered in the context of broader inter-regional relationships.

Some other examples of indigenous ethno-nationalist and separatist movements, being largely the derivatives of primordialism, as a means of active resistance to the

processes of globalisation and assimilation, are, to name a few, the Kosovo War, which resulted in establishment of the partially recognised Republic of Kosovo in 2008, and the infamous Chechen—Russian Conflict, especially aggravated in the post-Soviet era, which culminated in the First and Second Chechen Wars in the 1990s—early 2000s, establishment of the unrecognised Chechen Republic of Ichkeria (1991–2000, government-in-exile 2000–2007), and the active genocide of Russian population in the early 1990s.

Despite some more or less local cases, like those of Kosovo and Chechnya, the contemporary ethno-nationalist movements are mostly «complex, large-scale, highly coordinated acts of mobilization, reliant on news, logistical flows, and propaganda *across state borders*» (Appadurai 1996: 163, emphasis added), like those of the Kurds or the pan-Indian movement in North America, in particular. However, all the cases are unified by a spatial factor as one of the crucial factors in identity politics. By spatial factor, the concepts of both a physical place and symbolic (shaped through oral narratives, connection with ancestors, and other means) space are implied (on place and space in indigenous worldview see, e.g., Basso 1996).

So, is the problem of indigenous peoples' locus and role in globalising world an illustration of a «global flaw» (meaning that many of the colonial attempts to root out «Nateness» from indigenous people failed, particularly in the light of development of decolonial discourse in the modern world)? The answer is – yes and no. In the modern global conditions, indigenous peoples work out different strategies in order to adapt themselves to the ever-changing sociopolitical conjuncture. This is achieved, in particular, through the creation by Native communities of the multiple nodes of interaction with different parts of a complex transnational structure, while at the same time defining their loci within it by means of maintenance of ethnocultural identities, the mechanisms of grassroots globalisation and cultural revitalisation, through organisation of large-scale transborder movements, more fitting into the modern world of hyperbole than the local tribal movements. In other words, we observe the multifaceted processes of indigenisation of the global and globalisation of the indigenous. As Aihwa Ong (2005) remarks, and it is hardly doubtful, the political and cultural mobilisations have shifted in modern world from the context of the nation-state territories to the space of the assemblages beyond the state, such as transnational corporations, religions, and non-governmental organisations (but, again, the significance of geographic factor remains, as was stated above). And these assemblages should become the subjects of special emphasis for contemporary anthropology.

References

- Anaya, S.J. 1996. *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. 2000. Grassroots Globalization and the Research Imagination. *Public Culture* 12 (1):1–19.
- Balasubramaniam, V. 1999. Dynamics of Non-Involvement in ASEAN: Rhetoric and Primordialism. *Economic and Political Weekly* 34 (39): 2786–2790.
- Barsh, R.L. 1983. Indigenous North America and Contemporary International Law. *Oregon Law Review* 62: 73–125.
- Basso, K.H. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- Bittle, W.E. 1962. The Manatidie: A Focus for Kiowa-Apache Tribal Identity. *Plains Anthropologist* 7 (17): 152–163.
- Bourdieu, P., and J.B. Thompson. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bucko, R. 2004. Religion. In *A Companion to the Anthropology of American Indians*, edited by T. Biolsi, 171–195. Malden: Blackwell.
- Carpio, M.V. 2011. *Indigenous Albuquerque*. Lubbock: Texas Tech University Press.
- Cattellino, J.R. 2008. *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.
- Chaliand, G., ed. 1989. *Minority Peoples in the Age of Nation States*. London: Pluto Press.
- Champagne, D., and C. Goldberg. 2005. Changing the Subject: Individual versus Collective Interests in Indian Country Research. *Wicazo Sa Review* 20 (1), Colonization/Decolonization, II: 49–69.
- Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cobb, A.J. 2005. Understanding Tribal Sovereignty: Definitions, Conceptualizations, and Interpretations. *American Studies* 46 (3/4): 115–132.
- Cobb, A.J. 2008. The National Museum of the American Indian as Cultural Sovereignty. In *The National Museum of the American Indian: Critical Conversations*, edited by A. Lonetree and A.J. Cobb, 331–352. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Comaroff, J.L., and P.C. Stern. 1994. New Perspectives on Nationalism and War. *Theory and Society* 23 (1): 35–45.
- Dennison, J. 2012. *Colonial Entanglement: Constituting a Twenty-First-Century Osage Nation*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Dennison, J. 2017. Entangled Sovereignities: The Osage Nation's Interconnections with Governmental and Corporate Authorities. *American Ethnologist* 44 (4): 684–696.
- El-Seedi, H.R., P.A.G.M. De Smet, O. Beck, G. Possnert, J.G. Bruhn. 2005. Prehistoric Peyote Use: Alkaloid Analysis and Radiocarbon Dating of Archaeological Specimens of Lophophora from Texas. *Journal of Ethnopharmacology* 101: 238–242.
- Entessar, N. 1989. The Kurdish Mosaic of Discord. *Third World Quarterly* 11 (4), Ethnicity in World Politics: 83–100.
- Field, M.C. and P.V. Kroskrity. 2009. Introduction: Revealing Native American Language Ideologies. In *Native American Language Ideologies: Beliefs, Practices, and Struggles in Indian Country*, edited by P.V. Kroskrity and M.C. Field, 3–28. Tucson: University of Arizona Press.
- Gleach, F.W. 2006. Pocahontas: An Exercise in Mythmaking and Marketing. In *New Perspectives on Native North America: Cultures, Histories, and Representations*, edited and with an introduction by S.A. Kan and P.T. Strong, 433–455. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hanson, R.D. 2004. Globalization and Tribal Sovereignty. In *A Companion to the Anthropology of American Indians*, edited by T. Biolsi, 284–303. Malden / Oxford: Blackwell.
- Harik, I.F. 1972. The Ethnic Revolution and Political Integration in the Middle East. *International Journal of Middle East Studies* 3 (3): 303–323.
- Harkin, M.E., ed. 2004. *Reassessing Revitalization Movements: Perspectives from North America and the Pacific Islands*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Herle, A. 1994. Dancing Community: Powwow and Pan-Indianism in North America. *The Cambridge Journal of Anthropology* 17 (2): 57–83.
- Howard, J.H. 1955. Pan-Indian Culture of Oklahoma. *The Scientific Monthly* 81 (5): 215–220.
- Howard, J.H. 1983. Pan-Indianism in Native American Music and Dance. *Ethnomusicology* 27 (1): 71–82.
- Hultkrantz, Å. 1997. *The Attraction of Peyote: An Inquiry into the Basic Conditions for the Diffusion of the Peyote Religion in North America*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International. Stockholm Studies in Comparative Religion, No. 33.

- Jackson, J.B. 2003. *Yuchi Ceremonial Life: Performance, Meaning, and Tradition in a Contemporary American Indian Community*. Lincoln: University of Nebraska Press, in cooperation with the American Indian Studies Research Institute, Indiana University, Bloomington.
- Jackson, J.B. 2004. Recontextualizing Revitalization: Cosmology and Cultural Stability in the Adoption of Peyotism among the Yuchi. In *Reassessing Revitalization Movements: Perspectives from North America and the Pacific Islands*, edited by M.E. Harkin, 183–205. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Jacob, M.M. 2013. *Yakama Rising: Indigenous Cultural Revitalization, Activism, and Healing*. Tucson: University of Arizona Press.
- Keck, M., and K. Sikkink. 1998. *Activists beyond Borders*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kroeber, A.L. 1955. Nature of the Land-Holding Group. *Ethnohistory* 2 (5): 303–314.
- Kurath, G.P. 1957. Pan-Indianism in Great Lakes Tribal Festivals. *The Journal of American Folklore* 70 (276): 179–182.
- La Barre, W. 1989. *The Peyote Cult*. Fifth edition, enlarged. Norman: University of Oklahoma Press. First published 1938.
- Landzelius, K. 2002. Mapping the Unfathomable Frontiers of Indigenous Cyberspace: A Survey of the Expanding/Contracting Boundaries of *Going Native on the Net*. In *IT-Users and Producers in an Evolving Sociocultural Context*, edited by G. Arvastson, 41–50. Uppsala: Uppsala University Press.
- Leacock, E. 1983. Interpreting the Origins of Gender Inequality: Conceptual and Historical Problems. *Dialectical Anthropology* 7 (4): 263–284.
- Marshall, K.J. 2016. *Upward, Not Sunwise: Resonant Rupture in Navajo Neo-Pentecostalism*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Mooney, J. 1896. *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology, Part II. Washington.
- Morris, G.T. 1992. International Law and Politics: Toward a Right to Self-determination for Indigenous Peoples. In *The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance*, edited by M.A. Jaimes, 55–86. Boston: South End.
- Muehlebach, A. 2001. «Making Place» at the United Nations: Indigenous Cultural Politics at the U.N. Working Group on Indigenous Populations. *Cultural Anthropology* 16 (3): 415–448.
- Niezen, R. 2003. *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Ong, A. 2005. (Re)Articulations of Citizenship. *Political Science and Politics* 38 (4): 697–699.
- Perley, B.C. 2012. *Defying Maliseet Language Death: Emergent Vitalities of Language, Culture, and Identity in Eastern Canada*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Ramirez, R.K. 2007. *Native Hubs: Culture, Community, and Belonging in Silicon Valley and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- Rifkin, M. 2009. Indigenizing Agamben: Rethinking Sovereignty in Light of the «Peculiar» Status of Native Peoples. *Cultural Critique* 73: 88–124.
- Said, E.W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sanford, M. 1971. Pan-Indianism, Acculturation, and the American Ideal. *Plains Anthropologist* 16 (53): 222–227.
- Simpson, A. 2014. *Mohawk Interruptus: Life Across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- Simpson, A., and A. Smith. 2014. Introduction. In *Theorizing Native Studies*, edited by A. Simpson and A. Smith, 1–30. Durham: Duke University Press.
- Smith, C., H. Burke, and G.K. Ward. 2000. Globalisation and Indigenous Peoples: Threat or Empowerment? In *Indigenous Cultures in an Interconnected World*, edited by C. Smith and G.K. Ward, 1–24. St. Leonards, NWS Australia: Allen and Unwin.
- Spivak, G. 1988. Can the Subaltern Speak? In *Marxism and the Interpretation of Cultures*, edited by C. Nelson and L. Grossberg, 271–313. Urbana: University of Illinois Press.

- Stewart, O.C. 1987. *Peyote Religion: A History*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Strong, P.T. 2005. Recent Ethnographic Research on North American Indigenous Peoples. *Annual Review of Anthropology* 34: 253–268.
- Strong, P.T. 2012. *American Indians and the American Imaginary: Cultural Representation Across the Centuries*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Swan, D.C. 1999. *Peyote Religious Art: Symbols of Faith and Belief*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Terry, M., K.L. Steelman, T. Guilderson, P. Dering, M.W. Rowe. 2006. Lower Pecos and Coahuila Peyote: New Radiocarbon Dates. *Journal of Archaeological Science* 33 (7): 1017–1021.
- Tsing, A. 2000. «The Global Situation.» *Cultural Anthropology* 15 (3): 327–360.

Чудак Александр Юрьевич

Коренные народы в современной глобальной конъюнктуре

Настоящее эссе – попытка рассмотреть место и роль коренных народов в современном мире глобальных течений и постоянно изменяющейся социальной, политической, экономической и культурной среды. Обсуждаются некоторые стратегии, которые используются коренными сообществами, чтобы адаптироваться к новым условиям, при этом сохраняя свою этнокультурную идентичность. Особое внимание уделено автохтонным народам Северной Америки и многостороннему механизму их реакции на продолжающиеся процессы глобализации, колонизации и культурной ассимиляции, сопутствующей этим процессам, в частности паниндейскому движению; также приводятся примеры коренных сообществ в других частях света, чтобы проиллюстрировать и дополнить аргументацию.

Дихотомия «западный – не западный», несмотря на очевидные ее недостатки, как, по сути своей, гомогенизирующей и излишне упрощенной схемы, используется преднамеренно для удобства. Рассмотрены разные уровни идентичности, связанного с ней социополитического дискурса и культурной мобилизации – от «местного» до метакультурного и транснационального: различные способы «сопротивления» и реакции на глобальные процессы и их последствия, а также влияние этих процессов на коренные сообщества, как позитивное, так и негативное.

Ключевые слова: коренные народы, современность, глобализация, идентичность, суверенность, колониализм и деколонизация

© Д.А. Пятыгина (Хивинова)

НАЦИОНАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО СИРОТСТВА В ГВАТЕМАЛЕ

Статья посвящена феномену социального сиротства в Гватемале, перво-степенной по общественной значимости проблеме страны. В работе автор раскрывает понятие социального сиротства, дает описание ситуации и формулирует причины масштабности проблемы, в том числе раскрывает роль в этом вопросе государства и работающих в сфере защиты прав детей частных некоммерческих организаций. На основании произведенного анализа источников и собственного исследования делаются соответствующие выводы и формулируются предположения о возможных путях решения задачи обеспечения прав ребенка в Гватемале.

Ключевые слова: социальная сирота, Гватемала, защита прав детей, идентичность, устойчивое развитие, проблемы сиротства

Проблема социального сиротства присуща преимущественно странам с низким уровнем экономического развития и отличающимся отсутствием стабильности в сфере внутренней политики. Причем, не удивительно, что особенно остро стоит эта проблема в регионах, где экономическое и политическое положение не стабильно на протяжении долгого периода времени. В таких условиях одной из наиболее ущемленных групп населения становятся несовершеннолетние граждане. Помимо проблемы их личной неустроенности данный фактор закладывает и проблемы будущего страны, так как под угрозой оказывается устойчивое развитие государства. Выход из кризиса, по нашему мнению, может обеспечить не только грамотное руководство страной, но и исполнение соответствующих задач гражданами, которые рационально и осознанно предпринимают шаги по выходу из политико-экономической депрессии, с каждым новым поколением закрепляя достигнутые результаты.

В Латинской Америке наиболее экономически и политически нестабильными являются страны с большим процентом индейского (африканского) населения. К числу таких проблемных государств относится Гватемала. Для данной страны, согласно оценке ООН, характерен средний уровень развития и нестабильная политическая ситуация. Здесь 76% коренного населения живет за чертой бедности, среди которого 28% - в крайней бедности, 43% детей в возрасте до пяти лет хронически недоедают, что считается одним из самых высоких уровней недоедания в мире. Политическая нестабильность, проявлявшаяся на протяжении последних 60 лет в постоянных военных переворотах, а также общая бедность населения привели к появлению колос-

сального количества сирот, в том числе и сирот социальных в силу происходящего здесь разрушения института семьи.

Социальный сирота — это ребенок, который остался без попечения родителей вследствие лишения их родительских прав, признания родителей недееспособными, безвестно отсутствующими и т. д. (то есть родители живы, но не выполняют своих родительских функций). Соответственно, увеличение числа социальных сирот становится, в первую очередь, проявлением экономического и социального неблагополучия, стресса и в целом признаком ухудшающейся ситуации внутри страны.

Выявить точное число социальных сирот в Гватемале крайне сложно в силу отсутствия переписей и доступа к неблагополучным семьям. Бездомные дети вообще оказываются вне контроля в соответствующих учреждениях. Расчеты, произведенные непрямым способом в архивах занимающихся социальными сиротами организаций, в период собственных полевых работ автора при поддержке Школы политической науки Университета Сан-Карлос (ECP USAC) в Гватемале в июле-августе 2017 г., дают общее представление о состоянии проблемы. Существует также официальная оценка числа сирот и детей в Гватемале. На основании этих данных можно уверенно говорить о маргинальном образе жизни почти пятой части всех несовершеннолетних. Так, по данным ЦРУ, на текущий момент в Гватемале живет около 4 млн детей, и среди них, по оценке фонда All God's Children, к неблагополучным можно отнести более 500 тыс. детей, то есть более 10 %. Таким образом, социальное сиротство сейчас является проблемой целого поколения, которое пережило времена гражданской войны. И мужчины, и женщины участвовали в событиях гражданской войны, погибали на фронте или становились жертвами военных действий, многие покидали свои дома. Как следствие, родственные, общинные связи оказались разорваны. В этих условиях дети очень часто оказывались объектом использования различных криминальных группировок, что лишь усложнило их жизненную ситуацию и саму возможность возвращения к нормальной жизни. Достаточно большое количество людей в то время мигрировали. В результате, решение столь масштабной проблемы, по нашему мнению, не возможно без делегирования полномочий государственным структурам, располагающим возможностями для исправления и улучшения ситуации с социальными сиротами.

Гватемала ратифицировала «Конвенцию о правах ребенка» еще в 1990 году, что совпало с заключением «мирного договора», прекратившего гражданскую войну. Тем не менее, в сфере защиты прав детей в Гватемале происходят постоянные нарушения. С 1998 г. по 2003 г. стали развиваться программы международного усыновления детей из Гватемалы (DECRETO NÚMERO 77-2007). Они осуществлялись на основании принятой в 1993 г. «Гаагской конвенции о защите детей и сотрудничестве в вопросах усыновления», которая позволила усыновлять детей из неразвитых стран родителями из благополучных государств. Но после 2008-2009 гг. наблюдается резкое ухудшение состояния усыновления вследствие множественных нарушений со стороны, как ни странно, государства. Стоит отметить, что сразу после ратификации международных соглашений, был найден способ легальной продажи детей за рубеж, без контроля и вмешательства надзорных органов Гватемалы. Это привело к тому, что более 98% детей были усыновлены через частных адвокатов (Intercountry Adoption Guatemala” 2007). Известны многочисленные случаи, о которых сообщала местная пресса, о продаже краденых детей или переданных насильственно в усыновление, а также случаи продажи младенцев нелегальными суррогатными матерями.

Кроме полукриминальной ситуации с усыновлением детей, в Гватемале существует проблема катастрофического состояния государственных приютов, которые не получают финансирование, выделяемое на их развитие и обеспечение, поскольку средства оседают в карманах чиновников, что сопряжено с высоким уровнем коррупции в стране в целом. За последние три года, под давлением UNICEF началась кампания по закрытию частных приютов, сопровождавшаяся перемещением детей в государственные так называемые “надежные приюты”.

Сам характер участия государства в системе защиты детей вызывает много вопросов. Огромное количество проблем предопределено социальной политикой в сфере детства, которую проводит Гватемала. Ситуацию только усугубляет факт наличия огромного количества несовершеннолетних, вовлеченных в производство (более 20% от всех детей в стране), а также высокий уровень насилия в отношении детей, распространенность заключаемых в возрасте до 18 лет браков и экстремальная бедность населения. Все это приводит к тому, что социальное сиротство приобрело в стране катастрофические масштабы. Оставленные на произвол судьбы многие из этих детей оказываются вовлеченными в полноценные криминальные группировки (*maras*), участвуют в наркоторговле, проституции и криминальном бизнесе.

Не удивительно, что в стране существует огромное количество частных организаций, которые декларируют деятельность по оказанию «помощи детям», ставшим по той или иной причине сиротами. В частности, в столице существует два фонда – Childhope и RAMI. Подобные организации действуют в разных регионах страны и осуществляют помощь в воспитании и материальной поддержке детей, внедряя программы по запрету детского труда, а также по адаптации детей из индейских общин. Современные технологии позволяют достаточно эффективно собирать средства для помощи детям – например, через краудфандинговые сайты. Нынешняя тенденция к увеличению трат на благотворительность позволяет констатировать, что финансовых возможностей для фондов становится больше, но до детей денежные средства зачастую так и не доходят. Важным фактором, по нашему мнению, могло бы стать взаимодействие фондов с государством, которое на данный момент лишь препятствует работе последних.

Само наличие социального сиротства в стране является индикатором уровня ее экономического развития и состояния. Эта взаимосвязь отчетливо наблюдается в Гватемале: отсутствие доступа к базовым нуждам (еда и медицина), высокий уровень насилия, развитый наркобизнес и наличие криминальных группировок приводят к тому, что многие дети вовлечены в различные нелегальные схемы, начиная от продажи наркотиков и заканчивая продажей самих детей за границу. Обозначенные отрицательные факторы активно способствуют увеличению количества социальных сирот, которых сейчас только официально насчитывается более 10% от числа всех детей в стране. Условия жизни негативно сказываются на психологическом состоянии детей и коренным образом воздействуют на их мировосприятие, что зачастую приводит к деструктивному и асоциальному поведению.

Поддержка фондов и некоммерческих организаций по защите детства чрезвычайно важна, однако, они на данном этапе в первую очередь лечат не проблему, а симптомы, поскольку без изменения политической и экономической ситуации в стране, положение вещей никаким образом не сможет измениться, и проблема социального сиротства будет сохраняться и расширяться. Для ее устранения необходимы карди-

нальные и конструктивные методы, требующие полного переустройства нынешней системы защиты прав детей в Гватемале. В первую очередь, необходимо выработать последовательную национальную политику в отношении детей, опирающуюся на законодательство и ресурсы. Для решения проблемы детства необходимо решение проблемы семьи и общинного взаимодействия, что в сложившихся условиях реализуемо без наличия экономической и политической стабильности в стране. На данный момент со стороны правительства Гватемалы не предпринимается никаких шагов, которые хотя бы обозначили попытку выхода из тяжелейшего социального кризиса. Складывается впечатление, что существующая ситуация обладает затяжным характером. На восстановление экономики и стабилизацию политической жизни в стране требуется много времени, а без этого никакие продвижения в области защиты детей не смогут увенчаться успехом.

Значимой является проблема, тесно связанная с идентичностью различных групп гватемальского населения. Индейское население, несмотря на преобладающую численность, продолжает оставаться маргинальным в своей собственной стране. Как бы ни казалось парадоксальным, по нашему мнению, для решения проблемы детства следовало бы уменьшить давление международных организаций в отношении дискурса этнических прав отдельных групп населения и сформировать концепцию общенациональной идентичности – тогда задачи по защите будущего страны обретут четкость и целевой вектор.

Источники:

- Human Development Indices and Indicators 2018 Statistical Update. UNDP. http://hdr.undp.org/sites/default/files/2018_human_development_statistical_update.pdf.
- Worldwide Governance Indicators. DataBank. <https://databank.worldbank.org/source/worldwide-governance-indicators>.
- Guatemala. All God's Children International. <https://allgodschildren.org/intervening-for-orphans/where-we-work/guatemala/>.
- The world Factbook. Central intelligence agency. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/gt.html>.
- Brandeis University. Adoptions in Guatemala: Protection or Business? M., 2017. . <http://brandeis.edu/investigate/adoption/guatemala.html>.
- Guatemala. Transparency International. <https://www.transparency.org/country/GTM>.
- Children of Guatemala. Humanium . <https://www.humanium.org/en/guatemala/>
- Helping Save Street Children in Guatemala. The Borgen Project. <https://borgenproject.org/street-children-in-guatemala>.
- Children. Childhopeonline. <https://www.childhopeonline.org/children/guatemala/>
- Guatemala. Pami. <http://pami-guatemala.org>.
- Guatemala. Globalgiving. <https://www.globalgiving.org/search/?size=25&nextPage=1&sortField=sortorder&selectedCountries=00guatem&loadAllResults=true>.
- Giving Statistics. Charity navigator. <https://www.charitynavigator.org/index.cfm?bay=content.view&cpid=42>.

Научная литература

LEY DE ADOPCIONES DECRETO NÚMERO 77-2007

“Intercountry Adoption Guatemala”. U.S. State Department’s online guide for prospective adoptive parents, September 2007

References

LEY DE ADOPCIONES DECRETO NÚMERO 77-2007

“Intercountry Adoption Guatemala”. U.S. State Department’s online guide for prospective adoptive parents, September 2007

Pyatygina (Khivinova), Daria A.

The National Problem of Social Orphanhood in Guatemala

This article is devoted to the problem of social orphanhood in Guatemala, one of the most pressing social issues in the country. The author reveals the concept of social orphanhood, describes the current situation and identifies causes of this large-scale problem, disclosing the role of the state and private non-profit organizations in protecting the rights of children. Conclusions are made based on the analysis of sources and the author’s own research and some ways to solve this problem in Guatemala are suggested.

Key words: *social orphan, Guatemala, the rights of children, identity, sustainable development, problems of orphanhood*

ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2020-49-1/35-49

© А.А. Кастро, Н.Н. Гончарова

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ НАСЕЛЕНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОГО ЧИЛИ

Настоящая работа посвящена изучению морфологических особенностей современного чилийского населения для выявления составляющих его антропологических компонентов. Работа выполнена в рамках биологической антропологии, изучались размерные характеристики лица. В работе исследованы испаноязычные чилийцы – потомки впервые пришедших в XVI веке испанцев, которые смешивались на протяжении веков с проживавшим здесь индейским населением. Не включены в исследование иммигранты и их потомки из стран Европы, Азии и Америки, прибывшие в Чили в XX веке и не смешавшиеся с испаноязычными чилийцами. Так как в последние десятилетия усилилась иммиграция гаитянцев, колумбийцев и доминиканцев, а также жителей соседних стран – Перу, Боливии, Аргентины, то очевидно, что антропологический состав населения Чили изменится через несколько поколений, поэтому настоящее исследование представляет особый интерес. Анализ массива данных на фоне изменчивости коренного населения обеих Америк показал, что изученная чилийская выборка отличается от всех групп коренного индейского населения, в том числе наиболее близко расположенных географически (Перу). При этом ближе всего по характеристикам лица оказалась смешанная группа граждан США, не разделенных по этнической принадлежности. При добавлении в многомерный анализ антропологически контрастных евразийских групп выявляется связь современного населения Центрального Чили с группами Средиземноморского региона.

Ключевые слова: население Чили, антропометрические данные, этногенез, многомерные методы

Введение

Рассмотрение вопросов этногенеза какой-либо популяции может опираться на различные методы. Одним из важнейших источников исторической и этногенетической

Кастро Степанова Александра Андреа – аспирант Биологического факультета кафедры антропологии МГУ им. М.В. Ломоносова, (Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 12). Эл. почта: aacas06@gmail.com. **Castro Stepanova, Alexandra A.** – Moscow State University (Moscow, Leninskie Gori, 1(12)). E-mail: aacas06@gmail.com

Гончарова Наталия Николаевна – к.б.н., ст. преподаватель кафедры антропологии МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 12). Эл. почта: 1455008@gmail.com. **Goncharova, Natalia N.** – Moscow State University (Moscow, Leninskie Gori, 1(12)). E-mail: 1455008@gmail.com

информации является изучение морфологических особенностей населения. В статье рассматриваются вопросы сложения современного антропологического типа чилийцев.

Чилийцы – население Республики Чили в широком смысле этого слова, в более узком – испаноязычный народ, составляющий большинство населения Чили. В его составе присутствует три основных компонента: а) испаноязычные чилийцы, б) индейские народы, в) иммигранты и их потомки из стран Европы, Азии и Америки, прибывшие в Чили в XX веке и не смешавшиеся с испаноязычными чилийцами.

Испаноязычные чилийцы, являясь самой многочисленной стратой современного населения Чили, представляют собой потомков европейцев, пришедших в середине XVI века на территорию современного Чили, и смешавшихся в большей или меньшей степени с индейским населением. Ранние европейские переселенцы состояли из испанцев, басков, галисийцев. В XIX–XX вв. в страну иммигрировало много выходцев из Италии, Франции, Германии, Хорватии и других стран. В настоящее время их потомки проживают в основном на юге страны, в столице и других крупных городах. В Чили имеются также влиятельные общины евреев, швейцарцев, греков, голландцев. В последние десятилетия в Чили идет миграционный поток в основном из соседних стран – Перу, Боливии, Аргентины. А после землетрясения 2010 года на Гаити сильно возросла иммиграция гаитянцев. Для будущих исследователей подобное изменение антропологического состава населения Чили представит особый интерес.

Смешение на протяжении веков разных этнических групп привело к тому, что сейчас испаноязычные чилийцы составляют 92%, а индейское население Чили сегодня составляет менее 7% от общего числа жителей страны. В первую очередь это арауканы, которых насчитывается более 1 миллиона, намного меньше индейцев кечуа и аймара. На грани исчезновения находятся так называемые огнеземельцы – племена алакалуфэ, ягана, она.

Среди испаноязычных чилийцев, по разным оценкам от 40 до 65% составляют метисы. Так, 52,7% чилийцев относятся к креолам – потомкам первых европейских переселенцев на территориях колоний Северной и Южной Америки, 39,3% к метисам – потомков от браков европеоидов и индейцев (*Lizcano* 2005). Медицинское исследование (*Cruz-Coke and Moreno* 1994) показало, что с этнической точки зрения чилийское население на 64% – потомки европеоидов и на 35% америнды со следами другой примеси. Испанский антрополог Фабрегат в 1981 году писал, что на Севере Чили преобладает равномерная метисация, а в остальной части страны отмечается подавляющее преобладание европеоидной компоненты (цит. по *Zarza* 1992). В 2011 году в ходе социологического опроса об этнической самоидентификации 59% опрошенных отнесли себя к европеоидам, 30% – к метисам, 6% – к индейцам (америндам) (*Latinobarometro* 2011).

В последние десятилетия были проведены несколько генетических исследований, с попыткой определения среднего расового профиля «чилийца». В таблице 1 представлены краткие результаты четырех основных исследований.

При этом отмечается преобладание америндского компонента в южных регионах страны. Существует и социальная стратификация распределения генов: в более высоких социальных слоях населения европейский компонент достигает 91%, и 8-9% остается на индейские гены. В средних слоях населения эти компоненты распределяются как 70% и 29-30%, а в низких социальных слоях америндские гены составляют 59%, а европейские – только 41% (*Cruz-Coke and Moreno* 1994).

Таблица 1

Результаты основных этногенетических исследований по населению Чили

Европейский компонент	Америндский компонент	Негроидный компонент	Монголоидный компонент	Источник
64,0%	35,0%	—	—	<i>Cruz-Coke and Moreno 1994</i>
51,6%	42,1%	6,3%	—	<i>Godinho 2008</i>
51,9%	44,3%	3,8%	—	<i>Fuentes et al 2014</i>
57,2%	38,7%	2,5%	1,7%	<i>Homburguer 2015</i>

При этом отмечается преобладание америндского компонента в южных регионах страны. Существует и социальная стратификация распределения генов: в более высоких социальных слоях населения европейский компонент достигает 91%, и 8-9% остается на индейские гены. В средних слоях населения эти компоненты распределяются как 70% и 29-30%, а в низких социальных слоях америндские гены составляют 59%, а европейские – только 41% (*Cruz-Coke and Moreno 1994*).

В настоящее время внутренние миграции происходят в основном из сельской местности в города и горнопромышленные регионы севера страны. Средняя плотность населения в Чили – 22,1 человека на 1 км². В то же время заселена страна неравномерно: наибольшая плотность населения (до 60 чел./км²) приходится на центральную часть страны. Так, на небольшой части побережья от Консепсьона до Вальпараисо находится более 75 % жителей. В Сантьяго и его пригородах проживает 40 % населения Чили.

Целью настоящей работы было детальное изучение морфологии лица современного чилийского населения, сравнительный анализ размерных данных на фоне особенностей сопредельных народов, поиск возможных аналогов этих морфологических характеристик. Антропологические исследования современного населения в этом регионе не проводились, хотя есть работы, посвященные древнему населению и этнологические исследования, которые относятся к области социальной антропологии. Объект изучения определяет актуальность нашего исследования. Привлечение современного статистического инструментария позволяет проводить классифицирующие анализы, с помощью которых можно определить «место» изученной выборки в антропологическом разнообразии ойкумены.

Материал и методы

Работа основана на анализе размерных характеристик головы и лица молодого населения центральных областей Чили. Сбор материала осуществлен одним из авторов исследования в августе-сентябре 2017 года в городах Сантьяго и Сан Хавьер. Большую часть выборки составляют студенты трех высших учебных заведений – Университета Сантьяго де Чили (*Universidad de Santiago de Chile*), Университета Чили (*Universidad de Chile*) и Консерватории при частном университете Майор (*Universidad Mayor*), постоянно проживающие в городе Сантьяго. В исследовании приняли участие мужчины и женщины от 16 до 37 лет. Возрастной интервал был ограничен, чтобы минимизировать возрастные изменения лица.

В анализ вошли измерения 175 мужчин и 55 женщин, средний возраст испытуемых – 23 года. Каждый испытуемый заполнял форму согласия на обработку персональных данных, разрешение на проведения измерений и фотографирование. Также каждый человек проходил анкетирование для этнической идентификации, или при отсутствии такой информации – национальной принадлежности. Программа измерений включала в себя классические антропометрические признаки (Бунак 1941, Негашева 2017):

продольный и поперечный диаметр головы, широтные диаметры лица, (лобный, скуловой и нижнечелюстной), две высотные характеристики лица (физиономическую и морфологическую высоту лица) и размеры центральной части лица (высота и ширина носа, высота верхней губы, толщина обеих губ, межзрачковое расстояние).

Для сравнения использованы выборки Старого и Нового Света, измерения по которым совпадают по программе с данными, использованными в нашей статье (табл. 2-6). В тех случаях, когда было оговорено, что измерения проводились по программе, отличающейся от принятой в российской антропологической школе, были приняты меры по приведению их к сопоставимым измерениям с помощью уравнений регрессии.

Таблицы 2-6 описывают материал, использованный для сравнения. Следует оговорить, что некоторые выборки невелики по численности, что может вносить статистические погрешности в картину анализа. Состав выборок подбирался таким образом, чтобы были представлены как монголоидные группы (в том числе американская ветвь монголоидов), так и европеоиды, особый интерес среди которых представляют носители средиземноморского комплекса признаков. Так как в большинстве работ количество наблюдений по мужчинам значительно превышает таковое по женщинам, во всех классифицирующих анализах используются данные только по мужским выборкам.

Таблица 2

Сравнительные материалы. Выборки Греции

Народы Греции (Пулянос 1961)	численность группы, мужчины	Номер группы в классифицирующих анализах (рис. 5)
Греки Эпира	107	3
Греки Македонии	167	5
Греки Фракии	106	7
Греки Фессалии	122	9
Греки Румелии	102	11
Греки Пелопоннеса	24	13
Греки Ионическ. о-вов	8	14
Греки Эгейск. о-вов	37	15
Славяномакедонцы Греции	135	12
Валахи Фессалии	65	10
Валахи Эпира	24	8
Валахи Македонии	24	6

Таблица 3

Сравнительные материалы. Выборки Индии

Группы Индии	Источник данных (Результаты Советско-Индийских исследований 1982)	Численность группы	Номер группы в классифицирующих анализах
Штат Махараштра	Парсы	99	28
	Брахманы-читпаваны	97	27
	Брахманы дешастх-ригведи	93	29
	Нава-буддха	92	26
	Маратха	107	25
	Санталы	100	24
	Бхилы	126	23
	Каткари	105	22
	Бхилы-паора	95	21
Союзная территория Дели	Раджупы	82	20
	Чамары-джулаха	100	19
	Гуджары	95	18
	Ахиры	100	17

Таблица 4

Сравнительные материалы. Выборки Центральной Азии

Алтае-саянские народы (Ярхо 1947)	Численность группы	Номер группы в классифицирующих анализах (рис. 5)
Телеуты	103	43
Шорцы ближние	138	44
Шорцы дальние	61	45
Кумандинцы	95	47
Шалганцы	61	48
Маймалары-алтайцы	66	49
Маймалары-алтайцы-тубалары	59	50
Тубалары северные	61	52
Тубалары юго-западные	53	53
Тубалары юго-восточные	83	54
Теленгеты чулышманские	101	56
Теленгеты улаганские	63	57
Теленгеты чуйские	63	58
Алтай-кижи	190	60
Казахи	120	61
Тувинцы	122	62
Кызылыцы	127	31

Алтае-саянские народы (Ярхо 1947)	Численность группы	Номер группы в классифицирующих анализах (рис. 5)
Качинцы северные	82	33
Качинцы южные	125	35
Сагайцы	106	39
Койбалы	41	41
Бельтиры	119	42
Алтае-саянские метисы первого поколения	145	38
Алтае-саянские метисы второго поколения	88	36
Русские Алтая	207	34
Русские Хакасии	90	32

Таблица 5

**Сравнительные материалы. Выборки коренного населения
Северной и Южной Америк**

	Американские группы	Численность группы	Номер группы в классифицирующих анализах (рис. 1)
	Мексиканские индейцы (Ubelaker and Jantz 1986, Sullivan 1919)		
Юго-Восточная Мексика	Майа	128	69
	Юкатан	865	68
	Тцотзил	100	67
	Тзелтал	80	66
	Чонтал	100	65
	Уаве	100	64
	Запотек	99	63
	Чол	100	70
	Трике	101	71
	Зоке	100	72
Северная Мексика	Опата	30	73
	Йаки	100	74
	Майо	50	75
	Тараумара 1	50	76
	Тараумара 2	77	77
	Кора 1	50	78
	Кора 2	38	79
	Уилчол	47	80

	Американские группы	Численность группы	Номер группы в классифицирующих анализах (рис. 1)
Центральная Мексика	Науа	50	88
	Науа Тлаксала	100	87
	Науа Веракрус	100	86
	Отомо Веракрус	100	85
	Отоми 1	112	84
	Отоми 2	28	83
	Тараскан	100	91
	Уастек	100	82
	Тотонак	100	90
Североамериканские индейцы и жители Арктики (Ubelaker and Jantz 1986, Sullivan 1919)			
Северо-Западные племена	Белла Кула	20	93
	Южные Квакиутли	33	100
	Цимшианы реки Насс	28	99
	Квакиутли	16	98
	Индейцы верховья Томпсона	29	96
	Индейцы низовья Томпсона	31	97
	Индейцы озера Харрисон	15	95
	Племя Тиннех Орегона	20	94
	Чилкотин	36	92
Арктические группы	Эскимосы о-ва св. Лаврентия	63	101
	Эскимосы Хупер-Бей	20	104
	Восточные алеуты	17	103
	Западные алеуты	11	102
Субарктические племена	Племя Дане-заа («Бобры»)	29	110
	Чипевайан	33	106
	Кри (Чипевайан)	25	107
	Секани	35	108
	Сальтьо	68	109
	Кри (Оксфорд Хаус)	55	105
	Апачи	272	111
	Навахо	90	112
	Папаго	50	113
	Пима	53	114
	Марикопа	40	115
	Пуэбло	183	116
	Шошоны	109	117
	Сиу	540	118
	Семинолы	95	119

	Американские группы	Численность группы	Номер группы в классифицирующих анализах (рис. 1)
Юж. Аме-рика	Перуанские индейцы из Куско (<i>Ferris and Nelson</i> 1916)		
	Индейцы	121	*
	Метисы индейцев	24	*
	Индейцы из Никарагуа. Мужчины (<i>Schultz</i> 1926)		
	Племя Сумус	12	*
	Племя Рамус	25	*

* Группы Перу и Никарагуа отличаются по набору признаков, данные по ним используются в отдельном анализе (рис.2).

Таблица 6

Сравнительные материалы. Современное население Соединенных Штатов Америки (*Zhuang* 2005; *Young* 1993)

	Мужчины	Женщины
Европеоиды	271	151
Афро-американцы	101	51
Латиноамериканцы	155	53
Люди, не относящие себя к одной из вышеперечисленных групп	24	52
Граждане США без определения этнической составляющей	160	170

Для проведения классифицирующих анализов были использованы различные методы многомерной биометрии: многомерное шкалирование, реализованное в пакете программ Statistica 6.0 и канонический дискриминантный анализ, реализованный с помощью программы MultiCan (*Гончаров, Гончарова* 2016). Поскольку набор признаков для разных групп различен, что связано с программами измерений разных авторов, в многомерных анализах представлены разные наборы групп.

Результаты классифицирующих анализов

1. Положение выборки чилийцев на фоне индейцев Северной Америки и Мексики

На первом этапе сравнений изучено положение чилийской группы на фоне коренных жителей Северной Америки и Мексики с помощью метода многомерного шкалирования с расчетом Эвклидовых расстояний между группами. На графике хорошо видно, что (рис.1) чилийская группа занимает обособленное положение, отделяясь от остальных групп, которые образуют два отдельных кластера с минимальным перекрытием.

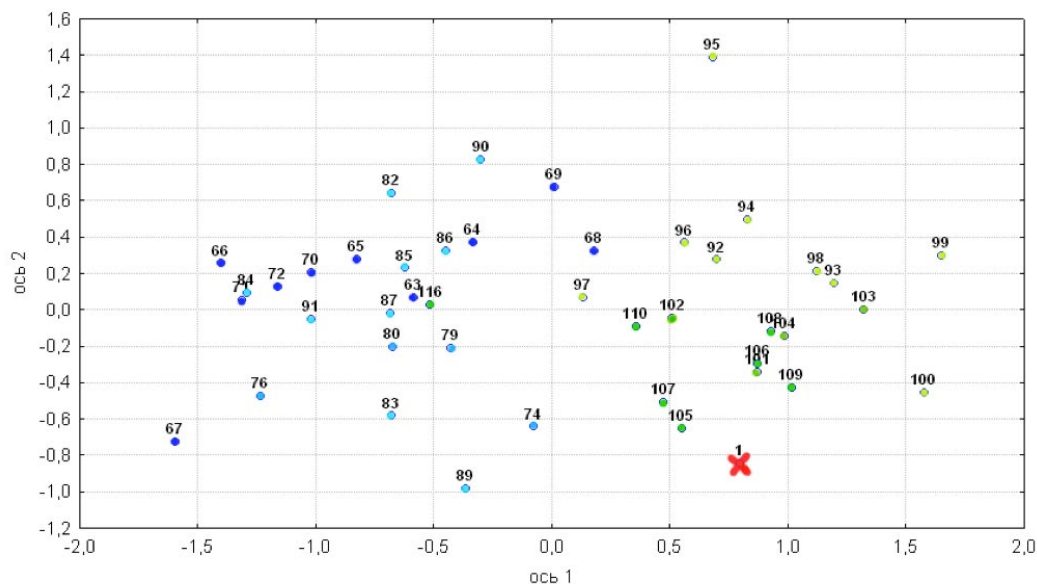


Рис. 1. Результаты многомерного шкалирования. Положение группы чилийцев на «морфологическом фоне» коренных народов Северной Америки. Синими оттенками отмечены группы мексиканских индейцев, зелеными оттенками – индейцы и группы алеутов и эскимосов Северной Америки, чилийцы выделены красным цветом.

Нумерация групп – табл.5

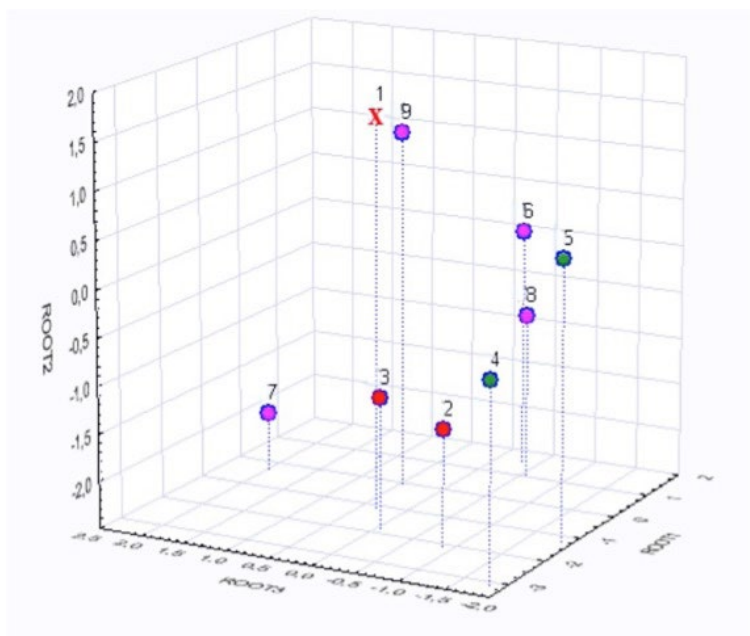


Рис. 2. Результаты дискриминантного анализа. Положение групп в пространстве трех канонических переменных. 1 – чилийцы; 2 – индейцы г. Куско, Перу; 3 – метисы г. Куско, Перу; 4 – индейцы Сумус, Никарагуа; 5 – индейцы Рамус, Никарагуа; 6 – европеоиды США; 7 – афро-американцы США; 8 – латиноамериканцы США 9 – граждане США без определения этнической составляющей

2. Положение выборки чилийцев на фоне коренных жителей Никарагуа, Перу и современного населения США

Следующим этапом было сравнение чилийской группы с более географически близкими группами южноамериканских индейцев и современным населением Соединенных Штатов Америки. Эти группы измерены по отличающейся по набору признаков программе. Для такого сравнения использовался канонический дискриминантный анализ, с расчетом расстояния Махаланобиса. Результат представлен на рис.2. Изученная группа чилийцев ближе всего находится к группе граждан США, не определивших свою этническую составляющую. Бросается в глаза значительная удалённость изученной группы чилийцев от перуанских групп (как индейцев, так и метисов) которые в географическом смысле наиболее близки изученному населению Чили.

3. Положение выборки чилийцев на фоне коренного и смешанного населения Северной и Южной Америки

На следующем этапе было проведено сравнение чилийцев со всеми группами Северной и Южной Америки. При этом набор признаков, по которым проводится сравнение, сокращен, т.к. программы измерений у разных авторов лишь частично совпадают. Сокращение числа признаков, включенных в анализ, позволило увеличить масштаб

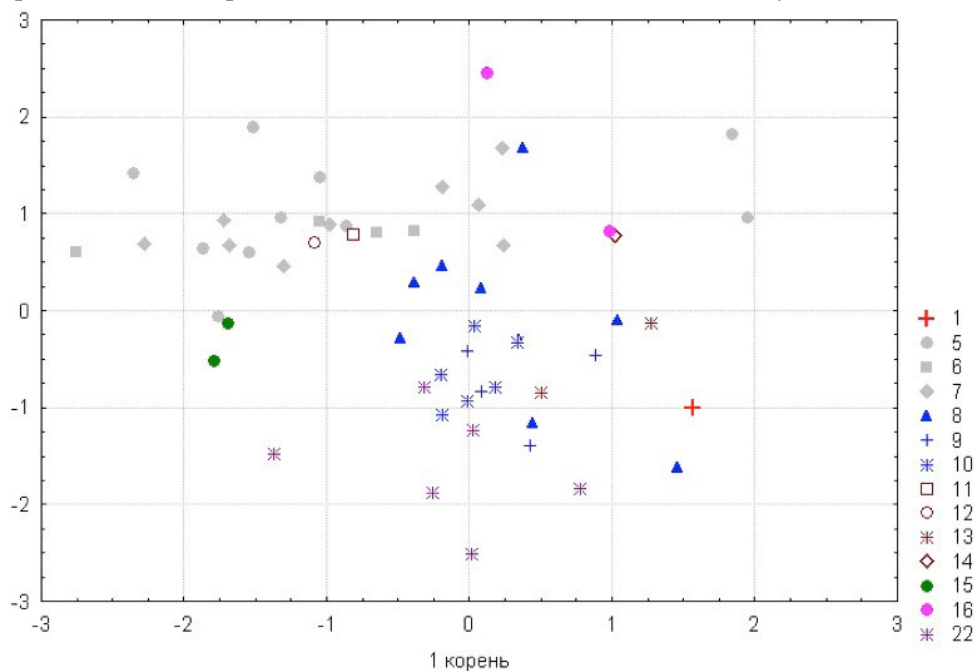


Рис. 3. Результаты дискриминантного анализа. Положение группы чилийцев на фоне изменчивости групп Северной и Южной Америки. Условные обозначения: 1 – чилийцы; 5 – индейцы Юго-Восточной Мексики; 6 – индейцы Северной Мексики; 7 – индейцы Центральной Мексики; 8 – северо-западные племена индейцев Северной Америки; 9 – арктические племена Северной Америки; 10 – субарктические племена индейцев Северной Америки; 11 – юго-западные племена индейцев Северной Америки; 12 – шошоны; 13 – сиу; 14 – семинолы; 15 – перуанцы; 16 – индейцы из Никарагуа; 22 – современное население США

сравнительного фона за счет включения групп, измеренных по более короткой программе. Изменение масштаба сравнения показало, что чилийская группа оказалась на периферии координатного поля, в котором образовались более или менее компактные кластеры, объединяющие различные группы населения обеих Америк (рис. 3).

4. Положение выборки чилийцев на широком фоне мировой изменчивости признаков лица

Поскольку на фоне американских групп чилийцы занимают обособленное положение, что означает отсутствие аналогов морфологического типа чилийцев среди групп Нового Света, на последнем этапе сравнений в анализ были включены группы Евразии. В качестве представителей средиземноморского антропологического типа (к которому, предположительно, относились и предки переселенцев в Америку) для анализа использованы греческие группы. В качестве носителей монголоидного комплекса признаков – группы Алтае-Саянского региона и китайцы. Полученные результаты отражены на рисунке 4.

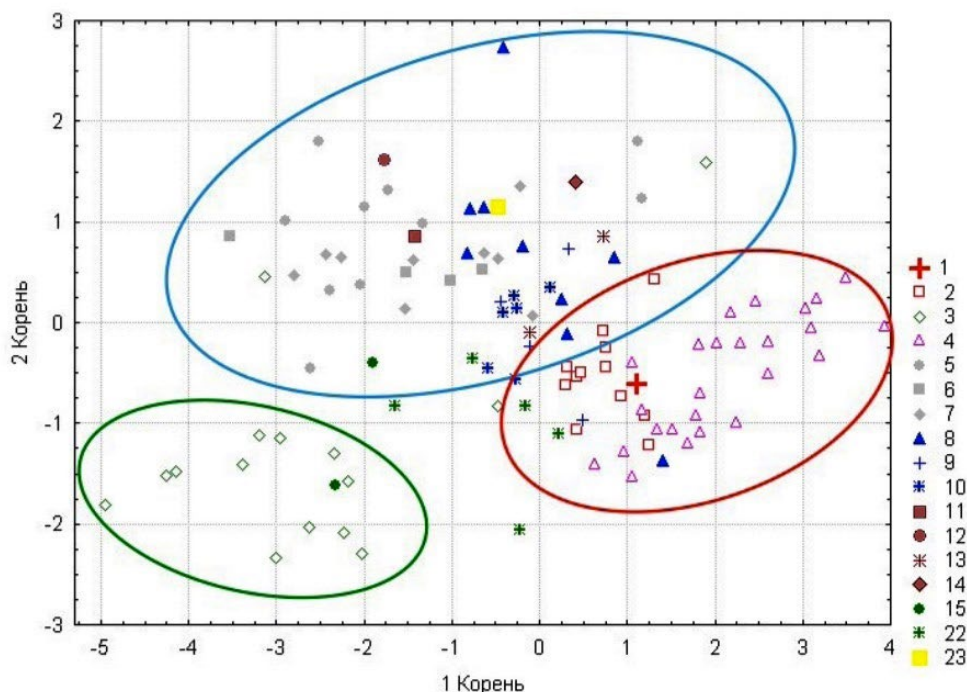


Рис. 4. Результаты дискриминантного анализа выборок Старого и Нового Света. 1 – чилийцы; 2 – греки; 3 – народы Индии; 4 – алтае-саянские народы; 5-7 – мексиканские индейцы; 8-14 – коренные жители Северной Америки (в том числе 8-10 – народы Арктики и Субарктики); 15 – перуанцы; 22 – современное население США; 23 – китайцы

Классифицирующий анализ с привлечением максимально широкого набора групп показал следующие результаты. Значительно обособляется от всех остальных выборок индийский кластер. Можно предположить, что это является отражением очень своеобразного состава населения Индии, в котором присутствуют не только европеоидные и монголоидные компоненты, но также и значительный компонент влияния

экваториальных народов. На территории Индостана в течение тысячелетий происходил контакт и метисация трех больших рас, возможно, этот факт и обуславливает настолько отдалённое положение индийского кластера. Группы Старого и Нового Света в целом довольно хорошо обособились друг от друга, зона трансгрессии этих групп минимальна. Любопытным является положение чилийцев: исследуемая группа находится между народами Греции и алтае-сянскими группами, то есть фактически находится в «облаке» групп Старого Света. Этот факт привел к необходимости анализа чилийского населения на фоне только евразийских групп. Результаты такого анализа отражены на рисунке 5.

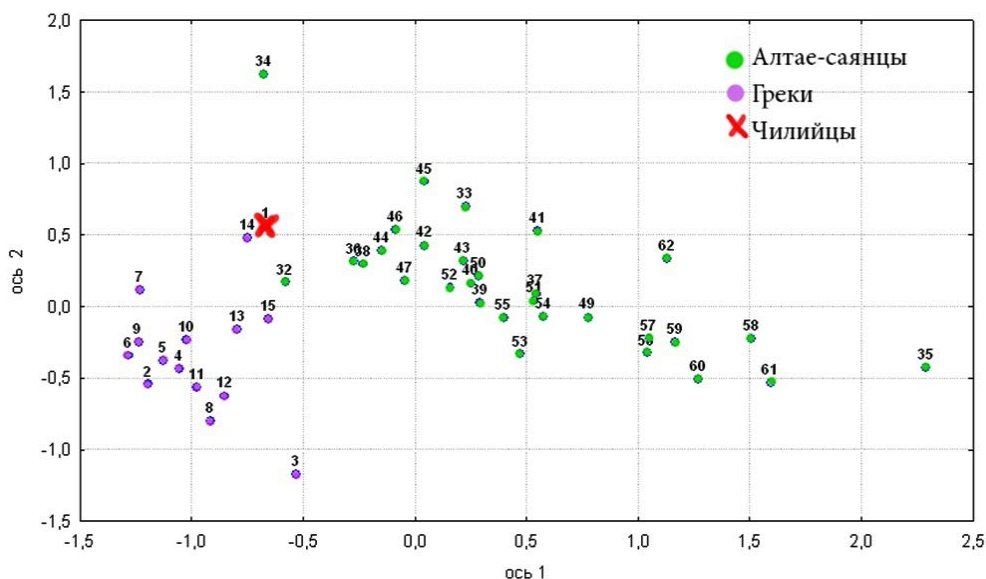


Рис. 5. Результаты многомерного шкалирования. Положение группы чилийцев на фоне изменчивости признаков лица групп Старого Света. Нумерация групп – см. табл. 2, 3

Результаты этого последнего анализа показывают своеобразие чилийской выборки, так как, несмотря на априорно предполагаемое многовековое смешение европейских колонизаторов с аборигенным населением Южной Америки, антропологический тип испаноязычных чилийцев, по-видимому, консервативно сохраняет черты переселенцев XVI века.

По большинству классифицирующих анализов изученная выборка не находит аналогов морфологического типа среди аборигенного населения Южной и Северной Америки. Сравнение с группами современного населения США выявило морфологическое сходство чилийской группы с населением США, недифференцированному по этнической принадлежности. Анализ чилийцев на широком фоне мировой изменчивости признаков лица показал, что по совокупности признаков изученная группа ближе всего к европеоидному населению Греции. Определенное сходство особенностей лица чилийцев наблюдается и с группой русских переселенцев в Хакасии (группа 32 на рис.5). Кластер алтае-сянских народов и кластер территориальных групп Греции ожидаемо не пересекаются, но любопытно, что группы русских пере-

селенцев в Хакассию и на Алтай, а также группы метисов – потомков смешанных браков русских и алтайцев «тяготеют» по признакам строения лица к классическим европеоидным группам Греции. Именно в этой зоне графика расположилась и изученная группа чилийцев. Анализ размерных характеристик свидетельствует о смешанном генезисе изученного чилийского населения, в котором абсолютно преобладает европеоидный (средиземноморский) компонент, который, однако, не является единственной составляющей. Можно утверждать, что морфологические особенности лица являются значимым источником исторической информации, тонко улавливая детали процессов многовековой метисации.

Научная литература

- Абдушелишвили М.Г. Результаты Советско-Индийских исследований. ред. М.Г. Абдушелишвили, К. Ц. Малхотра. Новые материалы к антропологии западной Индии: результаты Советско-Индийских исследований. Институт Этнографии Имени Н.Н. Миклухо-Маклажа. М.: Наука, Главная Редакция Восточной Литературы, 1982. С. 311.
- Бунак В.В. *Антропометрия*. М.: Учпедгиз, 1941.
- Гончаров И.А., Гончарова Н.Н. Программа MultiCan для анализа многомерных массивов данных с использованием статистик выборок и параметров генеральной совокупности (MultiCan). Свидетельство о регистрации прав на ПО №2016610803, М., 2016.
- Негашева М.А. Основы антропометрии: учебное пособие. М.: Изд-во «Экон-Информ», 2017.
- Пулянос А.Н. Антропологический состав населения Греции. Географическая дифференциация отдельных признаков. Тр. Института этнографии АН СССР, новая серия. 1961. Т. 71. Вып. 3. С. 269-291.
- Ярхо А.И. Алтае-саянские тюрки: антропологический очерк. Хакасское обл. национальное изд-во, 1947.
- Cruz-Coke R., and R.S. Moreno. Genetic epidemiology of single gene defects in Chile. *Journal of Medical Genetics*, 2005. PMC 1050080
- Ferris, H.B., and N.T. Nelson. The Indians of Cuzco and the Apurimac. Lancaster, Pa.: Pub. for the American Anthropological Association, the New Era Printing Company, 1916. Pp. 59–148
- Fuentes, M., I. Pulgar, C. Gallo, et. al. Gene geography of Chile: Regional distribution of American, European and African genetic contributions. *Revista Médica Chilena*, 2014. No. 142 (3). Pp. 281–289. <https://doi.org/10.4067/S0034-98872014000300001>.
- Godinho, N.M.O. O impacto das migrações na constituição genética de populações latino-americanas. PhD diss. in biological science, Universidade de Brasília, 2008.
- Homburger, J.R., A. Moreno-Estrada, C.R. Gignoux, et al. Genomic Insights into the Ancestry and Demographic History of South America. *PloS One Genetics*, 2015. No. 11 (12): e1005602. <https://doi.org/10.1371/journal.pgen.1005602>.
- Latinobarometro, *Opinion Publica Latinoamericana*, Отчет от 28 октября 2011 года. http://www.infoamerica.org/primera/lb_2011.pdf (дата обращения: 3 февраля 2018 г)
- Lizcano Fernández, F. Composición Étnica de las Tres Áreas Culturales del Continente Americano al Comienzo del Siglo XXI Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México*, 2005. No. 12 (38). Pp. 185–232.
- Schultz, A.H. Anthropological studies on Nicaraguan Indians. *Amer J Phys Anthropol*, 1926. No. 9 (1). Pp. 65–80.
- Sullivan, L.R. Anthropometry of the Siouan tribes. *Anthropological papers of the AMNH*, 1919. No. 23 (3).
- Ubelaker, D.H., R.L. Jantz. Biological History of the Aboriginal Population of North America. In *Lieferung 11: Amerika I: Nordamerika, Mexico. Rassengeschichte der Menschheit*, edited by Ilse Schwidetzky. Munich: Oldenbourg, 1986. Pp. 7–86.
- Young, J.W. Head and face anthropometry of adult U.S. civilians [microform]. Washington, D.C.:

U.S. Dept. of Transportation, Federal Aviation Administration, Office of Aviation Medicine; Springfield, Va, 1993.

Zarza, E.G. Las migraciones en Iberoamérica. Instituto de Iberoamérica y Portugal, University of Texas, 1992.

Zhuang, Z., B. Bradtmiller. Head-and-face anthropometric survey of U.S. respirator users. *J. Occup. Environ. Hyg.* 2005. No. 2 (11). Pp. 567–576. doi:10.1080/15459620500324727

References

Abdushelishvili, M.G. 1982. Rezul'taty Sovetsko-Indiiskikh issledovaniy [Results of Soviet-Indian research]. In: *Novye materialy k antropologii zapadnoi Indii: rezul'taty Sovetsko-Indiiskikh issledovaniy*, edited by M.G. Abdushelishvili and K. Ts. Malkhotra. Institut Etnografii Imeni N.N. Miklukho-Maklaza. Moscow: Nauka.

Bunak, V.V. 1941. *Antropometriia* [Anthropometry]. Moscow: Uchpedgiz

Goncharov, I.A., and N.N. Goncharova. 2016. *Programma MultiCan dlya analiza mnogomernykh massivov dannykh s ispol'zovaniem statistik vyborok i parametrov general'noi sovokupnosti (MultiCan)* [MultiCan program for the analysis of multidimensional data sets using sampling statistics and parameters of the statistical population]. Software rights registration certificate, 2016610803. Moscow.

Negasheva, M.A. 2017. *Osnovy antropometrii: uchebnoe posobie* [The basics of anthropometry: a tutorial]. Moscow: Izdatel'stvo "Ekon-Inform".

Pulyanos, A.N. 1961. Antropologicheskii sostav naseleniia Gretsii. Geograficheskaya differentsiatsiia otdel'nykh priznakov [Anthropological composition of the population of Greece. Geographical differentiation of individual features]. *Trudi Instituta etnografii AN SSSR*, novaia seriia 71(3): 269–291.

Yarkho, A.I. 1947. *Altai-saianskie tiurki: antropologicheskii ocherk* [Altai-Sayan Turks: An Anthropological Essay]. Khakasskoe oblastnoe natsional'noe izdatel'stvo.

Cruz-Coke R., and R.S. Moreno. 1994. Genetic epidemiology of single gene defects in Chile. *Journal of Medical Genetics*. PMC 1050080.

Ferris, H.B., and N.T. Nelson. 1916. The Indians of Cuzco and the Apurimac. Lancaster, Pa.: Pub. for the *American Anthropological Association, the New Era Printing Company*: 59–148.

Fuentes, M., I. Pulgar, C. Gallo, et. al. 2014. Gene geography of Chile: Regional distribution of American, European and African genetic contributions. *Revista Médica Chilena* 142 (3): 281–289. <https://doi.org/10.4067/S0034-98872014000300001>.

Godinho, N.M.O. 2008. O impacto das migrações na constituição genética de populações latino-americanas. PhD diss. in biological science, Universidade de Brasília.

Homburger, J.R., A. Moreno-Estrada, C.R. Gignoux, et al. 2015. Genomic Insights into the Ancestry and Demographic History of South America. *PloS One Genetics*, 11 (12): e1005602. <https://doi.org/10.1371/journal.pgen.1005602>.

Latinobarometro, Opinion Publica Latinoamericana, Отчет от 28 октября 2011 года [Электронный ресурс]. http://www.infoamerica.org/primer/lb_2011.pdf (дата обращения: 3 февраля 2018 г).

Lizcano Fernández, F. 2005. Composición Étnica de las Tres Áreas Culturales del Continente Americano al Comienzo del Siglo XXI Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México* 12(38): 185–232.

Schultz, A.H. 1926. Anthropological studies on Nicaraguan Indians. *Amer J Phys Anthropol* 9(1): 65–80.

Sullivan, L.R. 1919. Anthropometry of the Siouan tribes. *Anthropological papers of the AMNH*. 23(3).

Ubelaker, D.H., R.L. Jantz. 1986. Biological History of the Aboriginal Population of North America. In *Lieferung 11: Amerika I: Nordamerika, Mexico. Rassengeschichte der Menschheit*, edited by Ilse Schwidetzky, 7–68. Munich: Oldenbourg.

- Young, J.W. 1993. Head and face anthropometry of adult U.S. civilians [microform]. Washington, D.C.: U.S. Dept. of Transportation, Federal Aviation Administration, Office of Aviation Medicine; Springfield, Va.
- Zarza, E.G. 1992. Las migraciones en Iberoamérica. Instituto de Iberoamérica y Portugal, University of Texas.
- Zhuang, Z., B. Bradtmiller. 2005. Head-and-face anthropometric survey of U.S. respirator users. J. Occup. Environ. Hyg, 2 (11): 567–76. doi:10.1080/15459620500324727.

Castro Stepanova, Alexandra A., Goncharova, Natalya N.

Anthropological Data on the Genesis of the Population of Central Chile

The present work is dedicated to the study of morphological traits of the modern Chilean population in order to identify its constituent anthropological components. This biological anthropological study focused on facial metric traits of the living people. We studied the Spanish-speaking Chileans – descendants of Spaniards, who arrived in the 16th century and over the centuries mixed with the native population. Immigrants from Europe, Asia and America who arrived in Chile in the 20th century and did not mix with Spanish-speaking Chileans are not included in the study, neither are their descendants. Since the immigration of Haitians, Colombians and Dominicans, as well as residents of neighboring countries - Peru, Bolivia, Argentina - has increased in the recent decades, it is clear that the anthropological composition of the Chilean population will change over several generations, so this study is of particular interest.

An analysis of the data set against the background of variability of the indigenous populations of the Americas showed that the studied Chilean sample differs from all aboriginal groups, including those closest geographically (Peru). At the same time, the closest group, based on facial traits, was a mixed sample of US citizens. If anthropologically contrasting Eurasian samples are included into the multivariate analysis, proximity of modern population of Central Chile with the groups from the Mediterranean region is revealed.

Key words: *Chilean population, anthropometrical data, ethnical research, multivariate methods*

© Д.С. Иконников, О.В. Калмин, О.А. Калмина

ОДОНТОЛОГИЯ МОРДВЫ I ТЫС. Н.Э.

Вопрос о генезисе древней мордвы является дискуссионным. Существуют миграционная и автохтонная концепции. Много научных споров идёт вокруг вопроса о компоненте, который сыграл главную роль в формировании мордвы. Существуют предположения о генетической связи мордвы с городецкой и пьяноборской археологическими культурами. Вероятным является также участие сарматского и западносибирского (саргатского) компонентов. Авторами статьи было осуществлено исследование одонтологических особенностей мордвы I тыс. н.э. с целью определить происхождение этноса. Одонтологические материалы Алферьевского, Голицынского, Ражкинского Селикса-Трофимовского, Селиксенского и Тезиковского могильников были объединены в одну сводную одонтологическую серию (106 индивидов). По одонтологическим признакам мордва I тыс. н.э. относится к кругу европеоидных форм. Восточная примесь была незначительна. Мордва стоит ближе всего к современному среднеевропейскому одонтологическому типу, хотя отличается от него небольшим процентом одонтоглифического варианта 2med(II) на первом нижнем моляре. Было проведено сопоставление древней мордвы с современными и историческими одонтологическими сериями Восточной Европы, Приуралья и Средней Азии. Древняя мордва отличается от современных групп мордвы по частоте встречаемости западных и восточных признаков. В то же время древняя мордва сближается с некоторыми современными татарскими группами. Данные по среднему таксономическому расстоянию (СТР) сближают древнюю мордву с русским населением Пензы XVII–XVIII вв. При сопоставлении древней мордвы с одонтологическими сериями бронзового и раннего железного веков и средневековья, по величине СТР, она была ближе всего к балановской культуре бронзового века. В то же время мордва I тыс. н.э. обнаруживает сближение с

Иконников Дмитрий Сергеевич – к.и.н., заведующий антропологической лабораторией кафедры «Анатомия человека» Медицинского института Пензенского государственного университета, (Пенза, Красная ул., 40(1)). Эл. почта: ikonnikof-ds@mail.ru. **Ikonnikof, Dmitriy S.** – Department of human Anatomy at the Medical Institute, Penza state University (Penza, Krasnaya ul., 40 (1)). E-mail: ikonnikof-ds@mail.ru

Калмин Олег Витальевич – д.м.н., (профессор), заведующий кафедрой «Анатомия человека» Медицинского института Пензенского государственного университета, (Пенза, Красная ул., 40(1)). Эл. почта: ovkalmin@gmail.com. **Kalmin, Oleg V.** – Department of human Anatomy at the Medical Institute, Penza state University (Penza, Krasnaya ul., 40 (1)). E-mail: ovkalmin@gmail.com ikonnikof-ds@mail.ru

Калмина Ольга Анатольевна – кандидат медицинских наук, доцент кафедры «Анатомии человека» Медицинского института Пензенского государственного университета. (Пенза, Красная ул., 40(1)). Эл. почта: okalmina@gmail.com. **Kalmina, Olga A.** – Department of human Anatomy at the Medical Institute, Penza state University (Penza, Krasnaya ul., 40 (1)). E-mail: okalmina@gmail.com.

некоторыми ранними сарматскими сериями и пьяноборской группой могильника Камышлы-Тамак. В то же время, мордва заметно отличается от поздних сармат и серий, происходящих с территории Волжской Булгарии.

Ключевые слова: одонтология, западные и восточные одонтологические признаки, древняя мордва, этногенез, миграционная концепция

Введение

Актуальность исследований по физической антропологии, с точки зрения этногенетических реконструкций, обусловлена тем, что её данные часто не могут быть восполнены сведениями, почерпнутыми из других наук, так как элементы материальной и духовной культуры могут передаваться от одних групп людей к другим без непосредственного физического контакта. История знает много примеров, когда тот или иной народ полностью утрачивал свою этническую идентичность, язык и культуру, но сохранял физический тип. В данной работе осуществлено исследование одонтологических материалов, происходивших с мордовских могильников I тыс. н.э. с территории Верхнего Посурья и Верхнего Примокшанья.

Наиболее острые дискуссии о формировании мордовского народа были связаны с вопросом о роли миграционных процессов в этногенезе. Среди исследователей были как сторонники автохтонной концепции, так и миграционисты. Гипотеза о важной роли прикамского (в первую очередь, пьяноборского) воздействия впервые была выдвинута П.П. Ефименко в 1926 г., её частично поддерживали М.Р. Полеских, считавший, что формирование мордвы происходило на основе двух основных компонентов, – прикамского и местного городецкого и Ю.А. Зеленева, говоривший о пьяноборско-сарматском проникновении. Значение прикамского влияния не отрицали также С.Э. Зубов и поддерживавший его В.В. Гришаков, которые отводили большую роль зауральскому (в первую очередь саргатскому) воздействию, усложнённого пьяноборским (Ставицкий 2009). Большой интерес с точки зрения реконструкции этногенетических процессов представляет краниологическое исследование В.П. Алексеева «Происхождение народов Восточной Европы», где отмечалось, что мордва и население, оставившее цнинские могильники, сформировались, вероятнее всего, на основе пьяноборского компонента под влиянием узколицевого и резко долихокранного типа, сходного с населением Балановского могильника (Алексеев 1969: 157).

Для этногенетической реконструкции особый интерес представляют одонтологические материалы. Наиболее представительные одонтологические материалы по современной мордве были собраны Г.В. Рыкушиной (Рыкушина 2000) в с. Сагазгорь Торбеевского района (мокша), с. Дракино (эрзя), с. Баево Ардатовского района (эрзя). В своих публикациях она использовала также материалы, собранные А.А. Зубовым и С.П. Сегедой в Кочкуровском районе Мордовской АССР (эрзя). Одонтологические материалы средневековой мордвы с могильника Муранка VII–XI вв. были исследованы Н.В. Харламовой, но численность серии была мала (N=14), а сохранность давала возможность получить данные только по двум признакам (Харламова 2010: табл. 1–2). Одонтология мордвы, таким образом, изучена слабо. Период наиболее активных этногенетических процессов приходится на I тыс. н.э. Антропологические материалы того времени почти не исследованы.

Авторский коллектив выражает свою благодарность Н.А. Лейбовой за помощь в поиске материалов и Н.В. Харламовой за консультативную помощь и возможность воспользоваться неопубликованными авторским материалами.

Материал и методы

В ходе работы исследованы шесть одонтологических серий, хранящихся в антропологической лаборатории кафедры «Анатомия человека» Медицинского института Пензенского государственного университета. Исследование проходило в соответствии с общепринятой одонтологической методикой, в основе которой лежат работы А.А. Зубова (Зубов 1968, 1973, 2006). Материалы были изучены по сравнительно широкой программе, однако без привлечения данных одонтометрии. В основу одонтологического бланка был положен авторский бланк Г.А. Аксяновой. Все серии происходят с ранних средневековых могильников мордвы Верхнего Посурья и Примокшанья, находящихся на территории современной Пензенской области:

Алферьевский могильник (IV–V вв.), Верхнее Посурье, Пензенский район, 4 индивида (Полесских 1977: 34);

Голицынский могильник (предварительная датировка III–IV вв.), Верхнее Примокшанье, Нижнеломовский район, 2 индивида (Иконников 2017: 45);

Ражкинский могильник (III–IV вв.), Верхнее Примокшанье, Нижнеломовский район, 28 индивидов (Полесских 1970: 104, Полесских 1977: 34);

Селикса-Трофимовский могильник (IV–V вв.), Верхнее Посурье, Пензенский район, 9 индивидов (Полесских 1977: 34);

Селиксенский могильник (Старший Селиксенский II–IV вв. и Младший Селиксенский VI–VII вв.), Верхнее Посурье, Пензенский район, 62 индивида (Полесских 1970: 119, Полесских 1977: 34);

Тезиковский могильник (IV–V вв.), Верхнее Примокшанье, Наровчатский район, 2 индивида (Полесских 1970: 98, Полесских 1977: 34).

Все серии датируются II–VII вв. н.э., то есть наиболее ранними археологическими этапами истории средневековой мордвы Верхнего Посурья и Примокшанья (селиксенский, ражкинский и армиёвский этапы по М.Р. Полесских). В результате объединения перечисленных групп получилась представительная одонтологическая серия (106 индивидов). Сохранность исследуемых материалов была различной, часто достаточно плохой. Нередко имела место посмертная утрата многих зубов, чаще передних, однокорневых.

Методы аналитико-статической обработки данных будут указаны отдельно.

Результаты и обсуждение

Одонтологическая характеристика сводной серии по отдельным признакам (табл. 1): В серии абсолютно преобладает лабидодонтный **прикус** (90,9%, N=11).

Диастема I¹-I¹ и **краудинг** в виде лингвального сдвига I² отсутствуют (соответственно: N=8 и N=16), также как **редукция** и **гиподонтия I²** (соответственно N=23, N=36). В трёх случаях наблюдается характерный наклон дистального ребра верхнего края латерального резца, что придаёт зубу некоторое сходство с клыком. Однако эта особенность, очевидно, не связана с редукцией и является самостоятельным признаком.

Лопатообразность I^1 и I^2 не превышает 2 баллов. На I^1 процент лопатообразных форм составляет 9,5% (N=42), на I^2 – 13,3% (N=30). Однако обращает на себя внимание высокий процент слабо выраженной лопатообразности (1 балл), который встречается сравнительно часто: в 35,7% случаев на I^1 и в 50,0% случаев на I^2 . По европейским меркам процент лопатообразных резцов несколько завышен, но незначительно.

Двухкорневая форма P^1 встречается в 48,0% случаев (N=25). Это сравнительно высокая частота, характерная для европейских групп (Аксенова, Гельдыева 2002: 13).

Форма M^{1-3} по А. Дальбергу. M^1 в серии практически не подвержен редукции. Только в одном случае (1,7%, N=58) наблюдался вариант 3+, причём только с левой стороны. Сумма частот вариантов 3 и 3+ на M^2 достигала 48,0% (N=50), что может рассматриваться как средняя в общемировом масштабе величина показателя (Аксенова, Гельдыева 2002: 12). На M^3 те же варианты 3 и 3+ составляли 92,6% (N=27). В сводной серии на M^2 встречены три случая (6,0%) лингвального сдвига дистальных бугорков коронки (метакона и гипоконуса), что приблизительно соответствует варианту «+++» по М. Сузуки и Т. Сакаи в модификации А.А. Зубова (Зубов 1973: 140, рис. 6). Этот признак только в одном случае сопровождался редукцией гипоконуса (вариант 3+). По **соотношению величины метакона и гипоконуса на M^1** преобладают варианты $hy < me$ (46,0%, N=37) и $hy = me$ (35,1%).

Подсчёт среднего балла **редукции метакона в соотношении с параконусом на M^{1-3}** осуществлён двумя способами: путём вычисления невзвешенной средней величины по всем трём молярам и путём вычисления среднего балла редукции для 14 индивидов, у которых хотя бы с одной стороны сохранились все три моляра. В обоих случаях получилось одно и то же число – 2,42. В случаях, когда эта величина превышает 2,50 высока вероятность южноевропейского влияния (Аксенова, Гельдыева 2002: 12), но в данном случае говорить о нём преждевременно.

Частота встречаемости **бугорка Карабелли** (баллы 2-5) на M^1 высокая (53,3%, N=45), типично европейская.

Протоконулюс на M^1 встречается сравнительно часто (25,0%, N=32). **Метаконулюс**, напротив, отмечен только в одном случае (2,3%, N=43). В серии ни разу не встречены **буккостиль** и **мезостиль на M^{1-2}** . Процент встречаемости **дистального маргинального бугорка на M^1** сравнительно невысок – 24,3% (N=37).

Форма нижних премоляров P_{1-2} : тенденция к моляризации P_1 выражена слабо, доля двухбугорковых премоляров не превышает 8,7% (N=46). Напротив, процент трехбугорковых P_2 составляет 41,5% (N=41).

Число бугорков на нижних молярах M_{1-3} : дифференцированные, шестибугорковые и редуцированные четырёхбугорковые формы M_1 встречались сравнительно редко (соответственно 6,6 и 8,2%, N=61). Несколько сильнее тенденция к дифференциации коронки наблюдается у M_2 , доля шести- и пятибугорковых форм у которых достигает 15,8% (N=57). Однако и эта величина сравнительно невелика и не выходит за рамки типичных европейских групп Восточной Европы (Этническая одонтология СССР 1979).

Формы узора межбугорковых борозд коронки нижних моляров M_{1-3} : на M_1 абсолютно преобладает Y-узор (83,7%, N=49). Варианты +-узор и X-узор встречаются с одинаковой частотой (8,2%). На M_2 преобладает X-узор (44,4%, N=54). В то же время часто встречается Y-узор (38,9%). Аналогичная картина наблюдается при исследовании M_3 : «крайние» формы Y и X преобладают (46,3 и 38,5%, N=26), а «про-

межуточный» вариант «+» встречается редко (15,4%).

В серии ни разу не встречен *дистальный гребень тригонид на M_1* (N=51), *коленчатая складка метаконид на M_1* отмечена только в трёх случаях (8,1%, N=37). Весьма редко (в 3,6% случаев (N=53)) наблюдается также *внутренний средний дополнительный бугорок (tati)*.

Межкорневой затёк эмали на M_2 на 5-6 баллов встречен в 23,4% случаев (N=47), что является сравнительно низким, европеоидным, показателем (Аксянова, Гельдыева 2002:18).

Соотношение ширины тригонид и талонид на M_{1-2} : архаичный, нередуцированный вариант «тр.<тал.» встречается сравнительно часто. На M_1 – в 85,0% случаев, на M_2 – в 18,5%, что говорит о сравнительно слабой редукции.

Соотношение величины энтоконид и гипоконид на M_{1-2} : характерной особенностью серии является заметная тенденция к редукции энтоконид. Вариант «end<hyd» является наиболее распространённым как на M_1 (51,6%, N=31), так и на M_2 (77,5%, N=40).

Одонтоглифика: в серии встречен только один случай впадения первой борозды протоконид в межбугровую борозду II на M^1 (1pr(II) M^1), что составило 5,9% (N=17). Вариант 3 1ra(oe) на M^1 встречен в 12,5% случаев (N=24), это низкий процент, который вполне может наблюдаться и в европеоидных сериях. Однако ещё реже встречается вариант 2med(II) на M_1 . Его доля составляет всего 9,7% (N=31). По европеоидным меркам, частота этого варианта очень низкая.

Очевидно, что с точки зрения одонтологии, средневековая мордва относится к западному кругу форм, о чём говорит отсутствие дистального гребня тригонид, небольшой процент лопатообразных резцов, коленчатой складки метаконид и межкорневого затёка эмали на нижних молярах, и, напротив, высокий процент бугорка Карабелли на M^1 , двухкорневых первых верхних премоляров. По своим одонтологическим особенностям средневековая мордва ближе всего стоит к современному средневропейскому одонтологическому типу.

В то же время прослеживается тенденция к повышению процента некоторых восточных признаков. Это касается лопатообразности верхних резцов, особенно её слабовыраженного варианта (1 балл) и очень низкого процента одонтоглифического варианта 2med(II) на M_1 . Отмечен также одонтоглифический вариант 3 1ra(oe) на M^1 . Кроме того, доля дифференцированных форм коронки на M_1 несколько ниже, чем на M_2 и меньше числа грацильных форм на M_1 . Такое сочетание известно у некоторых северных русских групп, происходящих с территории Ярославской, Вологодской и Архангельской областей (Вацаева 1978: 16–17). Это наводит на мысль о воздействии, которое испытали предки мордвы I тыс. н.э. со стороны населения, характеризующегося сравнительно высокой концентрацией восточных признаков. Причём это могли быть как собственно представители восточного одонтологического ствола, так и некоторые европеоидные типы.

Особый интерес представляет низкая частота варианта 2med(II) на M_1 . Кроме монголоидных групп эта особенность свойственна южному грацильному типу и североевропейскому реликтовому типу, причём воздействие последнего более вероятно, учитывая культурную связь мордвы с некоторыми этническими группами на северо-востоке Европы. Кроме того, у средневековой мордвы ни разу не встречен дистальный гребень тригонид, более характерный для южных групп.

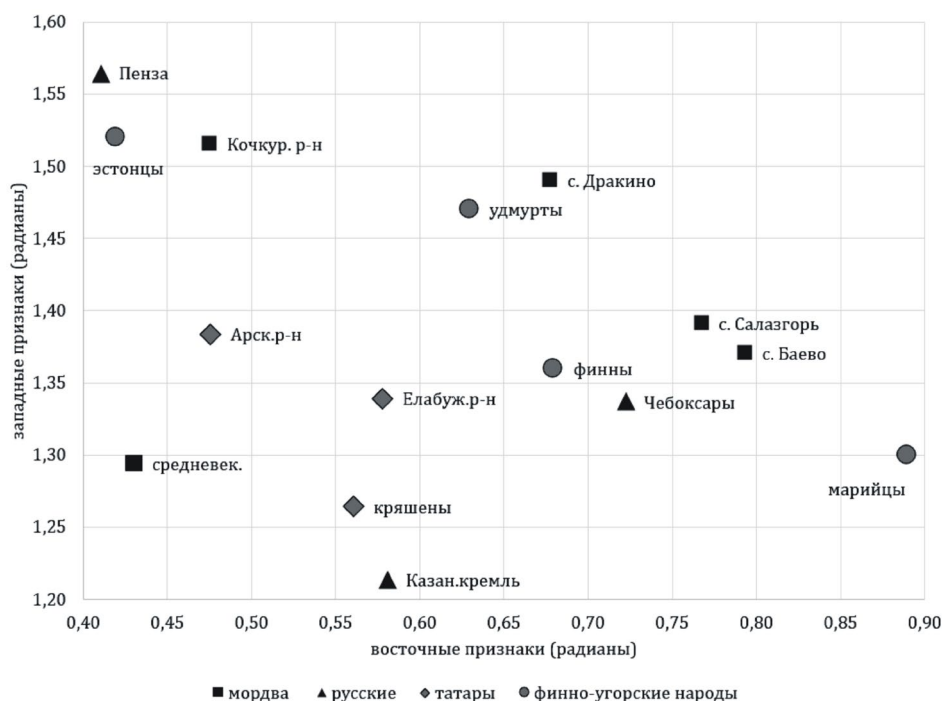


Рис. 1. Сопоставление древней мордвы с позднесредневековыми и современными одонтологическими сериями Восточной Европы по комплексу признаков (радианы)

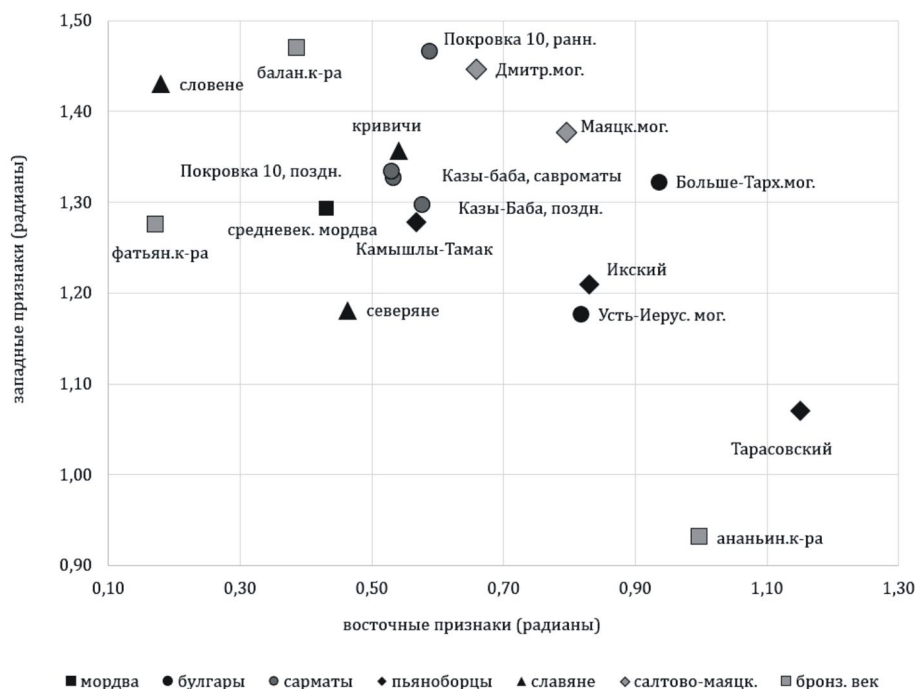


Рис. 2. Сопоставление древней мордвы с одонтологическими сериями Восточной Европы, Приуралья и Средней Азии бронзового века, раннего железного века и средних веков по комплексу признаков (радианы)

Сопоставление с другими этнокультурными группами (табл. 2–3) осуществляется различными способами. Наиболее простым и наглядным методом является сопоставление по сумме частот встречаемости восточных ($Shov\ I^1$, DTC , DW , $M_1(6)$) и западных ($Сага$, $M_1(4)$, $M_2(4)$, $2med(II)M_1$) признаков, взятых в радианах. Данные по средневековой мордве были сопоставлены с рядом современных серий Восточной Европы (табл. 4) и серий эпохи бронзы, раннего железного века и средневековья (табл. 5). В последнем случае было сделано статистическое допущение: так как у нас не было данных по признаку $2med(II)$ на M_1 для сарматских серий, они были заменены средними арифметическими по всем сериям, включённым в анализ. Визуализация (рис. 1–2) показывает, что средневековая мордва наиболее близка трём компактно располагающимся группам казанских татар (Елабужский и Арский районы) и кряшен, а также серии из Казанского кремля позднего средневековья. Примечательно, что все эти серии происходят с территории бассейна нижнего течения р. Камы. Это является косвенным признаком существования генетической связи мордвы с населением Прикамья. С другой стороны, наблюдаются заметные различия между сред-

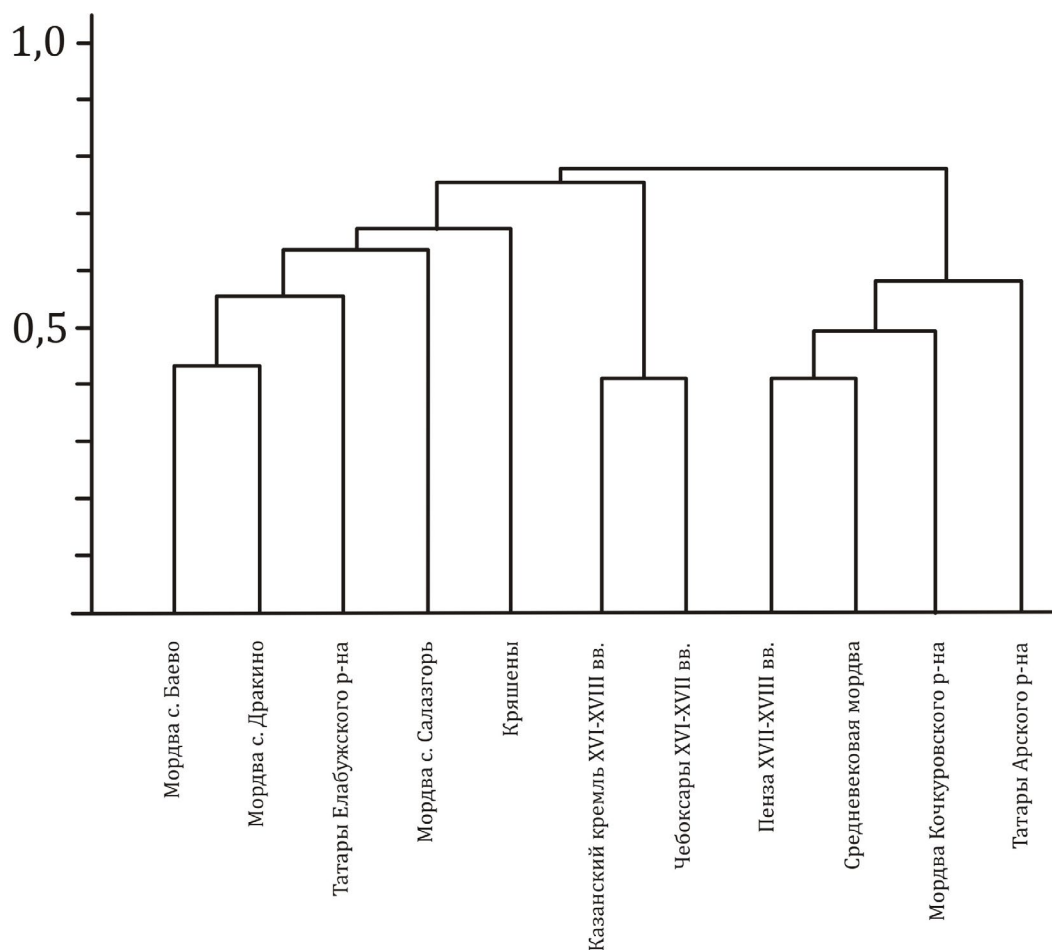


Рис. 3. Иерархическая дендрограмма средних таксономических расстояний, определённых на основе данных по сериям позднего средневековья и современности с территории Восточной Европы (метод невзвешенного попарного среднего)

невековой мордвой и современными мордовским одонтологическим сериями. Положение средневековой мордвы среди исторических групп Восточной Европы (рис. 2) позволяет сблизить средневековую мордву с сарматскими сериями, с некоторыми средневековыми восточнославянскими группами (кривичи, северяне) и пьяноборской серией с могильника Камышлы-Тамак. Сравнительно близкое положение занимают также группы бронзового века лесной полосы Восточной Европы – фатьяновская и балановская культуры. Напротив, наблюдаются расхождение с сериями салтово-маяцкой культуры (Дмитриевский и Маяцкий могильники) и группами, связанными с территорией Волжской Булгарии (Больше-Тарханский и Усть-Иерусалимский могильники).

Был также осуществлен подсчёт среднего таксономического расстояния (СТР) (табл. 6-7). При его вычислении использовались данные по тем же восьми признакам, что и в предыдущем анализе. Невозможно оказалось вычислить СТР серий, для которых отсутствовали данные о численности выборок. Для того, чтобы иметь возможность включить в подсчёт данные по сарматским группам, за численность выборки по признаку 2med (II) приняты средние арифметические каждой группы по всем остальным признакам.

Построение иерархической дендрограммы на основе данных СТР для современных серий (рис. 3) показало выделение трёх кластеров, различающихся уровне более 0,7 (показатель, близкий к достоверным). Особый кластер составляют русские серии позднего средневековья, особый – большинство совре-

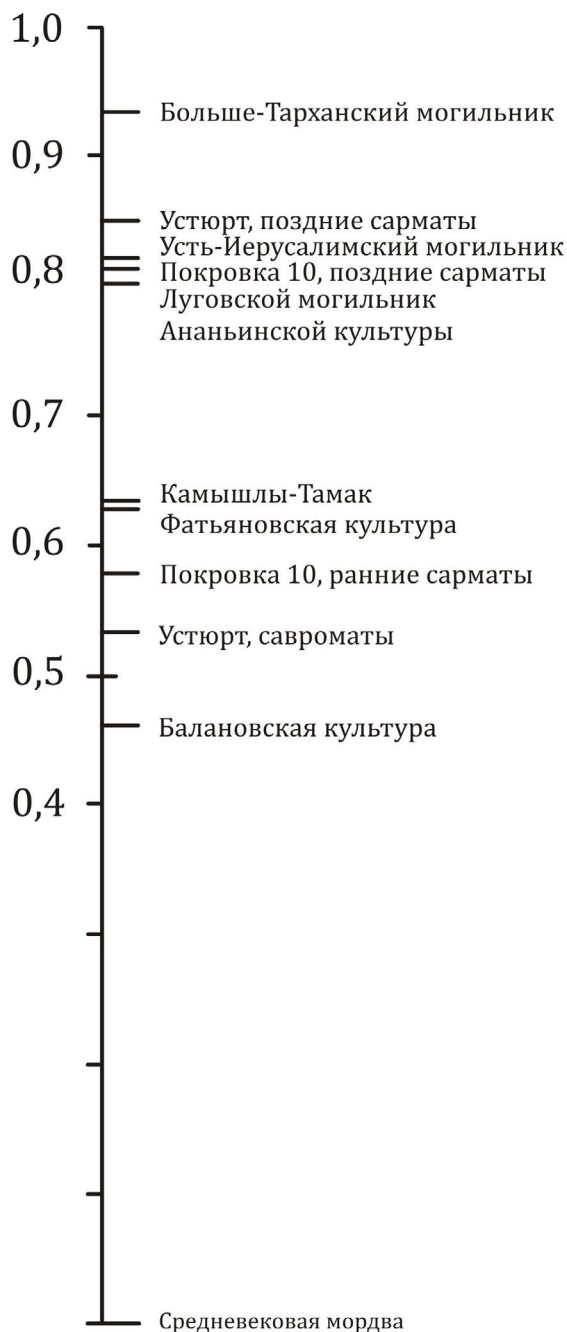


Рис. 4. Значение средних таксономических расстояний между древней мордвой и одонтологическими сериями Восточной Европы, Приуралья и Средней Азии бронзового века, раннего железного века и средневековья

менных мордовских и татарских серий. Средневековая мордва и население Пензы XVII–XVIII вв. занимают близкое положение и образуют особый кластер вместе с современными сериями мордвы Кочкуровского района и татар Арского района. Сближение средневековой мордвы и русского населения Пензы, может указывать на то, что автохтонные жители региона приняли участие в формировании населения города.

Среди исторических одонтологических серий ближе всего к средневековой мордве по показателю СТР (рис. 4) находится балановская культура (СТР=0,46). Это подтверждает гипотезу В.П. Алексеева об участии в формировании мордвы населения морфологически сходного с балановцами (Алексеев 1969: 157), особенно если учесть наложение ареалов балановской и древнемордовской культур (Ставицкий 2005). Наблюдается также сходство с ранними сарматскими сериями, фатьяновской культурой и пьяноборским могильником Камышлы-Тамак. Напротив, прослеживаются субдостоверные различия с поздними сарматскими группами, сериями с территории Волжской Булгарии и Луговским могильником ананьинской культуры.

Иерархическая дендрограмма, построенная на основе данных СТР по историческим одонтологическим сериям (рис. 5) показывает известную изолированность групп, происходящих с территории Волжской Булгарии (Больше-Тарханский и Усть-Иеруса-

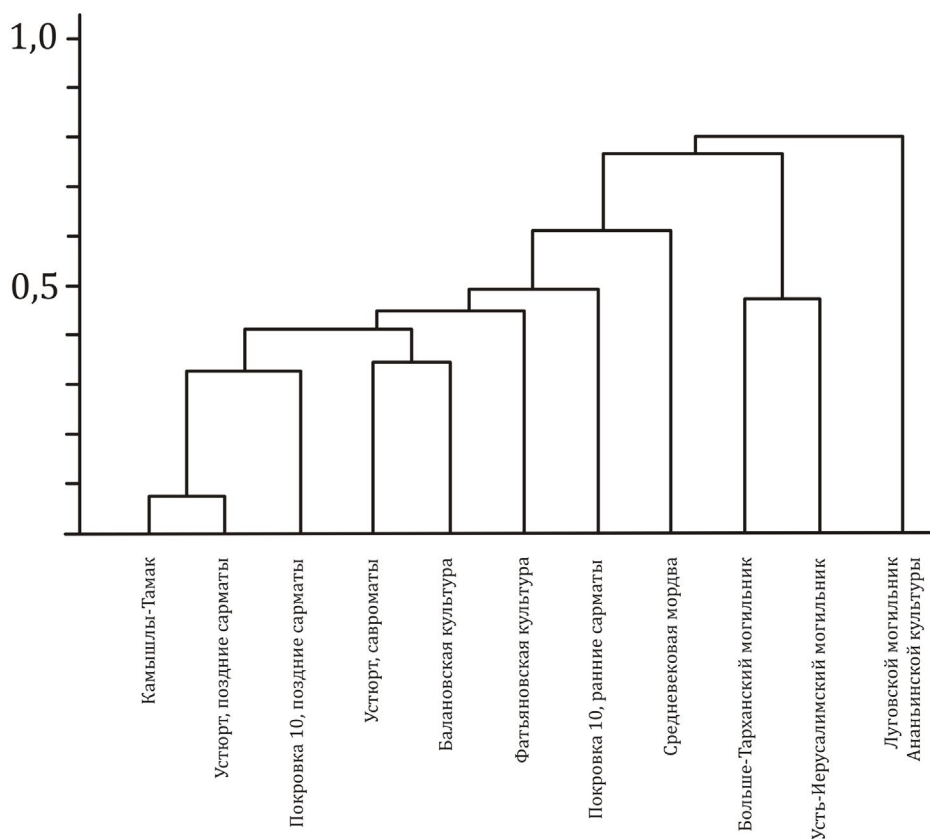


Рис. 5. Иерархическая дендрограмма средних таксономических расстояний, определённых на основе данных по сериям Восточной Европы, Приуралья, Средней Азии бронзового века, раннего железного века и средневековья (метод невзвешенного попарного среднего).

лимский могильники), образующих отдельный кластер, отличающийся от других на субдостоверном уровне (свыше 0,7). Средневековая мордва принадлежит к обширному кластеру, в который входят культуры бронзового века лесной полосы, сарматские группы и пьяноборская серия могильника Камышлы-Тамак. Внутри кластера, с одной стороны, отмечается тенденция к сближению пьяноборцев Камышлы-Тамак с поздними сарматскими группами Оренбуржья и Средней Азии, с другой стороны, – между савроматами Средней Азии и балановскими племенами. В целом, различия между большинством исторических серий Восточной Европы по СТР по восьми признакам невелико (менее 0,5), что затрудняет дифференцировку. Мордва занимает внутри своего кластера сравнительно изолированное положение (СТР=0,61).

Особый интерес представляет вопрос о роли населения саргатской культуры в генезисе мордвы. В настоящее время данные по одонтологии саргатской культуры неполны и отрывочны (Зубова 2009, Слепцова 2018). Однако высокий процент лопатообразных резцов (35,3–40,0%), пониженный процент бугорка Карабелли и дистальный гребень тригониды свидетельствуют о более значительной восточной примеси у саргатского населения по сравнению с древней мордвой Верхнего Посурья и Верхнего Примокшанья I тыс. н.э., для которой характерно преобладание европеоидных особенностей зубной системы.

Заключение

Исследование одонтологических особенностей средневековой мордвы выглядит перспективным с точки зрения решения вопроса происхождения этноса. Конечно, данных по одной, притом сборной одонтологической серии, недостаточно для того, чтобы проследить весь процесс этногенеза. И это ставит перед исследователями задачу поиска новых антропологических материалов.

По своим одонтологическим характеристикам древняя мордва Верхнего Посурья и Примокшанья несколько отличаются от современной мордвы Республики Мордовия. Имеет место тенденция к сближению средневековой мордвы с русским населением Пензы XVII–XVIII вв., что косвенно свидетельствует о её участии в формировании населения города.

Основная проблема этногенеза средневековой мордвы связана с вопросом о роли трёх компонентов: населения лесной полосы Восточной Европы, генетически связанного с фатьяно-балановскими племенами, прикамским компонентом, и сарматами. Однако по среднему таксономическому расстоянию все три группы являются типологически близкими (СТР менее 0,5), что затрудняет дифференцировку. Вполне допустимо участие каждого из этих трёх компонентов. Однако, по показателю среднего таксономического расстояния ближе всего к древней мордве подходит население балановской культуры.

Саргатское население, судя по всему, непосредственно не сыграло значительной роли в этногенезе средневековой мордвы, хотя саргатское присутствие и воздействие нельзя отрицать полностью.

Одонтологические особенности населения ранних мордовских могильников (Алферьевский, Голицынский, Ражкинский, Селикса-Трофимовский, Селиксенский, Тезиковский) первая половина I тыс. н.э. (III-V вв.)

Таблица 1

Признак	Сторона						Индивиды		
	Правая			Левая					
	N	n	%	N	n	%	N	n	%
Прикус	—	—	—	—	—	—	11	10	90,9
Краудинг I2	12	0	0,0	14	0	0,0	16	0	0,0
Диастема I1-I11	—	—	—	—	—	—	8	0	0,0
Лопатообразность I1 (баллы)	2	2	7,4	32	4	12,5	42	4	9,5
	1	10	37,0		12	37,5		15	35,7
Лопатообразность I2 (баллы)	2	2	14,3	24	4	16,7	30	4	13,3
	1	6	42,9		12	50,0		15	50,0
Редукция I2	12	0	0,0	20	0	0,0	23	0	0,0
Гиподонтия I2	23	0	0,0	30	0	0,0	36	0	0,0
Форма M1 по А. Дальбергу	4	41	97,6		41	95,3		56	96,6
	4-	1	2,4	43	1	2,3	58	1	1,7
	3+	0	0,0		1	2,3		1	1,7
	4	5	14,7		7	19,4		7	14,0
Форма M2 по А. Дальбергу	4-	13	38,2	36	13	36,1	50	19	38,0
	3+	10	29,4		9	25,0		15	30,0
	3	6	17,7		7	19,4		9	18,0
	4-	0	0,0		2	8,7		2	7,4
Форма M3 по А. Дальбергу	3+	3	17,7	23	7	30,4	27	6	22,2
	3	14	82,4		14	60,9		19	70,4

Таблица 1 (продолжение)

Признак	Сторона						Индивиды		
	Правая			Левая			N	n	%
	N	n	%	N	n	%			
Бугорок Карабелли М1 (2-5 баллов)									
1+	31	16	51,6	28	16	57,1	45	24	53,3
2	34	33	97,1	39	35	89,7	46	42	91,3
2		1	2,9		4	10,3		4	8,7
Форма Р2									
3	28	17	60,7	36	23	63,9	41	24	58,5
6		11	39,3		13	36,1		17	41,5
Число бугорков М1									
4	45	3	6,7		2	3,9		4	6,6
5		38	84,4	51	44	86,3	61	52	85,3
6		4	8,9		5	9,8		5	8,2
Число бугорков М2									
4	45	1	2,2		1	2,2		1	1,8
6		6	13,3	46	5	10,9	57	8	14,0
Число бугорков на М3									
4		38	84,4		40	87,0		48	84,2
5		1	4,2		0	0,0		1	3,3
6		7	29,2		10	41,7		10	33,3
Число бугорков на М3									
4	24	16	66,7	24	12	50,0	30	17	56,7
3		0	0,0		2	8,3		2	6,7
У		31	81,6		35	92,1		41	83,7
Форма М1									
+	38	5	13,2	38	1	2,6	49	4	8,2
Х		2	5,3		2	5,3		4	8,2

Таблица 1 (продолжение)

Признак	Сторона						Индивиды		
	Правая			Левая					
	N	n	%	N	n	%	N	n	%
Форма М2	У	14	30,4		13	32,5		21	38,9
	+	46	28,3	40	9	22,5	54	9	16,7
	Х	19	41,3		18	45,0		24	44,4
Форма М3	У	6	28,6		8	40,0		12	46,2
	+	4	19,1	20	3	15,0	26	4	15,4
	Х	11	52,4		9	45,0		10	38,5
Дистальный гребень тригонида М1	42	0	0,0	43	0	0,0	51	0	0,0
Коленчатая складка метаконида М1	31	3	9,7	32	2	6,3	37	3	8,1
Внутрен. доп. бугорок tam1	45	2	4,4	48	1	2,1	56	2	3,6
Межкорневой затёк эмали М1 5-6 баллов	43	1	2,3	42	1	2,4	53	2	3,8
Межкорневой затёк эмали М2 5-6 баллов	39	8	20,5	39	10	25,6	47	11	23,4
Межкорневой затёк эмали М3 5-6 баллов	20	0	0,0	19	0	0,0	25	0	0,0
Число корней у Р1	1	6	46,2		8	53,3		13	52,0
	2	7	53,9	15	7	46,7	25	12	48,0
Число корней у М1	2	1	4,8		1	4,8		1	3,3
	3	20	95,2	21	20	95,2	30	29	96,7

Таблица 1 (продолжение)

Признак	Сторона						Индивиды		
	Правая			Левая					
	N	n	%	N	n	%	N	n	%
Число корней у M2	1	2	20,0		4	28,6		5	27,8
	2	2	20,0	14	0	0,0	18	2	11,1
	3	6	60,0		10	71,4		11	61,1
Протоконулюс на M1	22	6	27,3	21	4	19,1	32	8	25,0
Метаконулюс на M1	32	1	3,1	28	0	0,0	43	1	2,3
Дистальн. маргинал. бугорок на M1 2-4 баллов	25	6	24,0	24	7	29,2	37	9	24,3
Буккостиль	M1	0	0,0	33	0	0,0	49	0	0,0
	M2	0	0,0	30	0	0,0	40	0	0,0
Мезостиль	M1	0	0,0	33	0	0,0	50	0	0,0
	M2	0	0,0	30	0	0,0	39	0	0,0
Гиподонтия	M3	3	15,0	27	4	14,8	31	4	12,9
	M3	7	20,6	33	7	21,2	39	9	23,1
Дробление hy на M1		0	0,0	26	0	0,0	38	0	0,0
	hy<me	10	41,7		10	40,0		17	46,0
	hy=me	12	50,0	25	8	32,0	37	13	35,1
Соотношение величины hy и me на M1	hy>me	2	8,3		7	28,0		7	18,9
	1	21	63,6	30	15	50,0	45	26	57,8
	2	12	36,4		15	50,0		19	42,2

Таблица 1 (продолжение)

Признак	Сторона						Индивиды		
	Правая			Левая					
	N	n	%	N	n	%	N	n	%
Соотношение размеров ра(ео) и те на M2 (баллы)	1	1	4,2		1	3,0		1	2,4
	2	16	66,7	33	19	57,6	42	23	54,8
	3	7	29,2		13	39,4		18	42,9
	2	1	6,7		0	0,0		1	4,8
	3	8	53,3	15	9	60,0	21	12	57,1
Соотношение размеров ра(ео) и те на M3 (баллы)	4	3	20,0		4	26,7		5	23,8
	5	3	20,0		2	13,3		3	14,3
	45	1,40		42	2,38		21	3,48	
Средний балл редукции те на M1-3									
II		0	0,0		1	12,5		1	5,9
fc	14	5	35,7	8	2	25,0	17	6	35,3
III		9	64,3		5	62,5		10	58,8
Вариант 2ра(ео)t на M1	13	10	76,9	9	7	77,8	17	13	76,5
Варианты 1ра(ео) на M1	1	1	5,9		1	8,3		2	8,3
	2	14	82,4	12	10	83,3	24	19	79,2
	3	2	11,8		1	8,3		3	12,5
Косой гребень на M1	15	1	6,7	8	0	0,0	18	1	5,6
Варианты впадения 2те на M2	III	3	20,0		3	23,1		4	20,0
	fc	2	13,3	13	1	7,7	20	3	15,0
	IV	10	66,7		9	69,2		13	65,0
fa на M2	10	4	40,0	14	2	14,3	20	6	30,0

Таблица 1 (продолжение)

Признак	Сторона						Индивиды		
	Правая			Левая					
	N	n	%	N	n	%	N	n	%
Варианты впадения борозды 2med на M1	II	1	4,8		3	10,3		3	9,7
	fc	4	19,1	29	6	20,7	31	8	25,8
	III	16	76,2		20	69,0		20	64,5
Вариант T end на M1	16	7	43,8	22	9	40,9	24	11	45,8
Бороздка 2med' на M2	20	13	65,0	19	9	47,4	25	17	68,0
Вариант D end на M2	13	0	0,0	12	0	0,0	16	0	0,0
Соотношение величины тригониды и талонида на M1	тр.<тал.	38	88,4	51	45	88,2	60	51	85,0
	тр.=тал.	5	11,6		6	11,8		9	15,0
	тр.>тал.	7	15,2		9	20,9		10	18,5
Соотношение величины тригониды и талонида на M2	тр.=тал.	26	56,5	43	29	67,4	54	30	55,6
	тр.>тал.	13	28,3		5	11,6		14	25,9
	end<hyd	7	35,0		13	52,0		16	51,6
Соотношение величины end и hyd на M1	end=hyd	11	55,0	25	9	36,0	31	11	35,5
	end>hyd	2	10,0		3	12,0		4	12,9
	end<hyd	27	79,4		26	81,3		31	77,5
Соотношение величины end и hyd на M2	end=hyd	4	11,8	32	5	15,6	40	6	15,0
	end>hyd	3	8,8		1	3,1		3	7,5

Таблица 2

Средневековая мордва и современные одонтологические серии Восточной Европы

Признаки:	Средневековая мордва кон. II–VIII вв.	Кочкуровский р-н (Рыкушина 2000: табл. 1)	С. Бaeво (Рыкушина 2000: табл. 1)	С. Салазгорь (Рыкушина 2000: табл. 1)	С. Дракино (Рыкушина 2000: табл. 1)	Пенза XVII–XVIII вв.	Чебоксары XVI–XVII вв. (Харламова 2010: табл. 2)	Казанский кремль XVI–XVIII вв. (Харламова 2010: табл. 2)
Диастема I1-I1	0,0 (8)	13,7 (73)	33,5 (167)	22,9 (170)	21,9 (160)	0,0 (35)	3,8 (26)	0,0 (45)
Краудинг I2	0,0 (16)	9,6 (73)	8,8 (147)	7,8 (167)	8,3 (157)	0,0 (48)	5,4 (36,0)	7,5 (53)
Лопатообразность I1 (2-3 балла)	9,5 (42)	6,8 (73)	7,2 (166)	8,8 (170)	7,5 (160)	16,7 (12)	11,1 (27)	7,8 (39)
Редукция гипоконуса M2 (Σ 3, 3+)	48,0 (50)	51,9 (52)	40,6 (64)	44,1 (93)	48,4 (97)	46,0 (37)	25,9 (14)	17,2 (93)
Бугорок Карабелли M1 (2-5 баллов)	53,3 (45)	49,2 (67)	57,9 (159)	48,2 (170)	61,1 (157)	59,5 (37)	26,3 (37)	15,5 (71)
Дистальный гребень тригониды M1	0,0 (51)	1,4 (71)	13,4 (112)	5,4 (111)	4,0 (101)	0,0 (41)	16,7 (18)	11,8 (51)
Колеч. складка метагониды M1	8,1 (37)	10,6 (66)	30,5 (118)	42,2 (102)	24,8 (105)	3,5 (29)	17,4 (23)	10,6 (47)
tam1 M1	3,6 (56)	1,4 (72)	2,9 (130)	9,9 (131)	3,5 (143)	2,1 (48)	6,3 (32)	4,5 (66)
Вариант M1(6)	6,6 (61)	5,5 (73)	12,1 (140)	8,3 (144)	12,1 (140)	4,4 (46)	6,3 (48)	3,8 (78)
Вариант M1(4)	8,2 (61)	17,8 (73)	4,3 (140)	12,5 (144)	7,1 (140)	6,5 (46)	12,5 (48)	6,4 (78)
Вариант M2(4)	84,2 (57)	82,7 (52)	84,0 (75)	85,4 (103)	86,0 (107)	87,2 (39)	91,7 (36)	84,9 (93)
Вариант 3 1ra(eo) M1	12,5 (24)	–	–	–	–	4,6 (22)	20,0 (15)	27,8 (18)
Вариант 2med(II) M1	9,7 (31)	39,3 (61)	23,7 (116)	20,9 (103)	34,3 (102)	50,0 (26)	22,6 (21)	31,4 (35)

Таблица 2 (продолжение)

**Средневековая мордва и современные одонтологические
серии Восточной Европы**

Признаки:	Татары Елабужский район (Аксянова, Харла- мова 2013: табл. 1)	Татары Арский район (Аксянова, Харла- мова 2013: табл. 1)	Кряшены (Аксянова, Харла- мова 2013: табл. 1)
Диастема I ¹ -I ¹	12,5 (120)	5,8 (156)	14,0 (93)
Краудинг I ²	8,5 (118)	14,2 (155)	3,3 (90)
Лопатообразность I ¹ (2-3 балла)	4,2 (120)	16,4 (140)	9,6 (94)
Редукция гипоконуса M ² (Σ 3, 3+)	34,9 (66)	30,1 (71)	29,5 (44)
Бугорок Карабелли M ¹ (2-5 баллов)	40,2 (122)	55,6 (151)	50,0 (92)
Дистальный гребень тригониды M ₁	2,6 (76)	0,8 (123)	0,0 (75)
Коленч. складка метакониды M ₁	25,0 (72)	12,5 (120)	31,4 (70)
tam ₁ M ₁	1,3 (77)	3,3 (121)	0,0 (74)
Вариант M ₁ (6)	6,8 (103)	0,7 (141)	4,4 (91)
Вариант M ₁ (4)	4,9 (103)	3,6 (141)	6,6 (91)
Вариант M ₂ (4)	83,6 (73)	80,3 (81)	67,4 (46)
Вариант 3 1pa(eo) M ¹	16,5 (85)	12,3 (114)	21,3 (75)
Вариант 2med(II) M ₁	33,3 (72)	34,2 (114)	24,7 (73)

Таблица № 3 составлена по Харламова 2010а: табл. 1; Суворова 2008: табл. 1, Аксянова, Гельдыева 2002: табл. 6; Харламова 2010, табл. 2; Рыкушина 2000: табл. 6; Восточные славяне... 2002: табл. XII-1, табл. XII-3; Гравере 1987: табл. 45, Слепцова 2018: 149–150; Зубова 2009: 80–81

Таблица 3

Современная мордва и исторические одонтологические серии Восточной Европы

Признаки:	Саргатская культура Западной Сибири	—	—	40,0	42,9	—	18,5
	Саргатская культура Притоболья, сборная серия	—	—	35,3	28,6	21,7	—
	Ананьинская культура Луговской могильник	0,0 (16)	0,0 (11)	71,4 (7)	36,4 (22)	35,7 (14)	18,8 (16)
	Фатьяновская культура XVIII–XIV вв. до н.э.	2,0 (49)	2,0 (49)	0,0 (31)	22,5 (40)	18,6 (43)	0,0 (14)
	Балановская культура XIX–XV вв. до н.э.	4,0 (25)	4,0 (25)	6,2 (16)	28,5 (28)	50,0 (24)	4,5 (22)
	Дмитриевский могильник VIII–IX вв.	18,8	15,9	21,7	17,9	43,7	10,4
	Маяцкий могильник VIII–IX вв.	7,7	9,4	28,0	21,8	52,6	10,8
	Словене суммарно	7,9	13,0	0,0	37,7	45,7	0,0
	Северяне (Липовое)	25,0	8,6	0,0	22,3	30,7	7,1
	Кривичи (суммарно) X–XIII вв.	15,9	8,8	14,1	26,0	58,1	4,3
	Тарасовский могильник, пьянобор. культура			40,0		36,8	28,2
	Икский могильник, пьянобор. культура			37,5		45,5	18,2
	Муранка (древняя мордва) VII–XI вв.	—	—	—	0,0 (12)	10,0 (10)	—
	Чеганда (пьянобор. культура). II в. до н.э. – I в н.э.	—	—	0,0 (3)	—	0,0 (9)	0,0 (4)
	Камышлы-Тамак (пьянобор. культура) II в. до н.э. – I в н.э.	—	—	8,3 (12)	—	16,7 (18)	21,4 (14)
	Поздние сарматы Устюрт, Казы-баба По Н.А. Багдасаровой	0,0 (12)	0,0 (29)	7,1 (14)	22,4 (45)	19,4 (31)	20,0 (25)
	Савроматы Устюрт, Казы-баба. По Н.А. Багдасаровой	30,3 (33)	1,4 (69)	8,0 (25)	20,0 (55)	30,4 (46)	3,2 (31)
	Покровка 10. Поздние сарматы II–IV вв. н.э.	—	—	42,9 (7)	20,0 (25)	23,1 (13)	11,8 (17)
	Покровка 10. Ранние сарматы IV–II вв. до н.э.	—	—	0,0 (7)	12,5 (16)	41,7 (12)	7,7 (13)
	Усть-Иерусалимский могильник XIV–XV вв.	3,3 (59)	5,2 (59)	23,8 (45)	20,5 (102)	23,5 (102)	6,3 (80)
	Больше-Тарханский могильник VIII–IX вв. по данным С.П. Сегеды	0,0	30,0	35,3 (17)	22,2	28,3 (46)	24,3 (37)
	Средневековая мордва кон. II–VIII вв.	0,0 (8)	0,0 (16)	9,5 (42)	48,0 (50)	53,3 (45)	0,0 (51)
	Диагеза I'-I'						
	Краулинг F						
	Лопагообразность I' (2-3 балла)						
	Редукция гипоконуса M' (Σ 3, 3+)						
	Бугорок Карабелли M' (2-5 баллов)						
	Дистальный гребень тригониды M ₁						

Таблица 3

Признаки:	Саргатская культура Западной Сибири	0,0	18,5	0,0	18,5	Пре- обл.	—	—
	Саргатская культура Притобольша, сборная серия	—	—	3,0	9,1	68,8	—	—
	Ананьинская культура Луговской могильник	6,3 (16)	—	8,0 (25)	4,0 (25)	36,4 (22)	21,4 (14)	13,3 (15)
	Фатьяновская культура XVIII–XIV вв. до н.э.	2,9 (34)	—	2,9 (34)	8,8 (34)	86,1 (43)	5,9 (17)	33,3 (18)
	Балановская культура XIX–XV вв. до н.э.	9,1 (22)	—	0,0 (28)	10,7 (28)	90,5 (21)	8,7 (23)	28,6 (21)
	Дмитриевский могильник VIII–IX вв.	13,3	0,0	1,7	8,8	98,0	24,0	18,2
	Маяцкий могильник VIII–IX вв.	28,0	3,5	2,0	12,0	79,2	29,4	22,2
	Словене суммарно	4,2	4,2	2,3	11,6	90,6	21,5	24,0
	Северяне (Липовое)	14,3	6,9	7,1	3,6	88,4	18,2	12,5
	Кривичи (суммарно) X–XIII вв.	5,3	1,1	6,4	1,8	78,4	5,6	34,2
	Тарасовский могильник, пьянобор. культура	31,3	—	20,4	6,1	64,2	—	9,6
	Икский могильник, пьянобор. культура	28,6	—	0,0	6,7	62,5	—	—
	Муранка (древняя мордва) VII–XI вв.	—	—	—	—	—	—	—
	Чеганда (пьянобор. культура). II в. до н.э. – I в н.э.	0,0 (4)	—	0,0 (7)	14,3 (7)	89,9 (9)	—	0,0 (3)
	Камышлы-Тамак (пьянобор. культура) II в. до н.э. – I в н.э.	12,5 (8)	—	0,0 (21)	14,3 (21)	85,7 (21)	—	28,6 (7)
	Поздние сарматы Устюрт, Казы-баба По Н.А. Багдасаровой	16,7 (12)	2,3 (42)	0,0 (40)	17,5 (40)	86,5 (52)	—	—
	Савроматы Устюрт, Казы-баба. По Н.А. Багдасаровой	15,8 (19)	11,9 (59)	3,4 (59)	15,2 (59)	85,0 (60)	—	—
	Покровка 10. Поздние сарматы II–IV вв. н.э.	0,0 (4)	3,1 (32)	0,0 (30)	23,3 (30)	82,3 (34)	—	—
	Покровка 10. Ранние сарматы IV–II вв. до н.э.	33,3 (6)	7,1 (28)	7,7 (26)	30,8 (26)	81,8 (22)	—	—
	Усть-Иерусалимский могильник XIV–XV вв.	37,7 (61)	6,7 (90)	4,4 (137)	8,8 (137)	87,1 (101)	24,5 (53)	11,3 (58)
	Больше-Тарханский могильник VIII–IX вв. по данным С.П. Сегеды	28,0 (25)	11,8	2,6 (38)	7,9 (38)	94,1 (34)	27,8	20,8 (24)
	Средневековая мордва кон. II–VIII вв.	8,1 (37)	3,6 (56)	6,6 (61)	8,2 (61)	84,2 (57)	12,5 (24)	9,7 (31)
	Коленч. складка метакоида M ₁							
	tam ₁ M ₁							
	Вариант M ₁ (6)							
	Вариант M ₁ (4)							
	Вариант M ₂ (4)							
	Вариант 3 гра(ео) M ₁ [*]							
	Вариант 2med(II) M ₁ [*]							

Таблица 4

**Сопоставление средневековой мордвы
с современными одонтологическими сериями по восьми признакам (в радианах)**

	Shov II	DTC	DW	M1(6)	Cara	M1(4)	M2(4)	2med(II) M1	Вост. средн.	Зап. средн.
Мордва кон. II–VIII вв.	0,63	0,00	0,58	0,52	1,64	0,58	2,32	0,63	0,43	1,29
Кочуровский р-н (Рыкушина 2000: табл. 1)	0,53	0,24	0,66	0,47	1,55	0,87	2,28	1,35	0,48	1,52
С. Басово (Рыкушина 2000: табл. 1)	0,54	0,75	1,17	0,71	1,73	0,42	2,32	1,02	0,79	1,37
С. Салазгорь (Рыкушина 2000: табл. 1)	0,60	0,47	1,41	0,58	1,53	0,72	2,36	0,95	0,77	1,39
С. Дракино (Рыкушина 2000: табл. 1)	0,55	0,40	1,04	0,71	1,79	0,54	2,37	1,25	0,68	1,49
Пенза	0,84	0,00	0,38	0,42	1,76	0,52	2,41	1,57	0,41	1,56
Чебоксары XVI–XVII вв. (Харламова 2010: табл. 2)	0,68	0,84	0,86	0,51	1,08	0,72	2,56	0,99	0,72	1,34
Казанский кремль XVI–XVIII вв. (Харламова 2010: табл. 2)	0,57	0,70	0,66	0,39	0,81	0,51	2,34	1,19	0,58	1,21
Татары Елабужский район (Аксянова, Харламова 2013: табл. 1)	0,41	0,32	1,05	0,53	1,37	0,45	2,31	1,23	0,58	1,34
Татары Арский район (Аксянова, Харламова 2013: табл. 1)	0,83	0,18	0,72	0,17	1,68	0,38	2,22	1,25	0,48	1,38
Кряшены (Аксянова, Харламова 2013: табл. 1)	0,63	0,00	1,19	0,42	1,57	0,52	1,93	1,04	0,56	1,26
Финны (Антропология Коми 2005: табл. 55)	0,81	1,03	0,33	0,57	1,35	0,90	2,28	0,93	0,68	1,36
Эстонцы (Антропология Коми 2005: табл. 55)	0,58	0,66	0,26	0,19	1,52	0,80	2,36	1,42	0,42	1,52
Удмурты (Антропология Коми 2005: табл. 55)	0,78	0,83	0,25	0,66	1,57	0,72	2,34	1,24	0,63	1,47
Марийцы (Антропология Коми 2005: табл. 55)	0,98	1,21	0,76	0,63	1,50	0,61	2,04	1,04	0,89	1,30

Таблица 5
Сопоставление средневековой мордвы с историческими одонтологическими сериями по восьми признакам (в радианах)

	Shov II	DTC	DW	M1(6)	Cara	M1(4)	M2(4)	2med(II) M1	Вост. средн..	Зап. средн.
Мордва кон. II–VIII вв.	0,63	0,0	0,58	0,52	1,64	0,58	2,32	0,63	0,43	1,29
Больше-Тарханский могильник VIII–IX вв. (Харламова 2010а: табл. 1)	1,27	1,03	1,12	0,32	1,12	0,57	2,65	0,95	0,94	1,32
Усть-Иерусалимский могильник XIV–XV вв. (Харламова 2010а: табл. 1)	1,02	0,51	1,32	0,42	1,01	0,60	2,41	0,69	0,82	1,18
Покровка 10, ранние сарматы (Суворова 2008: табл. 1)	0,00	0,56	1,23	0,56	1,40	1,18	2,26	1,02	0,59	1,47
Покровка 10, поздние сарматы (Суворова 2008: табл. 1)	1,43	0,70	0,0	0,0	1,00	1,01	2,27	1,02	0,53	1,33
Савроматы Устюрт, Казы-баба (Аксянова, Гельдыева 2002: табл. 6)	0,57	0,36	0,82	0,37	1,17	0,80	2,35	1,02	0,53	1,33
Позд. сарматы Устюрт, Казы-баба (Аксянова, Гельдыева 2002: табл. 6)	0,54	0,93	0,84	0,00	0,91	0,86	2,39	1,02	0,58	1,30
Камышлы-Тамак (пьянобор. культура) (данные Н.В. Харламовой)	0,58	0,96	0,72	0,00	0,84	0,78	2,37	1,13	0,57	1,28
Могильник Чеганда (пьянобор. культура) (данные Н.В. Харламовой)	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,78	2,49	0,00	0,00	0,82
Кривичи (суммарно) (Восточные славяне... 2002: табл. XII–1)	0,77	0,42	0,46	0,51	1,73	0,27	2,17	1,25	0,54	1,36
Северяне (Липовое) (Восточные славяне... 2002: табл. XII–1)	0,00	0,54	0,78	0,54	1,17	0,38	2,45	0,72	0,46	1,18

Таблица 5 (продолжение)

	Shov II	DTC	DW	M1(6)	Cara	M1(4)	M2(4)	2med(II) M1	Вост. средн..	Зап. средн.
Словене суммарно (Восточные славяне... 2002: табл. XII-1)ы	0,00	0,00	0,41	0,30	1,48	0,70	2,52	1,02	0,18	1,43
Маяцкий могильник VIII-IX вв. (Восточные славяне... 2002: табл. XII-3)	1,12	0,67	1,12	0,28	1,62	0,71	2,19	0,98	0,80	1,38
Дмитриевский мог. VIII-IX вв. (Восточные славяне... 2002: табл. XII-3)	0,97	0,66	0,75	0,26	1,44	0,6	2,86	0,88	0,66	1,45
Балановская культура XIX-XV вв. до н.э. (Граве 1987: табл. 45)	0,50	0,43	0,61	0,00	1,57	0,67	2,51	1,13	0,39	1,47
Фатьяновская культура XVIII-XIV вв. до н.э. (Граве 1987: табл. 45)	0,00	0,00	0,34	0,34	0,89	0,60	2,38	1,23	0,17	1,28
Ананьинская культура Луговской могильник (Граве 1987: табл. 45)	2,01	0,9	0,51	0,57	1,28	0,40	1,30	0,75	1,00	0,93
Икский могильник (Рыкушина 2000: табл. 6)	1,32	0,88	1,13	0,00	1,48	0,52	1,82	1,02	0,83	1,21
Тарасовский могильник (Рыкушина 2000: табл. 6)	1,37	1,12	1,19	0,94	1,30	0,50	1,86	0,63	1,15	1,07

Таблица 6

[illegible]

Научная литература

- Аксянова Г.А., Гельдыева Г. Морфологические особенности зубной системы населения античного времени северо-запада Туркменистана // На путях биологической истории человечества: Сборник статей. / Отв. ред. А.А. Зубов, Г.А. Аксянова. Т. II. М., 2002. С. 5–55.
- Аксянова Г.А., Харламова Н.В. Одонтология современных татар и кряшен Среднего Поволжья // Вестник антропологии. М., 2013. № 4 (26). С. 144–165
- Аксянова Г.А. (отв. ред.) Антропология Коми. М., 2005.
- Алексеев В.П. Происхождение народов Восточной Европы (Краниологическое исследование). М.: Наука, 1969.
- Вацаева В.Ф. Одонтологическая характеристика русского населения Европейской части РСФСР: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата биологических наук. 1978. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978.
- Алексеева Т.И. (отв. ред.) Восточные славяне. Антропология и этническая история. М.: Научный мир, 2002. 2-е изд., доп.
- Гравере Р.У. Этническая одонтология латышей. Рига: Знание, 1987.
- Зубов А.А. Одонтология: Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1968.
- Зубов А.А. Этническая одонтология. М.: Наука, 1973.
- Зубов А.А. Методическое пособие по антропологическому анализу одонтологических материалов. М., 2006.
- Зубов А.А., Халдеева Н.И. (отв. ред.) Этническая одонтология СССР. М.: Наука, 1979.
- Зубова А.В. Одонтологические особенности населения Западной Сибири эпохи раннего железного века (саргатская и кулайская культуры) // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2009. № 1 (5). С. 79–84
- Иконников Д.С., Калмина О.А., Калмин О.В. Краниологические материалы Голицынского могильника (Предварительные данные) // Вестник Пензенского государственного университета. Пенза, 2017. № 1 (17). С. 45–48
- Полесских М.Р. Археологические памятники Пензенской области: Путеводитель. Пенза: Приволж. книжн. изд-во. Пензен. отд-е, 1970.
- Полесских М.Р. Древнее население Верхнего Посурья и Примокшанья: Археологические очерки. Пенза: Приволж. книжн. изд-во. Пензен. отд-е, 1977.
- Рыкушина Г.В. Современное население Среднего Поволжья и Вятско-Камского междуречья по данным одонтологии // Антропология современных финно-угорских народов. М., 2000. С. 100–136.
- Слепцова А.В. Одонтологическая характеристика носителей саргатской культуры Притоболья // Piles of bones: Палеоантропология, биоархеология, палеогенетика: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 90-летию И.И. Гохмана. 8-13 октября 2018 г. Санкт-Петербург. СПб, 2018. С. 147–152.
- Ставицкий В.В. Бронзовый век Посурья и Примокшанья. Пенза: Изд-во Пенз. пед. ун-та им. В.Г. Белинского, 2005.
- Ставицкий В.В. Основные концепции этногенеза древней мордвы (Историографический обзор) // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – Самара, 2009. Т. 11. № 6. С. 261–266
- Суворова Н.А. Одонтологическая характеристика ранних кочевников Южного Приуралья по материалам могильника Покровка-10 (Предварительное сообщение) // Малашев В.Ю., Яблонский Л.Т. Степное население Южного Приуралья в позднесарматское время. М.: Вост. лит. РАН, 2008. С. 87–95
- Харламова Н.В. Антропологический состав средневекового населения Среднего Поволжья по данным одонтологии: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2010.
- Харламова Н.В. Средневековое население Поволжья по данным одонтологии // Этнографическое обозрение. М., 2010а. № 5. С. 79–88

References

- Aksyanova, G.A., and G. Gel'dyeva, 2002. Morfologicheskiye osobennosti zubnoy sistemy naseleniya antichnogo vremeni severo-zapada Turkmenistana. [Morphological features of the dental system of the population of the north-west of Turkmenistan in the ancient time]. *Na putyakh biologicheskoy istorii chelovechestva: Sbornik statey*. Edited by A.A. Zybov and G.A. Aksyanova. 2: 5–55
- Aksyanova, G.A., and Kharlamova, N.V. 2013. Odontologiya sovremennykh tatar i kryashen Srednego Povolzh'ya. [The odontology of modern Tatars and Kryashen of the Middle Volga]. *Vestnik antropologii*. Moscow. 4 (26): 144–165
- Aksyanova, G.A. ed. 2005. *Antropologiya Komi* [Anthropology of Komi]. Moscow.
- Alekseyev, V.P. 1969. *Proiskhozhdeniye narodov Vostochnoy Yevropy (Kraniologicheskoye issledovaniye)*. [The genesis of the peoples of Eastern Europe (Craniological study)]. Moscow: Nauka.
- Vashchayeva, V.F. 1978. *Odontologicheskaya kharakteristika russkogo naseleniya Yevropeyskoy chasti RSFSR*. [Odontological characteristic of the Russian population of the European part of the RSFSR]. PhD diss. abstract, Moscow state university.
- Alekseyeva, T.I. ed. 2002. *Vostochnyye slavyane. Antropologiya i etnicheskaya istoriya*. [East Slavs. Anthropology and ethnic history]. Moscow: Nauchni'y mir print.
- Gravere, R.U. 1987. *Etnicheskaya odontologiya latyshey*. [Ethnic odontology of Latvians]. Riga: Znaniye.
- Zubov, A.A. 1968. *Odontologiya: Metodika antropologicheskikh issledovaniy*. [Odontology: Methodology of anthropological research]. Moscow: Nauka.
- Zubov, A.A. 1973. *Etnicheskaya odontologiya*. [Ethnic odontology]. Moscow: Nauka.
- Zubov, A.A. 2006. Metodicheskoye posobiye po antropologicheskomu analizu odontologicheskikh materialov. [Toolkit for anthropological analysis of odontological materials]. Moscow.
- Zubov, A.A., and N.I. ed. Khaldeyeva, 1979. *Etnicheskaya odontologiya SSSR*. [Ethnic odontology of the USSR]. Moscow: Nauka.
- Zubova, A.V. 2009. Odontologicheskiye osobennosti naseleniya Zapadnoy Sibiri epokhi rannego zheleznoogo veka (sargatskaya i kulayskaya kul'tury). [Odontological features of the population of Western Siberia during the Early Iron Age (Sargat and Kulai cultures)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 1 (5): 79–84.
- Ikonnikov, D.S., Kalmina, O.A., and Kalmin, O.V. 2017. Kraniologicheskiye materialy Golitsynskogo mogil'nika (Predvaritel'nyye dannyye). [Craniological materials of the Golitsyn burial ground (Preliminary data)]. *Vestnik Penzenskogo gosudarstvennogo universiteta*. 1 (17): 45–48.
- Polesskikh, M.R. 1970. *Arkheologicheskiye pamyatniki Penzenskoy oblasti: Putevoditel'*. [Archaeological sites of the Penza region: The Guide]. Penza: Privolzhskoe knizhnoe publishing house.
- Polesskikh, M.R. 1977. *Drevneye naseleniye Verkhnego Posur'ya i Primokshan'ya: Arkheologicheskiye ocherki*. [The ancient population of the Upper Posuria and Primokshan: Archaeological essays]. Penza: Privolzhskoe knizhnoe publishing house.
- Rykushina, G.V. 2000. Sovremennoye naseleniye Srednego Povolzh'ya i Vyatsko-Kamskogo mezhdurech'ya po dannym odontologii. [The modern population of the Middle Volga and Vyatka-Kama interfluvium according to odontology]. *Antropologiya sovremennykh finno-ugorskikh narodov* /Edited by A.A. Zubov. Moscow. 100–136.
- Sleptsova, A.V. 2018. Odontologicheskaya kharakteristika nositeley sargatskoy kul'tury Pritobol'ya. [Odontological characteristics of the carriers of the Sargat culture of the Tobol]. *Piles of bones: Paleoantropologiya, bioarkheologiya, paleogenetika: Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiyem, posvyashchennoy 90-letiyu I.I. Gokhmana. 8-13 oktyabrya 2018 g. St. Petersburg. St. Petersburg*. 147–152.
- Stavitskiy, V.V. 2005. Bronzovyy vek Posur'ya i Primokshan'ya. [The Bronze Age of Posuria and Primokshan]. Penza: Penza pedagogical university V.G. Belinskiy publishing house

- Stavitskiy, V.V. 2009. Osnovnyye kontseptsii etnogeneza drevney mordvy (Istoriograficheskiy obzor). [The basic concepts of ethnogenesis of the ancient Mordovians (Historiographical review)]. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk*. 11 (6): 261–266
- Suvorova, N.A. 2008. Odontologicheskaya kharakteristika rannikh kochevnikov Yuzhnogo Priural'ya po materialam mogil'nika Pokrovka-10 (Predvaritel'noye soobshcheniye). [Odontological characteristics of the early nomads of the South Urals based on the materials of the Pokrovka-10 burial ground (Preliminary report)]. Malashev V.Yu., and Yablonskiy L.T. *Stepnoye naseleniye Yuzhnogo Priural'ya v pozdnesarmatskoye vremya*. [Steppe population of the South Urals in the late Sarmatian time]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN. 87–95.
- Kharlamova, N.V. 2010. Antropologicheski sostav srednevekovogo naseleniya Srednego Povolzh'ya po dannym odontologii [Anthropologically the composition of the medieval population of the Middle Volga according to odontology]. PhD diss. abstract, Moscow state university.
- Kharlamova, N.V. 2010a. Srednevekovoye naseleniye Povolzh'ya po dannym odontologii. [The medieval population of the Volga region according to odontology]. *Etnograficheskoye obozreniye*. Moscow. 5: 79–88.

Ikonnikov, Denis S., Kalmina, Olga A., Kalmin, Oleg V.

An Odontological Study of the Mordvins of the I millennium A.D.

The genesis of the ancient Mordvins is a debatable topic. Two main hypotheses suggest either migration or autochthonous development. There is a lot of dispute about the component which played the primary role in the formation of the Mordvins. Different scholars associate the Mordvins with Gorodets and P'yanobor archaeological cultures. Sarmatian and West Siberian (Sargatian) components could also have participated in its genesis. The authors of the article study odontological traits of the Mordvins of the 1st millennium A.D. Our objective is to determine origins of this ethnic group. The odontological materials of the Alfer'evsky, Golitsynsky, Razhkinsky, Selixa-Trofimovsky, Seliksensky and Tezikovsky burial grounds were combined into a single odontological sample (106 specimens). According to odontological traits, Mordvins of the 1st millennium A.D. belong to Caucasoid forms. East admixture was found to be insignificant. The Mordvins were similar to the modern Central European odontological type, although differ from it by the low frequency of the 2med (II) odontoglyphic variant in the first lower molar. A comparison of the ancient Mordvins with the modern and historical odontological series of Eastern Europe, the Urals and Central Asia revealed that the ancient Mordvins differ from the modern Mordvins by the frequency of western and eastern traits. At the same time, the ancient Mordvins are similar to some modern Tatar groups.

The ancient Mordvins, according to the mean taxonomic distance (MTD), are similar to the Russian population of Penza in the 17th–18th centuries. When compared to odontological series of the Bronze and Early Iron Ages and the Middle Ages, the ancient Mordvins are closest to the Balanian culture of the Bronze Age. At the same time, the Mordvins of the I millennium A.D. are quite close to some early Sarmatian samples and the P'ianobor group of the Kamyshly-Tamak burial ground, but are significantly different from the Late Sarmatians and from samples from Volga Bulgaria.

Key words: *odontology, western and eastern odontological traits, ancient Mordvins, ethnogenesis, migration hypothesis*

© Д.Ю. Ходакова, В.М. Бросалов,
О.А.Калмина, Д.С. Иконников

ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ АНАТОМИЧЕСКИХ ВАРИАНТОВ ВЕТВЛЕНИЙ ДИПЛОИЧЕСКИХ КАНАЛОВ СВОДА ЧЕРЕПА

В ходе исследования был апробирован метод визуализации диплоических каналов. С этой целью было осуществлено построение 3D-изображений четырёх черепов (место хранения – кафедра «Анатомия человека» Медицинского института Пензенского государственного университета), полученных методом компьютерной томографии. Визуализация осуществлялась с помощью программного обеспечения RadiAnt, сделавшего возможным определить форму внутренних полостей в слое диплоэ, в том числе ход диплоических каналов. Исследование показало большую вариативность и индивидуальность ветвления диплоических каналов у каждого черепа. Кроме того, по ходу срезов КТ-изображений каналов вен заметна неоднородность их ветвления. Предложенный исследовательский метод особенно эффективен при определении положения анастомозов в лобном, височном и затылочном каналах. На всех КТ-снимках заметны притоки продольного диплоического канала, распространяющиеся в передние отделы теменной области. В целом, использование предложенного метода визуализации хода диплоических каналов представляется перспективным.

Ключевые слова: диплоические каналы, варианты ветвления, изменчивость, компьютерная томография, методы исследования, визуализация, программное обеспечение RadiAnt

Ходакова Дарья Юрьевна – студент лечебного факультета Медицинского института Пензенского государственного университета (Пенза, Красная ул., 40(1)). Эл.почта: daria_orfa@mail.ru. **Hodakova, Darya Y.** – Department of human Anatomy at the Medical Institute, Penza state University (Penza, Krasnaya ul., 40(1)). E-mail: daria_orfa@mail.ru

Бросалов Владимир Михайлович – ассистент кафедры «Физиология человека» Медицинского института Пензенского государственного университета, аспирант. (Пенза, Красная ул., 40(1)). Эл. почта: vbrosalov@mail.ru. **Broselow, Vladimir M.** – Department of human Anatomy at the Medical Institute, Penza state University (Penza, Krasnaya ul., 40(1)). E-mail: vbrosalov@mail.ru

Калмина Ольга Анатольевна – кандидат медицинских наук, доцент кафедры «Анатомии человека» Медицинского института Пензенского государственного университета. (Пенза, Красная ул., 40(1)). Эл. почта: okalmina@gmail.com. **Kalmina, Olga A** – Department of human Anatomy at the Medical Institute, Penza state University (Penza, Krasnaya ul., 40(1)). E-mail: okalmina@gmail.com

Иконников Дмитрий Сергеевич – к.и.н., заведующий антропологической лабораторией кафедры «Анатомия человека» Медицинского института Пензенского государственного университета, (Пенза, Красная ул., 40(1)). Эл. почта: ikonnikof-ds@mail.ru. **Ikonnikof, Dmitriy S.** – Department of human Anatomy at the Medical Institute, Penza state University (Penza, Krasnaya ul., 40(1)). E-mail: ikonnikof-ds@mail.ru

Одной из главнейших задач, стоящих перед физической антропологией, является поиск новых вариативных признаков, имеющих наследственную природу. Появление новых технологий открывает широкие перспективы для этого. Для исследования становятся доступны признаки, которые были скрыты от нас. К таким признакам можно отнести варианты ветвления кровеносных сосудов, скрытых в толще кости. Природа многообразия этих вариантов до настоящего времени исследована не до конца.

На данном этапе исследование вариантов ветвления кровеносных сосудов сталкивается с проблемой их визуализации. Для современной компьютерной томографии доступно обнаружение полостей, находящихся внутри кости. Но само наличие полостей ещё не говорит о существовании канала кровеносного сосуда и не позволяет визуализировать его ход. Решение этой проблемы требует большой работы по поиску и разработке программ для компьютерного моделирования, наиболее соответствующих исследовательским целям и задачам.

В ходе исследования экспериментальным методом были изучены варианты ветвления диплоических каналов, которые уже давно привлекают внимание исследователей. Диплоические каналы берут начало в губчатом веществе костей мозгового отдела черепа (диплоэ) и представляют собой бесклапанные, тонкостенные и сравнительно широкие кровеносные сосуды, которые соединяются между собой и направляются преимущественно в сторону основания черепа. Часть диплоических каналов, пройдя через отверстия во внутренней пластинке костей черепа, впадает в синусы твердой мозговой оболочки, а другие через эмиссарные вены соединяются с венами наружного покрова головы. Таким образом, диплоические каналы, вены наружного покрова головы и синусы твердой мозговой оболочки соединяются между собой.

Различают наиболее крупные **лобные диплоические вены**, залегающие в толще чешуи лобной кости (несут венозную кровь в верхний сагиттальный синус и в надглазничную вену), **передние височные диплоические вены** (впадают в клиновидно-теменной синус и глубокую височную вену), **задние височные диплоические вены** (собирают венозную кровь из теменной и височной костей, впадают в поперечный синус и в заднюю ушную вену) и **затылочная диплоическая вена** (впадает в поперечный синус или, через затылочную эмиссарную вену, в затылочную вену).

Впервые на вариативность хода диплоических каналов и сосудов млекопитающих в середине 60-х годов XX века обратил внимание L. Corpini. В настоящее время наиболее полная классификация диплоических каналов человека принадлежит А.И. Зайченко. В этой классификации учтены их локализация, направление и размеры занимаемой территории, длина и диаметр, количество корней и уровень их слияния, форма и характер стенок, распределение и способ анастомозирования, положение истоков и функциональные признаки в связи с формой черепа и структурой костей (Зайченко 1971). В дальнейшем А.А. Зайченко, на основе исследования млекопитающих животных, было доказано, что преимущественные связи диплоических каналов с поперечным синусом обеспечиваются существованием выраженных продольных анастомозов в лобно-теменно-затылочной области (Зайченко 2015).

Целью исследования является апробация метода, позволяющего на основе данных компьютерной томографии определить ход и ветвление диплоических каналов посредством визуализации в 3D проекции с использованием программного пакета RadiAnt. Клинически разработка данной методики будет полезна при рассмотрении многих патологических процессов, которые захватывают кровеносные сосуды черепа на археологи-

ческом материале с целью подтверждения или отрицания визуального диагноза. С точки зрения физической антропологии, любое исследование строения различных полостей (в том числе каналов, по которым проходят кровеносные сосуды), располагающихся внутри кости путём 3D-моделирования, научно перспективно, так как позволяет усовершенствовать методику исследования палеоантропологических материалов. Зачастую единственным способом исследовать особенности того или иного образования является разрушение кости (Абрамова, Пежемский 2018), что крайне нежелательно.

Материал и методы

Материалом для исследования послужили трёхмерные модели четырёх черепов, хранящихся в фондах антропологической лаборатории кафедры «Анатомия человека» Медицинского института Пензенского государственного университета. 3D модели были построены на основе данных компьютерной томографии. Все черепа имеют следы патологических изменений, так как первоначально использование компьютерного томографа осуществлялось с целью их диагностики.

Краткая описательная характеристика исследуемых черепов:

Череп инв. № СпП-1 / № 16 принадлежал женщине в возрасте 25-35 лет. У черепа отсутствует нижняя челюсть, частично разрушен лицевой скелет. В области глабеллы прослеживается звездчатообразный след зажившего повреждения. В области левого теменного бугра наблюдаются участки полосовидного западения наружной компакты. В районе правого теменного бугра наблюдаются следы неглубоких западений наружной компакты. Предположительно, описанные изменения могут быть связаны с перенесённым сифилисом. В районе надсосцевидного гребня наблюдается дефект наружной компакты с проникновением в сосцевидные ячейки. Возможно, следы гнойного мастоидита (Калмина и др. 2018).

Череп инв. № СпП-1 / № 27 принадлежал мужчине в возрасте 25-45 лет. У черепа разрушен лицевой скелет, нет нижней челюсти. В области глабеллы сохранились следы неполной оксификации метопического шва. На черепе наблюдаются следы патологических изменений, вероятнее всего, являющиеся результатом сифилиса: поверхность лобной кости неровная, сглажено-бугристая, в пределах надбровных дуг и глабеллы – со звёздчатыми западениями наружного компактного слоя и сглаженными краями костных дефектов, заживших при жизни. Выраженный сосудистый рисунок сетевидного переплетения нитевидных борозд прослеживается с обеих сторон в области ямок слёзной железы (Калмина и др. 2018).

Череп инв. № СпП-1 / № 28 принадлежал женщине. Определение возраста затруднено. Череп имеет сравнительно хорошую сохранность. Отсутствует нижняя челюсть. Умеренное выступание теменных костей в парасагитальном направлении придают черепу ягодицеобразную форму. На черепе наблюдаются множественные поверхностные повреждения в виде локальных разрушений наружного компактного слоя. Предположительно, следы патологических изменений были связаны с сифилисом (Калмина и др. 2018).

Череп инв. № СпП-1 / № 38 принадлежал женщине в возрасте 20-30 лет. У черепа сохранились лицевой скелет, лобная кость и передняя часть свода и основания. На носовых костях наблюдается участок западения кости глубиной 2 мм. Внутренняя поверхность лобной кости – с участком западения со сглаженными очертаниями,

расположенным в парасагиттальной зоне и со следами возможного лобного гиперостоза. Обнаруженные патологические изменения характерны для проявления сифилитического процесса (Калмина и др. 2018).

Исследование черепов методом компьютерной томографии проходило на базе городской клинической больницы № 6 им. Г.А. Захарьина (г. Пенза). Под действием рентгеновских лучей кольцеобразного контура томографа была получена серия рентгеновских изображений под разными углами. При помощи компьютерных программ осуществлено трехмерное моделирование изображения черепа (Лабзин, Шакало 2012, Марусина, Казначеева 2006).

Полученные КТ-снимки визуализировались в формате 3D с помощью пакета программ RadiAnt DICOM Viewer 4.6.9. Наилучшая визуализация воздухоносных путей и каналов черепа проявляется в режиме airways (дыхательные пути). Выбор программного обеспечения был связан с относительной простотой его использования. Программа подходит для визуализации внутричерепных каналов и синусов, также других анатомических образований, как у живых людей, так и у черепов, полностью очистившихся от мягких тканей (Козлов, Усович 2016). Визуализация КТ-снимков осуществлялась на базе Медицинского института Пензенского государственного университета. Метод компьютерной томографии имеет свои недостатки. В частности, возможность рассмотреть диплоические каналы ограничивается конфигурацией томографа и выбранным программным обеспечением. Кроме того, сложно получить срез толщиной менее 1 мм. Но, в настоящее время, этот метод наиболее адекватен нашим исследовательским задачам.

Результаты и обсуждение

Проследить полный ход ветвления диплоических каналов, визуализированных с помощью программного обеспечения RadiAnt, не всегда легко, так как послойные срезы КТ-снимков не позволяют полностью визуализировать сосудистый рисунок, что связано с тем, что вены тянутся в различных проекциях, теряясь в структуре диплоического канала.

При визуализации КТ-снимков хорошо видны сосудистые анастомозы, которые соединяют разные области мозговой поверхности черепа. Наиболее заметны диплоические каналы анастомозов между задней теменной и передней теменной веной. На большинстве снимков удалось проследить ход лобного и затылочного диплоических каналов.

Губчатое вещество костей свода черепа инв. № СпП-1 / № 38, согласно КТ-визуализации, достаточно бедно диплоическими каналами. Наиболее крупные скопления каналов наблюдаются в затылочной зоне свода черепа (рис. 1). Визуализация проходящих в губчатом веществе вен височной области затруднена частичным разрушением костей свода черепа.

На визуализированных снимках черепа инв. № СпП-1 / № 16 (рис. 2) хорошо прослеживаются диплоические каналы, однако, нельзя с уверенностью сказать, что данные ходы образовались путем залегания вен в губчатом веществе. Возможно, формирование полостей внутри кости спровоцировано патологическим процессом. На срезе (рис. 2 А) прослеживаются затылочные диплоические каналы, сеть которых хорошо развита. Кроме того, заметны анастомозы венозной сети в височной и лобно-теменной области (рис. 2 Б).

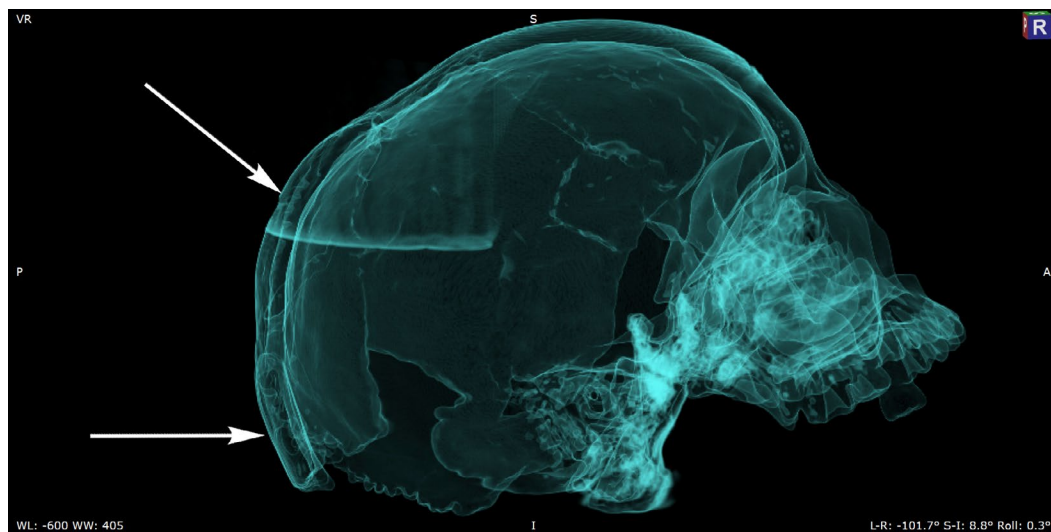


Рис.1. Череп инв. № СпП-1 / № 38

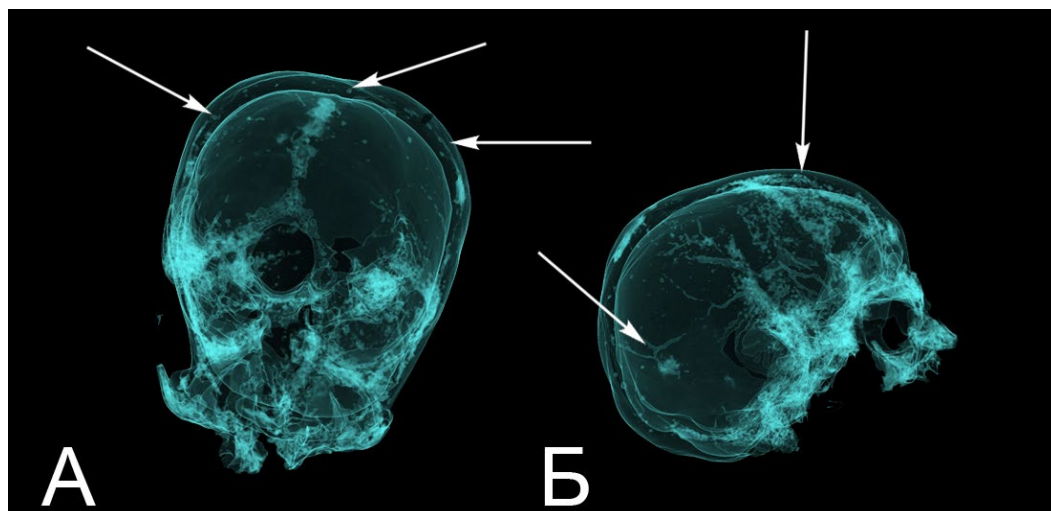


Рис. 2. Череп инв. № СпП-1 / № 16

Визуализация снимков черепа инв. № СпП-1 / № 27 показала наибольшее скопление диплоических каналов в височно-теменной и затылочной областях (рис. 3). Послойное снятие срезов улучшает визуализацию не только диплоических каналов, но и синусов, залегающих на внутренней стороне мозгового отдела черепа. Таким образом, в поле зрения оказываются и другие структуры, схожие со структурой диплоического канала.

В губчатом веществе костей свода черепа инв. № СпП-1 / № 28 прослеживаются диплоические каналы (рис. 4). У данного черепа наибольшее скопление диплоических каналов находится преимущественно в лобной области. Примечательно, что в затылочной области черепа диплоические каналы не прослеживаются в то время, как у других индивидуумов наибольшее развитие каналов отмечалось именно в теменно-височной области.

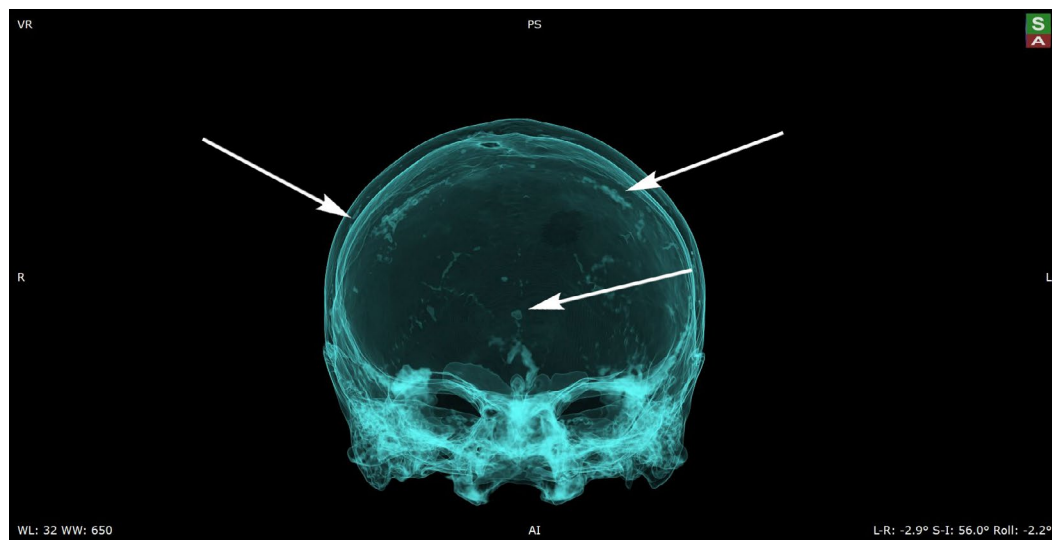


Рис. 3. Череп инв. № СпП-1 / № 27

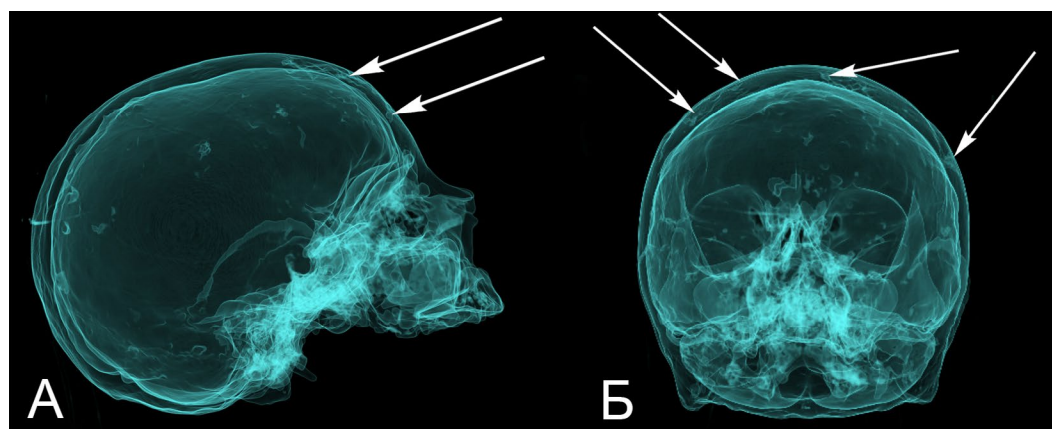


Рис. 4. Череп инв. № СпП-1 / № 28

Визуализация КТ-снимков и их послойное изучение позволили удостовериться в анатомической вариации ветвления центральных диплоических каналов и их анастомозов. На основании результатов исследования можно предположить, что неоднородность ветвления каналов диплоэ в основном зависит от формирования костей черепа в процессе онтогенеза.

Заключение

Ранее предпринимались попытки исследовать каналы мозгового отдела черепа путем инвазивного вмешательства, которое разрушало кость (Коновалёнок, Бойцов 2017, Абрамова, Пежемский 2018). Мы ставили перед собой задачу найти способ исследования, который позволил бы избежать этого. Таким способом может стать визуализация КТ-снимков при помощи специальной компьютерной программы. Использование данной методики позволяет сохранить антропологические материалы. В ходе исследования были оценены достоинства и недостатки программного обеспечения RadiAnt.

Данная программа позволяет выявить положение наиболее крупных сосудистых анастомозов, но детализация сосудистого рисунка в диплоз затруднена. Но, не смотря на этот недостаток, можно сделать определённые морфологические наблюдения.

Использование компьютерной томографии открывает широкие перспективы перед физической антропологией, так как даёт возможность изучать морфологические признаки, которые раньше были труднодоступны для исследования. Так как программное обеспечение RadiAnt позволяет зафиксировать ряд особенностей ветвления диплоических каналов, и уже существует классификация вариантов данного признака, то уже сейчас может быть осуществлена работа по изучению географического распределения этих вариантов. Это направление представляет большой научный интерес с точки зрения изучения корреляции вариантов ветвления диплоических каналов с другими анатомическими признаками.

Научная литература

- Абрамова А.Н., Пежемский Д.В. Особенности индивидуальной изменчивости foramen mastoideum (в связи с методикой фиксации дискретно-варьирующего признака) // *Piles of bones: палеоантропология, биоархеология, палеогенетика: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 90-летию И.И. Гохмана*, СПб, 2018. С. 22 – 31.
- Зайченко А.И. Каналы диплоических вен и классификационные критерии их изучения // *Материалы научной конференции, посвященной столетию со дня рождения В.Н. Тонкова*, Л.: Изд-во ВМА, 1971. С. 150.
- Зайченко А.А. Сравнительное топографическое исследование каналов боковой линии и диплоических каналов // *Научная интернет-конференция «Современные аспекты макро- и микроморфологии»*, 2015. Т. 5. № 7. С. 1026 – 1029.
- Калмина О.А., Калмин О.В., Иконников Д.С. Следы патологических изменений на черепках населения Пензы XVII–XVIII вв. *Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Медицинские науки*, 2018. № 2 (46). С. 60–71.
- Козлов Е.В., Усович А.К. Размерные характеристики зрительных нервов, перекреста и трактов человека при МРТ-визуализации // *Материалы XVI-й международной конференции студентов и молодых ученых I Форума молодежных научных обществ*, Витебск, 2016. С. 62–63.
- Коновалёнок Н.А., Бойцов Л.Н. Анатомия диплоических вен человека: Особенности строения, перспективы исследования // *Научное сообщество студентов: Междисциплинарные исследования: Сборник статей по материалам XXIX Международной студенческой научно-практической конференции*, Новосибирск, 2017. № 18(29). С. 20 – 22
- Лабзин В.И., Шакало Ю.А. Лучевая анатомия. Учебно-методическое пособие, Благовещенск, 2012.
- Марусина М.Я., Казначеева А.О. Современные виды томографии. Учебное пособие, СПб: СПбГУ ИТМО, 2006.

References

- Abramova, A.N., D.V. Pezhemskiy. 2018. Osobennosti individual'noy izmenchivosti foramen mastoideum (v svyazi s metodikoy fiksatsii diskretno-var'iruyushchego priznaka) [Features of individual variability of foramen mastoideum (in connection with the method of fixing a discrete-varying trait)]. In *Piles of bones: paleoantropologiya, bioarkheologiya, paleogenetika: Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiyem, posvyashchennoy 90-letiyu I.I. Gokhmana*. St. Peterburg: 22–31.
- Kalmina, O.A., O.V. Kalmin, D.S. Ikonnikov. 2018. Sledy patologicheskikh izmeneniy na cherepakh naseleniya Penzy XVII–XVIII vv. [Traces of pathological changes on the turtles of the pop-

- ulation of Penza XVII–XVIII centuries]. *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Povolzhskiy region. Meditsinskiye nauki*. 2 (46): 60–71.
- Kozlov, Ye.V., A.K. Usovich. 2016. Razmernyye kharakteristiki zritel'nykh nervov, perekresta i traktov cheloveka pri MRT-vizualizatsii [Dimensional characteristics of the optic nerves, the intersection of human I Tracks with MRI imaging]. In *Materialy XVI-y mezhdunarodnoy konferentsii studentov i molodykh uchenykh i I Foruma molodezhnykh nauchnykh obshchestv*, Vitebsk: 62–63.
- Konovalonok, N.A., L.N. Boytsov. 2017. Anatomiya diploicheskikh ven cheloveka: Osobennosti stroeniya, perspektivy issledovaniya [Anatomy of the Diplomatic Human Veins: Features of the Structure, Perspectives of Research]. In *Nauchnoye soobshchestvo studentov: Mezhdistsiplinarnyye issledovaniya: Sbornik statey po materialam XXIX Mezhdunarodnoy studentcheskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii*. 18(29):20–22.
- Labzin, V.I., Yu.A. Shakalo. 2012. *Luchevaya anatomiya. Uchebno-metodicheskoy eposobiye* [Radiation anatomy. Teaching manual]. Blagoveshchensk.
- Marusina, M.Ya., A.O. Kaznacheyeva. 2006. *Sovremennyye vidy tomografii. Uchebnoye posobiye* [Modern types of tomography. Tutorial]. SPb: SPbGU ITMO.
- Zaychenko, A.I. 1971. Kanaly diploicheskikh ven i klassifikatsionnyye kriterii ikh izucheniya [Channels of diploe veins and classification criteria for studying them]. In *Materialy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy stoletiyu so dnya rozhdeniya V.N. Tonkova*, 150. Leningrad: Izdatel'stvo VMA.
- Zaychenko, A.A. 2015. Sravnitel'noye topograficheskoye issledovaniye kanalov bokovoy linii i diploicheskikh kanalov [Comparative topographic study of the lateral line canals and diploic channels]. In *Nauchnaya internet-konferentsiya «Sovremennyye aspekty makro- i mikromorfologii»*. 5(7):1026–1029.

Hodakova, Darya Y., Broselow, Vladimir M., Kalmina, Olga A., and Ikonnikof, Dmitriy S.

Pilot Research on Anatomical Variants of Branches of Diploic Channels of the Cranial Vault

The research tested a method of visualization of diploic channels. The 3D meshes were built based on the CT scans of four skulls. The materials used in this study are stored at the Department of Human Anatomy of the Medical Institute of the Penza State University. The RadiAnt software was used for visualization, which allowed to reconstruct the shape of internal cavities in the diploe layer, including the pattern of the diploic channels. The research revealed the great variability of branching of the diploic channels in every skull. In addition, branching of the diploic channels is found to be very heterogeneous as seen along the CT slices. The proposed research method proved effective to determine the position of anastomoses in the frontal, temporal and occipital channels. Branches of the longitudinal emissaries extending to the anterior sections of the parietal region channel are visible on all CT images. In general, the use of the proposed method of visualization of diploic channels is thought to be prospective.

Key words: *diploic channels, variants of the ramification, variability, computed tomography, research methods, visualization, RadiAnt software*

КОЧЕВНИКИ АНТИЧНОГО СОГДА*

Представлены результаты краниометрического изучения серий из курганов античного Согда, датирующихся VII–VI вв. до н.э. – IV–V вв. Анализ распределения этих признаков и лобно-затылочной деформации в курганных сериях Западного, Центрального и Южного Согда позволил выявить близость их морфологического и расового облика. Все курганные серии Согда значительно отличаются по морфологическому облику от европеоидного античного городского населения, за исключением принадлежащих скотоводам горных и предгорных районов Самаркандского. Им определена принадлежность кочевых популяций античного Согда к степным кочевникам и скотоводам северных среднеазиатских областей, племенам Казахстана и смежных территорий Евразии. На большом краниологическом материале выявлены основные пути передвижения кочевников и основные векторы этих миграций в центральные и южные историко-культурные области Средней Азии. Подробно рассмотрен один из основных путей культурной и генетической ретрансляции, проходивший через античный Согд, занимавший центральное положение в Среднеазиатском междуречье.

Ключевые слова: Средняя Азия, Согд, историко-культурная область, античность, краниология, антропологический тип, кочевые племена, миграция, лобно-затылочная деформация, главные компоненты

Введение

Согд (Согдиана) как область, расположенная в центре среднеазиатского региона, впервые упоминается в исторических источниках середины первого тысячелетия до нашей эры. Границей Согда на юге была Амударья, а на севере – верхнее течение Сырдарьи. Это страна развитого земледелия, основанного на искусственном орошении, с высоким уровнем ремесленного производства. В районах, граничащих с горами и песками, обитали скотоводческие племена как кочевые, так и перешедшие к оседлости. Городские и сельские поселения располагались в основном по долинам рек Заравшан и Кашкадарья. Связи земледельческих и кочевых культур начали складываться ещё в эпоху неолита и бронзы, а в античности они стали более активными.

Ходжайов Тельман Касимович – д.и.н., главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32-а). Эл. почта: telmkas@yandex.ru.
Khodzhayov Telman K. – Institute of Ethnology and Anthropology, RAS (Moscow, Leninsky Pr. 32-a). E-mail: telmkas@yandex.ru

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

Курганные захоронения в Средней Азии, как и на всей территории Евразии, обычно располагались на границе степей и оазисов, за пределами древних городов и поселений, занятых оседлыми популяциями, в том числе и земледельцами. В основном они оставлены скотоводческими популяциями как кочевыми, так и перешедшими к оседлости. Кочевые степные племена занимали северные и северо-восточные области Средней Азии, а земледельческие – центральные и южные. Поскольку в античности они тесно контактировали друг с другом и находились в постоянных экономических, исторических и этнических взаимоотношениях, границы между ними было подвижными. Очевидно, что материальный, духовный и этнический облик населения сформировался в результате интеграции земледельческих и кочевническо-скотоводческих культур. Несомненно, что эти связи и продвижение популяций можно отследить и на краниологическом материале.

В антропологическом отношении Согд является одной из сложных по расовому и этническому составу историко-культурной областью. Очень многие этногенетические процессы, происходившие в Средней Азии и смежных евразийских регионах, в той или иной мере затронули Согд. Несмотря на значительное распространение элементов материальной культуры скотоводов Евразии, в основном андроновской, известной по археологическим данным, краниологический материал найден только в небольшом количестве. Носители андроновского типа обнаружены только в единичных случаях.

Исследования курганных захоронений в Средней Азии имеют долгую историю. Однако, планомерные и целенаправленные исследования их начались только в середине пятидесятих годов прошлого столетия. Результаты археологических изысканий ряда курганных могильников опубликованы О.В. Обельченко в разные годы, начиная с шестидесятых (Обельченко 1992). Они включают материалы, полученные из раскопок в Бухарском или Западном Согде (Лявандакский, Куюмазарский, Кызылтепинский, Калкансайский, Хазаринский) и Самаркандском – Центральном (Миранкульский, Агалыксайский, Сазаганский, Акджартепинский).

Результаты анализа типов погребений, устройства могил, а также сопровождающего инвентаря, позволили найти им аналогии и схожесть с многочисленными погребальными сооружениям Евразии - от Южного Урала до Енисея. Хотя в Согде они охватывают большой отрезок времени с IV–III вв. до н.э. вплоть до XIV в., основная часть их датируется археологами хронологическим интервалом с II в. до н.э. по IV–V вв. Краниологический материал оказался небольшим по численности, иногда плохой сохранности.

Позднее коллекция пополнилась черепами из других захоронений античного Сода, как из курганов, так и из погребений, принадлежащих оседлому населению. Они были получены в результате обширных археологических исследований сотрудников Института археологии АН Республики Узбекистан, Узбекистанской искусствоведческой экспедиции, музеев Узбекистана.

Краниологические материалы и их краткая характеристика

Ниже приводится краткая характеристика всех краниологических материалов из многочисленных курганных захоронений и городских некрополей античного периода, объединенных по географическому принципу (Западный, Центральный и

Южный Согд). Черепа были изучены В.Я. Зезенковой (Зезенкова 1968), В.В. Гинзбургом (Гинзбург 1972) и автором настоящего сообщения (Ходжайов 1980, 1994, 1996, 2004 а, б).

Западный Согд. Кызылкыр. Череп из женского погребения III–IV вв. до н.э. за стеной древнего здания Кызылкыра. Он – брахикранный центральноазиатского типа (Зезенкова 1961: 162). Изучение четырех серий, представленных ниже, также были выполнены В.Я. Зезенковой (1968: 161).

Лявандак. Могильник II–I вв. до н.э. с подбойными и катакомбными захоронениями, расположенными недалеко от станции Куюмазар, оставлен скотоводческим населением. Расовый тип определен как европеоидный.

Кызылтапа. Погребения катакомбного типа из могильника первых веков, расположенного в низовьях Зарафшана (Бухарская область). Материал плохой сохранности, за исключением одного женского черепа. Отдельные черепа определены как европеоидные восточносредиземноморского типа с наличием монголоидной примеси. Большая часть их отнесена исследователем к палеопопуляции мезокранных европеоидов.

Хазара. Курганы I–III вв. расположены возле селения Хазара Бухарской области. Мужские черепа европеоидные, обладающие чертами расы Среднеазиатского междуречья, так и смешанного – долихо-мезокранный с монголоидной примесью.

Шурауль. Погребения из курганный группы III–IV вв. н.э. в Кенимехском оазисе. Черепа по расовому типу определены как смешанные европеоидно-монголоидные. Они близки по степени монголоидности к синхронным сериям из Чача и Таласской долины (Ходжайов 1980: 36).

Шадыбек. Курганный группа из погребений ямного типа VI–V вв. до н.э. расположена недалеко от г. Навои. По морфологическому составу черепа принадлежали представителям двух вариантов: восточно-средиземноморской расы и расы Среднеазиатского междуречья, у второго обнаруживаются явно выраженные монголоидные особенности (Ходжайов 1980: 21).

Джузкудук (VI–V вв. до н.э.). Кулькудук (III–II вв. до н.э.). Курганные погребения в Центральных Кызылкумах недалеко от Учкудука. В антропологическом отношении черепа из двух этих могильников оказались смешанного происхождения. Отдельные из них несут следы прижизненной лобно-затылочной информации. В серии представлены как европеоидные, так и смешанные европеоидно-монголоидные черепа. Среди европеоидных выделяются грацильные формы, близкие к черепам представителей средиземноморцев. Также среди них есть в значительной степени матуризованные, более всего схожие с черепами представителей расы Среднеазиатского междуречья. Черепа из Центральных Кызылкумов очень близки к синхронному населению западной части Древнеухарского оазиса и к сакскому населению Юговосточного Приаралья (Ходжайов 1994: 67).

Калкансай. Серии, полученные из калкансайских курганных могильников, также расположенных в Центральных Кызылкумах, датируются VII–V вв. и V–III вв. до н.э. К ним относятся, во-первых, курганные захоронения VII–VI вв. до н.э., располагавшиеся по древнему руслу Канмеха с четырьмя типами захоронений ямный: катакомбный, в сосудах и кремированный. Черепа с деформацией в ней отсутствовали (Ходжайов, 1980: 32–35. табл. 4–5.) Антропологический тип определен как смешанный европеоидно-монголоидный.

Калкансай. Группа курганов V–III вв. до н.э. на левом берегу Калкансая. Материалы, полученные О.В. Обельченко, разрозненные и малочисленные. Черепа мезокранные, лицо средней ширины, орбиты средние, с выраженной профилировкой лица в нижней и верхней частях. Позднее экспедицией Института археологии АН Узбекистана были вскрыты там же 15 курганов, датирующихся также V–III вв. до н.э. Сохранность материалов плохая. Материалы изучены автором данной работы. Серия определена им. как смешанного европеоидно-монголоидного типа (Ходжайов 1980: 25).

Калкансай (курган 33). Захоронения находились в колодце IV–V вв. с частично сохранившейся кирпичной кладкой. Его следует отметить отдельно не только потому, что они более поздние, но и потому, что данные останки были подвергнуты трупосожжению. Автором получена многочисленная серия, состоявшая из обгоревших черепов и фрагментов длинных костей, принадлежащих 73 индивидам. В серии было обнаружено большое число черепов с кольцевой деформацией. Деформированные черепа составили примерно одну треть мужских и половину женских черепов. В целом расовый тип палеопопуляции, европеоидный – восточносредиземноморского типа. Отмечена очень незначительная примесь монголоидных элементов. Черепа отличаются от краниологических серий Древнебухарского оазиса второй половины первого тыс. до н.э. Они более близки к черепам из Ургута и черепам бронзы и античности из южных регионов Средней Азии (Ходжайов 1980: 36).

Учтут, неолитические шахты. Рядом с ними обнаружены два черепа более позднего сакского времени – VI–V вв. (III) до н.э. Они европеоидные, в целом морфологически близкие к черепам из Древнебухарского оазиса. (Ходжайов 1980: 21). Мезокранные, с выше средне развитыми носовыми костями и надпереносьем, со средними высотными и широтными размерами лица, средними орбитами, с выраженной горизонтальной профилировкой лица.

Центральный Согд. *Афрасиаб* (погребение V в. до н.э.). Мужской череп европеоидный без монголоидной примеси, скорее всего восточносредиземноморского типа. Данный тип был широко распространен и преобладал среди согдийского земледельческого населения более раннего периода – эпохи бронзы (Муминабад, Чака и Заманбаба (там же: 33). Также он тяготеет к синхронному населению южных областей (Бактрии) и Северо-Восточного Хорасана.

Афрасиаб. Три черепа различной сохранности III–II вв. н.э. из печи для обжига керамики за стеной городища. Они крупные с лобно-затылочной деформацией, а по морфологическим признакам близки к черепам сакского населения северных степных областей Средней Азии и Казахстана (Ходжайов 2004: 197).

Саратепи. Четыре черепа IV–III вв. до н.э., найденные на окраине Самарканда, долихокранные, со средними размерами лицевого скелета. Характеризуются чертами переходными от средиземноморской к расе Среднеазиатского междуречья (там же).

Саурсай (Пенджикент, окрестности). Захоронения в наусах последних веков до н. э. Антропологический тип черепов определен как мезокранный и брахикранный европеоидный относящийся к расе Среднеазиатского междуречья (Гинзбург 1972: 153). Морфологически они близки к раннесредневековому населению Пенджикента, что позволило исследователю сделать предположение об однородности населения этого города и его округа. Этого же мнения он придерживается при определении морфологической принадлежности черепов, полученных из погребальных памятников Миндана, Мушхона, Засун.

Ургут. Черепа, погребенные в хумах из захоронений II–IV вв., европеоидные – брахикранные с умеренными размерами лицевого скелета (Ходжайов 1980:35). Однако, несмотря на отмеченную брахикранию, они могут быть отнесены к смешанным формам восточносредиземноморского типа. Аналогичный расовый тип был широко распространен в Зарафшанской долине в более ранние периоды.

Суджина. В грунтовом могильнике первых веков н.э. были захоронены представители оседлого населения. Расовый тип захороненных определен как европеоидный (Кияткина 1976).

Мушхона. Черепа из курганного могильника середины I тыс. н.э., принадлежащие кочевому населению, в основном брахикранные европеоидные. Они характеризуются типом расы Среднеазиатского междуречья. Черепа из двух следующих могильников также изучались Гинзбургом (1972: 224).

Зосун. Черепа курганного могильника, раскопанного также в окрестностях Пенджикента, датируются серединой I тыс.н.э. Они определены как европеоидные, характеризующиеся чертами варианта расы Среднеазиатского междуречья.

Миндана. Черепа из могильника, относящегося к первым векам н. э., оставлены кочевым населением предгорий. Определены как европеоидно-монголоидные брахикранные и оставлены, по мнению В.В. Гинзбурга, потомками ранних усуней. Они аналогичны черепам из синхронных памятников кочевого и оседлого населения с этой территории.

Орлат. Курганные захоронения II в. до н.э. – I в. н.э. в Иштиханском районе Самаркандской области. Черепа европеоидные, в основном брахикранные со средними высотными и широтными размерами лица, со средней горизонтальной его профилировкой, выраженным в плоскости лицом, выступающим носом (Ходжайов 2004а:197).

Сирлибайтена. Курганные захоронения III до н.э. – II вв. н.э. в Кошрабадском районе Самаркандской области. Черепа крупные европеоидные с наличием монголоидной примеси, со следами кольцевой деформации. Они близки с одной стороны, к черепам из Приаралья, а с другой – к материалам из курганных захоронений Южного Согда (там же).

Южный Согд. *Еркургана* (дахмы III в. до н.э. – I в.н.э.) недалеко от г. Карши Кашкадарьинской области. Захоронение оказалось вторичным и проведенным после очищения костей от мягких тканей. Мужской череп III–II вв. до н.э. из дахмы, уложенной в сосуд ахеменидского времени, европеоидный с монголоидной примесью и следами лобно-затылочной деформации. Он имеет аналогии в курганных захоронениях, оставленных скотоводческими племенами Южного Таджикистана и Туркменистана (Ходжайов 2004б: 87).

Результаты и их обсуждение

Задачей исследования было рассмотрение всех изученных античных краниологических серий на новом уровне анализа с использованием методов многомерной статистики, распределенных по отдельным регионам Согда: из могильников Бухарского (Западного), Самаркандского (Центрального) и Кашкадарьинского (Южного) Согда. Таким образом, материал из античного Согда представлен десятью сериями, из которых 1-2 – Мианкальский; 3 – Южный, 4-6 – Центральный, 7-10 – Западный.

Программа исследования включает такие краниометрические признаки: продольный (1), поперечный (8) и скуловой (45) диаметры, высоту черепа (17), верхнюю высоту лица (48), назомаллярный (77) и зигомаксиллярный (<ZM) углы, угол выступления носа (75/1). Метрические данные серий представлены в табл. 1.

Таблица 1

Краниологические серии из античного Согда

Серии	1	8	17	48	45	77	<ZM	75(1)
Орлат	179,0	150,0	139,0	74,0	141,00	142,0	134,0	30,0
Сырлыбайтепа	191,0	141,0	136,0	69,0	131,00	140,4	130,0	29,0
Еркурган	187,9	149,0	135,0	76,0	140,5	137,5	126,0	30,0
Афрасиаб	164,0	149,0	146,0	70,0	134,0	137,0	124,0	39,0
Пенджикент, окрестности	184,5	142,2	136,0	70,8	128,5	139,0	133,0	30,3
Ургут	164,0	139,0	126,0	68,0	122,0	146,0	123,0	30,0
Шадыбек	194,0	140,0	136,0	72,5	129,0	153,0	124,5	29,5
Джужкудук (Кызылкумы)	183,5	144,3	135,0	72,8	133,8	145,8	131,5	29,8
Калкансай	190,0	141,0	137,0	66,0	130,0	135,0	127,0	29,0
Калкансай, курган 33	176,1	138,8	137,2	73,2	131,5	139,6	124,5	30,2

Результаты компонентного анализа согдийских античных серий представлены на рис. 1, а нумерация их – в табл. 1.

Черепы из курганных захоронений Шадыбека, Джужкудука, Калкансая (в том числе и кургана 33) Бухарского Согда, оказались близкими между собой, они располагаются в координационном поле в одном массиве с черепами из кургана Сирлибай и серией из сельской округи Пенджикента (Самаркандского Согда). Эти серии удалены на значительное расстояние от серий, оставленных городским населением Афрасиаба и Ургута.

Курганные серии Самаркандского Согда (Мианкаль), занимают на графике разную позицию. При одинаковых характеристиках лицевого скелета, они различаются по характеристикам черепного скелета. Долихокраничные черепа из Сирлибая находятся в круге античных бухарских серий, оставленных кочевым населением. Брахиокраничные орлатские черепа, с наибольшими величинами этих признаков, оказались очень близкими только к еркурганским (Кашкадарья). Обе серии, обладающие более профилированным лицом в горизонтальной плоскости и большим углом выступления носа, находятся на большом расстоянии от городских (афрасиабских и ургутских), но близки к серии из сельских поселений (окрестности Пенджикента), особенно сирлибайской.

Надо отметить, что серии, принадлежащие европеоидному оседлому населению Самаркандского Согда, также находятся в поле главных компонент на большом расстоянии друг от друга. Черепы из Афрасиаба все-таки отличаются от черепов из Ургута в основном по степени уплощенности лицевого скелета и углом выступаниям

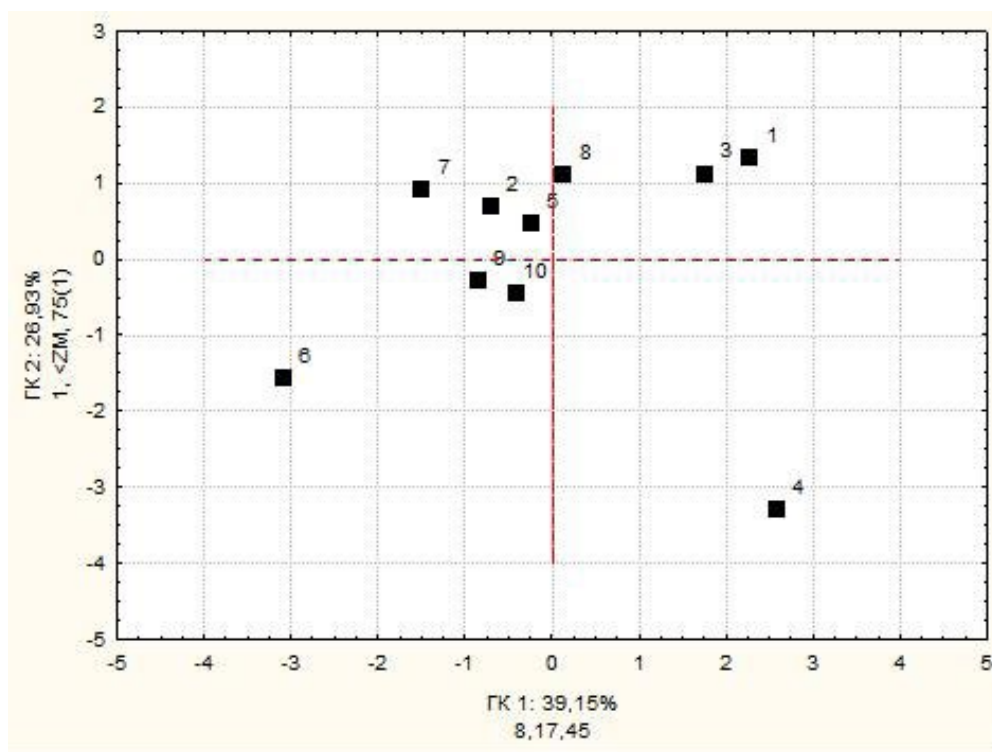


Рис. 1 Расположение серий античного Согда в поле ГК I-II.

носа. Античные серии из сельских поселений и предгорной зоны Пенджикента и Ургута оказались ближе к сериям из Бухарского Согда, чем городские.

Основная масса черепов из курганов древнего Согда характеризуется крупными размерами – гиперморфностью. Для них присущи широкое лицо с несколько ослабленной горизонтальной профилировкой лица, а также средне- или выше среднего выступающий нос. Сравнение их с черепами из синхронных серий степей Евразии показывает, что они наиболее близки к черепам ранних кочевников из северных областей самой Средней Азии, Казахстана и смежных регионов Евразии.

В то же время у небольшого числа черепов из согдийских курганов проявляется иной гипоморфный комплекс признаков, а именно: долихо-мезокrania, с узким и высоким лицом, резко выступающим носом. Такой комплекс признаков был характерен для представителей восточносредиземноморской расы, широко распространенной среди населения Передней Азии, южных и центральных областей Средней Азии и Северо-Западной Индии в более ранние периоды. Они представлены краниологическими коллекциями эпохи бронзы из могильников Заманбаба, Муминабад и Чака, эпохи раннего неолита из Сазагана. Следовательно, в курганах были захоронены также представители палеопопуляций, относившиеся к местному земледельческому населению.

Гиперморфные черепа из курганов Сода, вероятно, принадлежали пришлым кочевым племенам из северных степей. Они составляют, как было отмечено выше, основную часть курганных согдийских античных серий. Для определения первоначального конкретного ареала кочевания племен и возможных путей их миграции было проведено картографирование памятников, в которых были обнаружены чере-

па с лобно-затылочной деформацией (Ходжайов 2000:148; 2004:11; 2006:18). Надо отметить, что другие типы деформации и их ареалы в данной работе не обсуждаются.

В античном Согде наиболее ранние случаи присутствия лобно-затылочной деформации выявлены среди черепов из курганных захоронений III–II вв. до н.э. Джужкудук, Кулькудук, Кокпатас (Западного), а также Орлат, Сырлибай, Каттакурган (Самаркандского) и Еркурган (Кашкадарьинского) Согда, позднее – и в южных курганах таких историко-культурных областей как Западный Туркменистан и Таджикистан (Поздний Тулхар) и Северная Бактрия.

Имея массовый антропологический материал, можно утверждать, что лобно-затылочная деформация была широко распространена не только в Средней Азии, но и на обширной территории Евразии. Она встречается у сакских племен Восточного Приаралья (Бабишмулла, Чирикрат), а также у родственных им племен Красноводского полуострова (курганы Гекдаг II) и Присарыкамышье (Сакарчага I).

Носители признаков лобно-затылочной деформации, вероятно, первоначально были генетически связаны с племенами тазабагьябско-андроновского круга, позднее – с племенами эпохи раннего железа и сакского времени. Скотоводческое население северных областей Средней Азии подверглось влиянию интенсивных миграционных процессов перемещения степных племен Южного Поволжья, Казахстана, Тяньшаня, Алая в Приаралье, Юго-Восточный Прикаспий (Караэлематасай и Патмасай), Узбой. Это связано было со степными племенами не только античности, но и поздней бронзы, а также сарматами и савроматами Поволжья-Приуралья.

Судя по антропологическим данным, массовая миграция северных кочевых и скотоводческих племен в другие историко-культурные области Средней Азии началась гораздо раньше, чем известно по археологическим данным, а именно с VII вв. до н.э., особенно с III в. до н.э. (Ходжайов 2018: 31). Она зафиксирована в юго-западном направлении, в район Красноводского полуострова, а затем в Северную Бактрию (в долины Вахша и Кафирнигана), южном, в оазисы Зарафшана и Кашкадарьи, юго-восточном – Ташкентском оазисе (Тойтепа), восточном – скотоводческие районы Ферганы (Гурмирон) и северо-восточном – среди усуньских племен Тяньшаня (курганы Нура и Кургака (Ходжайов 2016:112).

Рассмотрим подробнее в данной работе интенсивную миграцию лобно-затылочной деформации именно в южном направлении. Вектор ее можно очертить следующим образом: Согд – Западный, Центральные Кызылкумы (курганы Джужкудук, Кулькудук, Кокпатас- Учкудук) – Центральный, среднее течение Зарафшана (курганы Каттакургана, Сырлибай, Орлат) – Южный (Еркурган), Северная Бактрия, Сурхандарья (наусы Дальверзина, Старый Термез, Айртам и др.), Южный Таджикистан (Тепай-Шах, Поздний Тулхар, Аруктау, долины Вахша и Кафирнигана).

Как было отмечено выше, почти все черепа с такой деформацией из курганных захоронений отличаются от черепов, принадлежащих местному населению массивностью и в целом гиперморфностью и относятся к северному варианту расы Среднеазиатского междуречья. Лобно-затылочная деформация полностью исчезает в Согде и Северной Бактрии в поздней античности (II–III вв.), а именно в юечжийский период. Однако она сохраняется до XIV в. в низовьях Амударьи в составе городского населения Хорезма и области Кердер.

Таким образом, полученные нами данные свидетельствуют о том, что в Согде в эпоху античности имели место существенные изменения морфологического об-

лика и, возможно, этнического состава населения. Они отражают общие процессы, происходившие не только в Средней Азии, но и на обширной территории Евразии с середины I тыс. до н.э. В VII–III вв. до н.э. в северной степной части Средней Азии обитает значительное количество кочевых племен как с выраженной монголоидностью, так и европеоидных, северного варианта расы Среднеазиатского междуречья.

Формирование этой расы проходило первоначально в северных районах (в бассейнах Верхней и Средней Сырдарьи, Семиречье), затем в Зарафшанской и Кашкадарьинской, Сурхандарьинской долинах и других южных областях Средней Азии. Изменения в составе населения Согда привели к замещению восточномедиземноморских вариантов северным вариантом расы Среднеазиатского междуречья. В античный период Согд, имевший тесные связи с югом (особенно с Бактрией), переориентировал торгово-экономические и политические связи на связи с северными и северо-восточными областями, что и было причиной изменения этнического состава населения в результате притока новых мигрантов и изменения генетических связей (Ходжайов 2011: 14).

Подобные морфологические комплексы обнаружены нами в сериях из курганных могильников Древнебухарского оазиса (Лявандак, Куюмазар. Кзылтапа, Калкансай, Хазара, Шадыбек, Учтут), в Центральных Кызылкумах (Джужкудук, Кулькудук, Учкудук) и в Самаркандском Согде (Каттакурган, Сирлибай, Орлат). Эти курганы оставлены преимущественно кочевым скотоводческим населением смешанного происхождения и в расовом и этническом плане, связанного, с одной стороны, с более древним андроновским субстратом заманбабинской культуры, а с другой – с сакскими племенами юго-западного Казахстана, Южного Приаралья (Ходжайов 2018а: 79). Это долихокранные и мезокранные европеоиды, несущие в разной степени выраженную монголоидность.

Обнаружены определенные различия между курганными бухарскими и самаркандскими популяциями. Нам представляется, что первые, более монголоидные, морфологически более всего тяготеют к кочевым племенам Тяньшаня, а самаркандские Центрального Согда, менее монголоидные, с лобно-затылочной деформацией – к племенам Приаралья.

Оседлое население Центрального Согда (Суджина, Ургут, Еркурган), как и популяции верховьев Зарафшана (Заурсай, Миндана, Мушхона, Зосун) характеризуются комплексом расы Среднеазиатского междуречья. С другой стороны, верхнезарафшанские – близки также к более позднему раннесредневековому городскому населению Пенджикента.

Кочевники Центрального Согда (Сирлибай, Орлат) близки к кочевникам Западного, особенно из Сирлибая (европеоидные, долихокранные, лицевая часть мезопротопная со средней горизонтальной профилировкой лица и сильно выступающим носом). Орлатская группа, в основном брахикранная с небольшой монголоидной примесью, наличием лобно-затылочной деформации, тяготеет и к Южному Согду (Еркурган). Такая деформация головы могла появиться вместе с северными степными, вероятно при миграции через Западный Согд и Мианкаль (Ходжайов 2018б: 79). Мнение автора о том, что орлатские и сирлибайские курганы могли быть оставлены кангюйцами, пришедшими из бассейна средней Сырдарьи, подтверждается археологическими данными: оружие и другие атрибуты материальной культуры, типы захоронения, присутствие элементов зороастризма.

В кушанскую эпоху оседлое население предгорий Согда (Ургут) и отдельные племена Древнебухарского оазиса, такие как население Калкансая (курган 33) по-прежнему характеризуются чертами восточносредиземноморского типа. Местное скотоводческое население предгорных и горных районов Согда было европеоидным, а по степени наличия монголоидных признаков довольно близким к земледельцам Согда. Более раннее население Древнебухарского оазиса V–III вв. до н.э. было сильно монголизировано и, возможно тесно связано с кочевыми северо-западными племенами Приаралья. В то же время они близки к сакам и усуням Приаралья, Тяньшаня и Семиречья. Возможно, что в западные районы Средней Азии постоянно проникали монголоидные элементы именно через вышеперечисленные области.

Выводы

1. Морфологический облик и этнический состав населения античного Согда претерпевал существенные изменения. Появление в этой историко-культурной области многочисленных кочевых и скотоводческих племен привело к замещению восточносредиземноморских расовых вариантов северным вариантом расы Среднеазиатского междуречья, смешанного с монголоидным.
2. Кочевые племена, оставившие курганные захоронения в Согде, оказались более близкими друг к другу, чем к городскому населению. Племена Западного Согда оказались смешанного типа, европеоидно-монголоидными, а Центрального – более европеоидными. Скотоводы горных и предгорных районов близки по типу к оседлому населению. Отдельные группы Согда сохранили свой восточносредиземноморский облик.
3. Античный Согд находился на перекрестке магистральных путей массовой миграции кочевых племен Южного Поволжья-Приуралья, Присарыкамья, Южного Казахстана, Приаралья, Центральных Кызылкумов, низовьев и бассейна Сырдарьи, Тяньшаня, Семиречья. Материалы из курганных захоронений Согда определяют центральный и южный вектор продвижения античных кочевников.
4. Выявлено несколько путей и время продвижения античных кочевников из северных степных областей Средней Азии в южные. Они оказали большое влияние на политическую, историческую, культурную, этническую и антропологическую ситуацию в этом регионе.

Научная литература

- Гинзбург В.В., Трофимова Т.А. Палеоантропология Средней Азии. Москва: Наука. 1972.
- Зезенкова В.Я. Краниологические материалы могильников Бухарской области // ИМКУ. 1963. Вып. 4. С. 66–72.
- Зезенкова В.Я. Некоторые краниологические данные курганов Калкансая // ИМКУ. 1969. Вып. 8. С. 161–168.
- Обельченко О.В. Культура античного Согда по археологическим данным VII в. до н.э.–VII в. н.э. Москва, 1992.
- Ходжайов Т.К. К палеоантропологии древнего Узбекистана. Ташкент: Фан. 1980.
- Ходжайов Т.К. Скотоводы у стен городов Среднеазиатского междуречья // Города Центральной Азии на Великом шелковом пути. Самарканд: 1994. 67.
- Ходжайов Т.К. Краткие итоги изучения Средней Азии // Этнографическое обозрение. Мо-

сква: изд. РАН. 2000 а №2. С. 148–155.

Ходжайов Т.К. Обычай преднамеренной деформации головы в Средней Азии // Антропологические и этнографические сведения о населении Средней Азии. Серия «Этническая антропология Средней Азии». Москва: Старый сад. 2000 б. С. 22–46.

Ходжайов Т.К. Население Согда по данным краниологии // Расы и народы. Ежегодник. Москва: Наука. 2004 а. Вып. 30. С. 89–215.

Ходжайов Т.К. Новые краниологические материалы эпохи неолита, энеолита и бронзы Среднего и Верхнего Зарафшана // ВА. Альманах. Москва 2004 б. Вып. 11. С. 87–101.

Ходжайов Т.К. География и хронология преднамеренной деформации головы в Средней Азии // OPUS. Междисциплинарные исследования в археологии. М.: Институт археологии РАН. 2006. С. 12–21.

Ходжайов Т.К., Ходжайова Г.К. Этническая и политическая история узбеков. Историческая антропология // Узбеки. Серия «Народы и культуры. М.: Наука. 2011. С. 14–24.

Ходжайов Т.К. Историческая антропология Таджикистана. Москва: 2016.

Ходжайов Т.К., Ходжайова Г.К. Этнографическая область Мианкаль в составе Большого Согда // Вестник археологии, антропологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Тюмень. 2018 а. Вып. 3 (42). С. 79–92.

Ходжайов Т.К., Ходжайова Г.К. К этнической антропологии Центральной (Средней) Азии // История и археология Турана. Самарканд: Фан. 2018 б. №4. С. 19–31.

References

Ginzburg, V.V., T.A. Trofimova. 1972. *Paleoantropologiya Srednei Azii* [Paleoanthropology of Central Asia]. Moscow: Nauka.

Khodzhaiov, T.K. 1980. *K paleoantropologii drevnego Uzbekistana* [On paleoanthropology of the ancient Uzbekistan]. Tashkent: Fan.

Khodzhaiov, T.K. 1994. Skotovody u sten gorodov Sredneaziatskogo mezhdurech'ya [Settlements beside cities of the Central Asia interfluve]. *Cities of Central Asia on the great silk road*. Samarkand: Fan. 67.

Khodzhaiov, T.K. 2000a. Kratkie itogi izucheniya Srednei Azii [Brief results of studying of Central Asia]. *Journal. iea. ras*. Moscow: RAN. 2: 148–155.

Khodzhaiov, T.K. 2000b. Obychai prednamerennoi deformatsii golovy v Srednei Azii. *Antropologicheskie i etnograficheskie svedeniya o naselenii Srednei Azii. Seriya "Etnicheskaya antropologiya Srednei Azii*. [Customs of Deliberate head deformation Middle Asia. Series Ethnic anthropology of Central Asia]. Moscow: Staryi sad. 22–46.

Khodzhaiov, T.K. 2004a. Naselenie Sogda po dannym kranilogii [Population of Sogd according to craniologic data]. *Races and peoples. Annuals*. Moscow: RAN. 30: 189–215.

Khodzhaiov, T.K. 2004b. Novye kranilogicheskie materialy epokhi neolita, eneolita i bronzy Srednego i Verkhnego Zarafshana [New craniologic materials among neolithic, eneolithic and bronze ages of Middle and Upper Zaraphchan]. *Vestnik anthropology. Almanac*. Moscow: iea. ras. 11: 87–101.

Khodzhaiov, T.K. 2006. Geografiya i khronologiya prednamerennoi deformatsii golovy v Srednei Azii Mezhdistsiplinarnye issledovaniya v arkheologii. [Geographical and chronological scope of deliberate head deformation in Middle Asia]. *OPUS. Interdisciplinary research in anthropology*. Moscow: Institut arkheologii RAN. 12–21.

Khodzhaiov, T.K. 2016. *Istoricheskaya antropologiya Tadzhikistana*. [Historical anthropology of Tadjikistan]. Moscow.

Khodzhaiov, T.K., G.K. Khodzhaiova. 2011. Etnicheskaya i politicheskaya istoriya uzbekov. *Istoricheskaya antropologiya*. [Ethnic and political history of Uzbeks. Historical anthropology]. *Uzbeki. Seriya "Narody i kul'tury*. Moscow: Nauka. 14–24.

Khodzhaiov, T.K., G.K. Khodzhaiova. 2018a. Etnograficheskaya oblast' Miankal' v sostave

- Bol'shogo Sogda [Ethnographic region Miankal' in the composition Big Sogd]. *Vestnik arkhologii, antropologii i etnografii Sibirskogo otdeleniya RAN*. Tiumen. 3 (42): 79–92.
- Khodzhaiov, T.K., G.K. Khodzhaiova. 2018b. K etnicheskoi antropologii Tsentral'noi (Srednei) Azii [For thtnical history of Central (Middle) Asia]. *Istoriya i arkhologiya Turana*. Samarkand: Fan. 4: 19–31.
- Obel'chenko, O.V. 1992. *Kul'tura antichnogo Sogda po arkhologicheskim dannym VII v. do n.e. – VII v. n.e.* [Cultural of ancient Sogd on archeological dates from VII century BC to VII century]. Moscow.
- Zezenkova, V.Ya. 1963. *Kraniologicheskie materialy mogil'nikov Bukharskoi oblasti* [Craniological materials of burial grunds of Bukhara region] Tashkent: Fan. IMKU. 4: 64–74.
- Zezenkova, V.Ya. 1969. *Nekotorye kraniologicheskie dannye kurganov Kalkansaia* [Some craniological dates of burial mounds of Kalkanci]. Tashkent: Fan. IMKU. 161–168.

Khodzhayov, Telman K.

The Nomads of Ancient Sogdiana

This article focuses on a study of multiple craniological and osteological materials from Miankal, a part of the Big Sogdia, belonging to ancient, medieval and close to modern populations. Most of data presented in the article are being published for the first time. Genetic and time distances between Miankal groups were analyzed through a set of craniological metric traits and indices. Although all the values are within the ranges typical for Sogdian population, specific morphological complexes were identified for these paleopopulations and genetic relationships between them in different periods were studied. The Miankal populations at all time periods were affected by the changes of appearance similar to those which occurred primarily in the population of the Central (Samarkand) Sogdia. In antiquity it had similarities with the tribes of the Western (Bukhara) Sogdia, and at Late Middle Ages – with the Southern (Kashkadariya) Sogdia. It can be assumed that being a part of the Central Sogd, Miankal was populated by groups from the west and south of Sogdiana, as well as from other historical and cultural regions: Central Kyzylkum, Prisarekamyshe, the lower Syrdarya, and possibly by immigrants from Kangju.

Key words: *Miankal, Sogd, Samarkand, Bukhara; paleolithic, mesolithic, neolithic, the Bronze Age, antiquity, Early Middle Ages, High Middle Ages u Late Middle Ages; paleoanthropology, craniology, osteology, paleodemography; craniometric traits, morphological complexes, race of the Middle Asian (Central Asian) interfluvial Area, Eastern Mediterranean race, Southern Siberian race; archaeological cultures*

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 39+351.855.6

DOI: 10.33876/2311-0546/2020-49-1/98-114

© И.В. Богдашина

**ПОВСЕДНЕВНЫЙ ГАРДЕРОБ СОВЕТСКИХ
НЕСТОЛИЧНЫХ ГОРОЖАНОК В 1950–1960-Е ГГ.
(НА ПРИМЕРЕ ВОЛГОГРАДА)**

В статье рассматриваются пути, способы и механизмы формирования женского гардероба в советском нестоличном городе середины 1950-х – начала 1960-х гг. Одежда и мода, вписанные в контекст советской повседневности, рассмотрены как социокультурное явление, формирующее женские потребности и возможности. Проведенный анализ структуры женского потребления в СССР в исследуемый период показал тесную взаимосвязь повседневной культуры, экономики и политики. Именно трудовые подвиги и активная общественная работа советских женщин ставились идеологами на первый план, при этом стремление удовлетворить запросы женщин модно одеваться выступало как забота партии о народе, о его обеспечении нужными товарами. Скрамность, практичность и простота стиля пропагандировались как каноны моды в социалистической стране, хотя эти параметры не всегда соответствовали запросам советских женщин, мечтавшим не только о производственных достижениях, но и о повседневных житейских радостях. СМИ, и в первую очередь специальные журналы для женщин, формировали облик женщины того времени, являясь трансляторами модных тенденций и одновременно укрепляя идеологически одобренный образ «работающей матери», которая ко всему прочему могла и должна была быть современно одетой. Недоступность многих товаров, особенно модной одежды, с одной стороны, формировала новые женские бытовые потребности, а с другой – учила женщин умению приспосабливаться к нехваткам. В условиях высокого спроса на модные наряды при их дефиците советские горожанки либо, в той или иной степени, обучались восполнению своих запросов за счет развития навыков шитья, либо были вынуждены обращаться к нелегальным способам приобретения предметов быта. Разнородные пути комплектования женского гардероба в конце 1950-х – начале 1960-х гг. выявили трансформации в понимании разрешенного и запретного в повседневных практиках и, так или иначе, влияли на политику снабжения товарами среднесрочного потребления, как в стране в целом, так и в регионе.

Ключевые слова: повседневность, горожанки, Волгоград, женский гардероб, потребление, мода

Богдашина Ирина Владимировна – аспирант Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: ira18bogdashina@mail.ru.
Bogdashina, Irina V. – Mikluho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Leninsky Pr. 32A). E-mail: ira18bogdashina@mail.ru

Пристальное внимание к проблемам гендерной антропологии и истории женской повседневности – характерная черта современного десятилетия и, вероятно, всего XXI века, который некоторые аналитики даже именуют «веком женщины» (Пушкарева 2014: 137). Особенности женской аксиосферы, для которой вопросы внешнего облика имеют большее значение, нежели для аксиосферы мужчин, заставляет выделить тему обеспеченности одеждой, вопросы следования моде в отдельную область антропологии быта и истории частной жизни. Обращение к ней в связи с изучением особенностей повседневной жизни горожанок Поволжья в исторической ретроспективе, с особым вниманием к одному из его крупных городов, может позволить зафиксировать, проанализировать и сравнить общие для всех горожанок нашей страны и особенные для региона черты жизни и повседневных практик женщин нескольких поколений.

Цель данной работы состоит в выяснении способов формирования женского гардероба в 1950–1960-е годы, а также уровня снабжения и обеспечения населения такими товарами среднесрочного индивидуального потребления, как одежда, обувь и ткани.

Период, взятый нами для исследования, характеризовался большими переменами в быту всех советских людей. Это было время, когда произошло «частичное восстановление значимости частной жизни», чему способствовало массовое жилищное строительство и, как следствие, автономизация семьи и быта (Пушкарева 2012: 17). Во второй половине 1950-х гг. наметились экономические изменения в стране, в частности, касающиеся легкой промышленности. Первым шагом явилось выступление председателя Совета министров СССР Г.М. Маленкова в 1953 г. на сессии Верховного совета СССР, в котором были затронуты вопросы развития промышленности и материального благосостояния народа (Маленков 1953). А в мае 1958 г. на пленуме ЦК КПСС была сформулирована цель: увеличить производство товаров народного потребления, обеспечить потребности населения в одежде, тканях и обуви. Большую роль в связи с этим отводили ускоренному развитию химической промышленности и росту выпуска продукции из синтетических материалов, что должно было увеличить в разы к 1965 г. производство тканей и обуви (КПСС в резолюциях и решениях съездов. Т. 9: 239–240). Развитию химической промышленности был посвящен и пленум 1963 г., одной из важнейших задач оставался рост производства химических материалов, в их числе производство тканей, бельевого трикотажа, чулочно-носочных изделий и обуви (КПСС в резолюциях и решениях съездов. Т. 10: 386). Сложившаяся в 1950–1960-е гг. социально-экономическая и общественно-политическая ситуация нашла свое отражение в особенностях производства и потребления непродовольственных товаров.

Изучению реформенных преобразований этого периода посвящено немало научных трудов (Гуменюк 2009: 92–102; Вальцев 2012: 11–20; Волков 2012: 22–29; Беляев 2016: 70–92; Вельможко 2016: 93–100; Ачмиз 2017: 99–107). Вместе с тем, пристальное внимание исследователей к истории повседневности (сфера потребления, в частности непродовольственных товаров, является частью человеческой обыденности – повседневности), в частности советской, началось сравнительно недавно, в 1990-е годы, при этом за почти тридцатилетний период накопилось большое количество публикаций, что позволяет говорить о формировании особого научного направления. Методологическим аспектам изучения истории повседневности посвящены работы Н.Л. Пушкаревой, А.В. Беловой, Е.В. Банниковой, С.В. Любичанковского (Пушкарева 2004: 3–19; Пушкарева 2007: 9–21; Пушкарева, Любичанковский 2014: 7–21;

Белова 2006: 85–97; Банникова 2011: 21–24). Авторы обозначили исходные точки формирования истории повседневности в трудах отечественных и зарубежных исследователей, выяснили проблематизацию, выявили основные понятия и источники истории повседневности.

Наиболее важными для нашего исследования являются работы, посвященные костюму в контексте советской повседневности. Так, О.Б. Вайнштейн одна из первых обратилась к идеологии моды в России, выделив основные модные каноны, диктуемые властями (*Вайнштейн* 1995: 49–53; *Вайнштейн* 2007: 101–126). К.О. Гусарова рассматривает искусственную красоту как «важный инструмент контроля над телами», что в наибольшей мере проявилось в 1950–1960-е гг. (*Гусарова* 2007: 154). Е.В. Савельева изучив моду революционного периода в истории России, пришла к выводу о том, что мода являлась отражением общественных перемен, что, характерно и для изучаемого нами времени (*Савельева* 2006: 21–22). Взаимоотношениям власти и моды посвящены работы С. Журавлева и Ю. Гронова (*Журавлев, Гронов* 2000: 133–147). Целую серию исследований по истории моды и костюма представляют труды И.В. Виниченко (*Виниченко* 2008; *Виниченко, Гмырак* 2011; *Виниченко* 2017). Автор отмечает, что именно в «хрущевское десятилетие была сформулирована концепция социалистической моды и хорошего вкуса», в чем немалую роль сыграло проникновение в страну западных модных тенденций. Проведенный анализ моды и потребления позволил автору установить связь между экономикой, политикой и культурой, а также показать их влияние на культуру повседневности (*Виниченко* 2009: 22). Костюму и проявлениям моды в провинциальных городах посвящены работы В.Г. Рыженко, А.В. Жидченко, А. Тихомировой, А.В. Хмелевского (*Рыженко, Жидченко* 2012; *Тихомирова* 2004; *Хмелевской* 2016).

Таким образом, существование большого количества исследований указывает на возрастающий интерес ученых к истории повседневности, в частности, к истории моды и костюма. Тем не менее, отсутствуют специальные работы, посвященные изучению данного аспекта на материалах одного из крупных, но нестоличных регионов страны – г. Волгограда.

Как показало наше исследование, одежда, обувь и ткани относились в СССР в изучаемый период к товарам первоочередного приобретения и среднесрочного индивидуального пользования. В середине XX века на приобретение данных товаров у граждан уходила значительная часть семейного бюджета. Заработная плата рабочих и служащих по региону с 1940 г. к 1960 г. выросла в процентном отношении почти в два с половиной раза, а к 1965 г. – в три раза. В городских поселениях средняя заработная плата составляла от 86 до 126 руб. в период с 1960 г. по 1970 г. и зависела от занятости в той или иной отрасли (*Народное хозяйство* 1967: 195; *Труд в СССР* 1988: 156). Например, заработная плата хирурга в первой половине 1960-х гг. в Волгоградской (Сталинградской) области составляла от 147 руб. 50 коп. до 162 руб. 50 коп. (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 27. Л. 53, Д. 31, Л. 90). Ставка ассистента в учебном заведении оценивалась в пределах от 113 до 126 руб. (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 27, Л. 108, Д. 30. Л. 126). Таким образом, заработная плата того, или иного работника зависела во многом от сферы, в которой он был занят, а также от потенциала и объема работы.

Цены на товары в розничной торговле были строго фиксированы. Стоимость изделий регионального производства устанавливалась Областным управлением торговли. Так, например, в 1956 г. розничная цена на полусапожки женские на кожаной

подошве составляла 207 руб. (ГАВО. Ф. Р-3648. Д. 44. Л. 91). В 1950-е гг. «дешевые» кожаные туфли можно было приобрести за 154 руб., лаковые лодочки за 301 руб., лаковые босоножки за 220 руб., а кожаную сумочку за 110 руб., метр крепдешино-вой ткани за 172 руб., чулки за 21 и 25 руб. (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 13. Л. 165, Д. 15. Л. 47, Л. 179, Л. 56, Д. 14. Л. 11, Л. 113). А в 1960-е гг. пальто можно было купить за 142 руб. 50 коп., плащ за 46 руб. 20 коп., метр китайской шерсти за 12 руб., шерстяное или крепдешиновое платье за 35 руб. 35 коп., ночную сорочку за 5 руб. 80 коп. (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 26. Л. 56, Д. 30. Л. 121, Д. 31. Л. 7, Л. 32).

Снабжение непродовольственными товарами данного типа зависело от развития легкой и швейной промышленности. В Волгоградской (Сталинградской) области производство хлопчатобумажных тканей с 1950 по 1965 гг. увеличилось в 140 раз, бельевого трикотажа в 1,8 раз, верхнего трикотажа в 3,2 раза, кожаной обуви в 2,6 раз (Народное хозяйство РСФСР 1971: 123, 130–135). Статистические данные свидетельствуют о том, что абсолютно по всем показателям наблюдался рост производства. За период с 1950 по 1965 гг. увеличилась продажа различных видов тканей: хлопчатобумажных в 0,01 раз, шерстяных в 2,9 раза, шелковых в 16,2 раза. Возросла и продажа готовых изделий: швейных в 5,6 раз, трикотажных в 7,9 раз, чулочно-носочных в 7,4 раза, кожаной обуви в 5,4 раза, резиновой обуви в 3,3 раза (Народное хозяйство 1967: 218).

Стоит отметить, что, несмотря на поступательное увеличение выпуска продукции и рост продаж, существовали перебои в снабжении одеждой и обувью. Если в открытой торговле появлялся какой-либо товар, мало кто говорил, что он «продается», чаще употребляли термин «выбросили» или «выкинули», вещи приходилось «доставать», такое положение наблюдалось с теми товарами, которые представляли первоочередной интерес для потребителей (ПМА 1: Н.В.; Г.П.; Т.В.). Противоречивость ситуации заключалась в том, что дефицит одежды существовал в условиях затоваренности складов товарами (Крокодил 1953. № 31)¹. Кроме того, было очень много «массовой» одежды, модели которой изготавливались на швейных фабриках, были однотипными и зачастую низкого качества (Крокодил 1959. № 13; Крокодил 1959. № 16)².

Новые и модные фасоны одежды женщинам приходилось выискивать в таких издаваемых огромными тиражами женских журналах как «Работница», «Крестьянка», «Советская женщина», а также в журналах мод «Силуэт» и «Божур» (ПМА 1: А.И.; Т.В.; Г.Ю.). Женщины не хотели выглядеть «как все», но такую роскошь могли себе позволить очень немногие. В регионе не было закрытых магазинов, как например, в Москве, модную одежду доставали на вещевых рынках и у знакомых, которые имели возможность выезжать в столичные города и другие страны (ПМА 1: Т.А.; Р.А.; А.Д.; Т.В.). Поэтому основная масса горожанок довольствовалась тем, что изготавливала одежду самостоятельно.

Стоит отметить разнообразные каналы формирования гардероба, это – самостоятельный пошив одежды, индивидуальный пошив одежды в ателье, изготовление и

¹ Крокодил. 1953. № 31: «В ряде районов до сих пор допускаются перебои в торговле товарами, имеющимися в достаточном количестве». Рисунок И. Семенова.

² Крокодил. 1959. № 13: «Что было бы, если бы... работницы этой швейной фабрики стали одеваться в платья собственного производства». Рисунок С. Кузьмина; Крокодил. 1959. № 16. «Как бы выглядели вы, если бы приобрели... капроновые чулки Тушинской фабрики. Беда с ними: то и дело приходится поднимать петли. А не лучше ли раз и навсегда поднять качество?». Рисунок Б. Лео.

приобретение одежды у частных лиц, покупка товаров в государственных магазинах, в частности за пределами региона, причем некоторые способы приобретения вещей не всегда носили легальный характер.

Многие жительницы города изыскивали дополнительные пути обновления гардероба. Одной из стратегий являлась *пересылка и привоз дефицитных товаров из других регионов*. Обращались к родственникам и знакомым, чаще всего за покупками отправлялись в Москву, Ленинград и города Прибалтики.

Хирург З.С. Седельникова могла себе позволить каждый год выбираться в Москву и Ленинград, одной из главных целей поездок было стремление не только приодеться самой, но и выполнить заказы знакомых. Но даже в столице в начале 1950-х гг. женщинам приходилось проводить долгие часы в очередях, чтобы найти «хорошие туфли по вкусу» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 14. Л. 79). В крупных магазинах, например, в магазине Министерства легкой промышленности, удавалось приобрести «отличные туфли – черный лак с замшей за 477 рублей» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 14. Л. 82). Имея возможность купить вещи в столичных городах, женщины приобретали то, что нельзя было купить в регионе, даже если вещь приходилась не по вкусу или не по размеру, ведь в любом случае ее можно было продать или подарить родственникам, подругам или знакомым: «Купила еще одну шерстяную кофту – обе пойдут знакомым в Сталинграде, т.к. мне они мало нравятся цветом, а других нет». По заказу привозили предметы нижнего белья – комбинации и резинки для чулок (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 15. Л. 52, Л. 54).

Весьма проблематичным оказывалось приобретение верхней одежды в силу ее дороговизны и отсутствия широкого выбора моделей. Летом 1954 г. З.С. Седельникова искала в столице верхнюю одежду, причем «подходящего пальто» она не могла найти долгое время. В результате было куплено «пальто кролик под котин за 2590 руб.». Стоит отметить, что данной покупкой женщина не осталась довольна, т.к. ей был «черный мех не по душе», поэтому она вскоре продала вещь знакомой в Сталинграде за ту же цену, что и приобрела (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 15. Л. 215, Л. 237, Л. 243).

В начале 1960-х гг. поездки в столичные и другие крупные города за одеждой и обувью также не утратили своей актуальности. Отправляясь в очередную поездку в Москву весной 1961 г., З.С. Седельникова везла с собой «более 1,5 тысяч на заказы», среди заказанных вещей были куплены: комбинация, трико, пальто, туфли, чулки, носки, шапки – всего было привезено «5 коробок с вещами» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 26. Л. 54–60).

Дефицитным товаром, к которому питали «слабость» многие женщины, были лаковые туфли. Такой покупкой в 1951 г. хвасталась некая А.Д., имевшая возможность приобрести их в Риге в ходе командировочной поездки (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 13. Л. 101). Удачей считалось попасть за рубеж на работу. Так, одна из респондентов сообщает, что после трехлетнего пребывания в Германии по контракту вместе с мужем в начале 1960-х гг., она «привезла все, что могла: кофты, туфли, платья, у нас всего этого не было, а там, в магазинах было все, что хочешь» (ПМА 1: Р.А.). Некая Е.И. в 1964 г. продавала знакомым шерстяные кофты, которые муж привез ей из Египта (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 30. Л. 16).

Самостоятельное изготовление одежды (самопошив. – И.Б.) являлось самым дешевым, распространенным и официальным способом формирования гардероба. Большинство опрошенных женщин имели в пользовании такие швейные машины

как: Зингер, Веритас, Подольская, Тула. С их помощью обшивали не только себя и семью, но и знакомых (ПМА 1: М.П.; Л.В.; Р.А.; И.В.; А.И.; Т.В.; Г.П.; Н.Ф.). Вот, что отметили наши респонденты: «Была швейная машинка – Зингер, еще мамина. Одежду сами пошивали, платья, белье сама шила. Выкройки брала из «Работницы» и «Крестьянки»; «Мама моя обшивала знакомых, была Подольская швейная машинка»; «Шили сами, у нас была швейная машинка Зингер. Одежду перешивали, перелицовывали в обязательном даже порядке, из журналов выкройки брали»; «Всю жизнь шила, заканчивала курсы шитья, очень было популярно. Из Прибалтики привозила журналы с отменными выкройками, очень хорошие фасоны. Кто совсем безрукий, шли в ателье, ткань раскраивали и дома сшивали на машинке» (ПМА 1: М.П.; Г.П.; Р.А.; И.В.).

Женщины тратили большое количество времени на то, чтобы обеспечить себя гардеробом, ведь шить одежду самостоятельно было в разы дешевле, чем купить в магазине или отдать на пошив в ателье, в котором оплатить нужно было еще и работу. В силу необходимости З.С. Седельниковой приходилось самостоятельно изготавливать даже медицинскую форму: «Сшила новый врачебный колпак» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 13. Л. 73). Среди тканей, доступных в регионе, можно отметить: ситец, шифон, штапель, драп, крепдешин искусственный и натуральный, креп-жоржет, креп-айд, креп-фай, креп-гранат, бостон, сарж, шерсть, фланель, эпонж, шелк, сатин (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 13. Л. 99, Л. 150, Л. 165, Д. 14. Л. 11, Л. 65, Д. 15. Л. 2–3, Л. 12, Л. 34, Л. 79, Л. 120, Л. 170, Л. 147, Л. 258, Д. 16. Л. 147, Д. 25. Л. 74, Л. 85, Д. 26. Л. 18, Л. 123). Из приведенного перечня, лидирующие позиции занимают различные виды креповой ткани, которая была наиболее доступна и распространена, жительницы города имели возможность приобрести данные ткани в отделах Главунивермага.

Особенностью самопошива являлась высокая затрата времени, женщины могли целыми днями и вечерами проводить время за швейной машинкой: «Времени на шитье уходит много, но я разрешаю себе это необходимое занятие ввиду утреннего успешного занятия с книгами»; «Целый день за шитьем. Крепдешинковые кофточки получаются неплохо, но возни много»; «С половины восьмого утра за шитьем и к половине четвертого дня закончила платье» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 13. Л. 165, Д. 14. Л. 66, Д. 15. Л. 26). В силу отсутствия профессионального мастерства, женщинам приходилось обращаться к опытным частным портным за помощью: «Вечером была с примеркой кофточки у Петра Федоровича, он помог мне вшить рукава» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 14. Л. 66).

Таким образом, можно говорить о том, что самостоятельное изготовление одежды являлось формой вынужденного домашнего досуга и занимало немалую часть свободного времени. Тем не менее, данная мера позволяла женщинам не только выглядеть оригинально и по своему вкусу, но и экономить денежные средства: «Сегодня утром доделала и выгладила креп-жоржетовое платье и пошла в нем в клинику. Товарищи нашли фасон и работу хорошими, говорят, сотню рублей сэкономила» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 15. Л. 12).

Индивидуальный пошив одежды в ателье также имел место, но пользовался не такой популярностью, как самостоятельное изготовление одежды, в силу дороговизны услуг. Так, например, «первоклассная работа по пошиву платья у нас в ателье

стоила 13,5 рублей, это 130 рублей старыми» (ПМА 1: А.И.)¹. После проведения реформы, стоимость того или иного товара люди оценивали «новыми» и «старыми» деньгами: «Увидела великолепное пальто коричнево-табачного цвета, но одни манжеты из куницы, стоит 120 рублей (1200 старыми!). Цена пальто!» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 29. Л. 81).

Заказывали в ателье в основном верхнюю одежду, так как найти ее по фигуре было достаточно сложно, а самостоятельный пошив требовал немалых усилий и мастерства: «...надо отдать шить шубу, наверх бостон синий, внутрь мех белку и купить хороший воротник» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 15. Л. 304). При этом, приобрести нужные материалы и детали к пальто было не так-то просто, по требованию швеи приходилось искать не только ткань, но и массу других мелочей, а цена только за работу могла доходить до 400 руб. (до проведения денежной реформы 1961 г. – И.Б.) (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 16. Л. 27, Л. 39, Л. 67).

Самым ажиотажным в ателье было предновогоднее время, когда все женщины стремились заполучить новое платье к празднику. Одна из наших информантов, работница ателье в конце 1960-х гг., рассказала, что работать могли в предновогоднюю ночь до позднего вечера, часто путем калыма: «Перед новым годом позвонила нам знакомая дама с ресторана, ей нужно было сшить платье, мы ее и обшили. А она принесла нам чай и фрукты. Официально мы бы не взялись, конечно, за работу, но ведь из начальства никого уже не было» (ПМА 1: А.И.).

Изготовление одежды у частных лиц являлось достаточно распространенной практикой, несмотря на ее нелегальность. Пошив на дому в коммерческих целях приравнивался к спекуляции и грозил лишением свободы до 10 лет (Уголовный кодекс РСФСР 1957: 59, 184). Несмотря на это, мама одной из наших информантов, например, шила одежду у частной модистки: «У моей мамы всегда были красивые платья, обшивалась у модистки. Фасоны выбирала из журналов мод» (ПМА 1: Г.Ю.). Зачастую роль портных выполняли подружки и знакомые. Так, З.С. Седельникова шила одежду и знакомым, при этом работа была безвозмездной, к ней шли за консультацией и помощью: «Вечером закончила комбинированное платье Тане. Она осталась довольна... Была у меня и шила свое платье Аня Б. Поздравив Дусю с днем рождения, подарила ей отрез штапельного полотна на платье, одно из своих платьев штапельных и комбинацию» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 13. Л. 165, Д. 14. Л. 65, Д. 15. Л. 142).

Приобретение готовой одежды у частных лиц также можно отнести к нелегальным практикам. Продавались такие вещи на рынке, который в народе называли «толчок», «толкушка», «барахолка». Местоположение рынка информанты определяют как «Дар-гора», «ж/д станция Волгоград-2» (ПМА 1: А.И.; Т.А.; Г.Ю.). В 1950–1960-е гг. – это Советский район, который находился в центральной части города, в настоящее время это Ворошиловский район, а условное название местности «Дар-гора» бытует до сих пор. Одна из наших информантов, жила на ул. Прокопьевской, как раз в рай-

¹ После денежной реформы, проведенной в стране в 1961 г., в речевое употребление граждан вошли такие выражения как «новые» и «старые» деньги. Суть реформы состояла в том, что в обращение выпускались денежные билеты нового образца, заменяющие старые купюры в соотношении десять старых рублей к одному новому рублю. Таким образом, произошел обмен купюр и пересчет стоимости всех товаров (Об изменении масштаба цен 1960: № 470). Неоднозначно оценивают реформу не только исследователи, но и сами информанты (Дегтев 2011; Рогачевская, Новикова 2010; ПМА 1: Н.А.).

оне «Дар-горы» (ПМА 1: Н.П.). На рынок ехали за дефицитной одеждой, обувью, тканями, которых не удавалось приобрести в магазинах. Безусловно, цены на товары были завышены, и отличались от тех, что были в государственных магазинах. Далеко не все женщины могли себе позволить приобрести вещи по завышенным ценам: «На толчок не ездили, финансов таких не было» (ПМА 1: Г.П.).

Среди торговцев были перекупщики, которые предлагали купленный в других городах дефицитный товар втридорога. Информанты называли их «торгашами», «спекулянтами», «барыгами» (ПМА 1: А.И.; Т.А.; Т.В.; Н.А.). Торговцами выступали и граждане, которые желали продать вещи, неподходящие по размеру или фасону. Так, З.С. Седельниковой удалось купить «ленинградской фабрики лаковые туфли на изящном высоком каблуке, совсем почти не ношенные; продавала инженер, окончившая механический сталинградский институт, ей жмут» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 25. Л. 94). Продавали вещи и ворованные, порой даже если люди узнавали собственную вещь на рынке, ничего сделать им уже не удавалось: «У Лидии Васильевны украли сапоги... а уголовному розыску ничего установить не удалось, хотя на толчке они нашли свои сапоги». На рынке можно было купить и ткани: «После окончания школы мы поехали на толчок и купили материал на платье, потому что в магазинах подходящего не было» (ПМА 1: Р.А.). Нередко, обыкновенные граждане, ища способ заработать деньги, продавали вещи, в том числе и новые, что преследовалось сотрудниками правопорядка. Так, некую А.П., милиционеры задержали на рынке и составили протокол, увидев среди продающихся вещей «несколько новых ползунков» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 31. Л. 165).

Жители окраинных районов города и пригорода зачастую не доезжали до рынка в силу его отдаленности, приобретая товары в близлежащих районах. Так, жительница села Малые Чапурники, ездила за покупками в близлежащий Красноармейский район города: «Ездили в Красноармейский район за продуктами, в очереди стояли, не знаешь, достанешь или нет» (ПМА 1: З.Н.).

К полулегальным способам относилось *приобретение товаров в государственных магазинах*, но у знакомых людей, ведь почти у каждого имелся такой человек в том или ином отделе магазина (Богданов 2009: 41–47; Ковалевская, Крушанова 2013: 96–112). Так, желанные вещи могли «по знакомству» откладывать: «Сегодня Танечка мне достала в магазине боты – 101 р. № 4»; «Зашла к Тане в магазин, она оставила мне отрез искусственного крепдешина на платье, 3,5 м за 208 рублей» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 13. Л. 168, Д. 15. Л. 3). Достать таким способом вещи имели возможность и подсобные работники магазинов: «Со мной работала коллега, а ее бабушка в магазине уборщицей, так она доставала нам красивые бюстгалтеры, но за них, конечно, переплачивали» (ПМА 1: А.И.). Стоит отметить, что данный способ приобретения товаров являлся вынужденной мерой, к тому же зачастую за купленные товары приходилось платить дороже. Нередко имеющиеся нарушения выявлялись администрацией магазинов, так в Универмаге в 1957 г. продавец Мальцева и ее заместитель Новикова в бригаде хлопчато-бумажных тканей продавали товар на руки и получали деньги без аппарата, в результате чего образовалась недостача в 1117 руб. 67 коп., продавца Новикову уволили за нарушения (ГАВО. Ф. Р-6036. Д. 28. Л. 18).

Мода как явление существовала в советское время, прежде всего модные тенденции были отражены на страницах журналов (Гамелько 2009: 177–180; Петров 2010: 41; Смеюха 2012: 96). В традиционном разделе «Моды» фигурировали зарисовки

не только из дома моделей ГУМа и Общесоюзного дома моделей, но также других домов союзных республик и стран Восточной Европы, среди них модели Чехословацкого журнала мод, болгарского женского журнала мод «Жената диес», Германского института моды, Рижского дома моделей (Крестьянка 1955: №4; Крестьянка 1956: №7; Крестьянка 1957: №3; Работница 1960: №1; Работница 1959: №8). Судя по публикациям, с начала 1960-х гг. начинает изменяться силуэт одежды. В 1960 г. на страницах журнала «Крестьянка» было заявлено о том, что «женщины перестали носить костюмы и пальто, напоминающие кители и шинели...общий характер одежды приобрел вновь мягкость, женственность» (Крестьянка 1960. № 9: 32). В моду начинают входить широкие юбки, юбки-колокольчики, жилеты, которые в частности, женщинам предлагалось сшить самостоятельно (Работница 1960. № 4: 30; Бесплатное приложение 1962: № 8; Бесплатное приложение 1965. № 1).

Стоит отметить, что женские журналы являлись важнейшим транслятором модных тенденций, которые формулировались исподволь. Несмотря на приподнятый в годы «хрущевской оттепели» железный занавес, многие европейские модные тенденции оставались недостижимыми для советских женщин. Мини-юбки стали популярны лишь к концу 1960-х гг., британская модель «Твигги», считавшаяся лицом модной Европы, была известна немногим поволжским женщинам, а брючный костюм осуждался и в начале 1970-х гг. (ПМА 1: Т.В.).

Несмотря на отдаленность от столичных городов, поволжские женщины старались следить за модными тенденциями, фасоном и цветом одежды, пытались как можно скорее заполучить вещь модного покроя. Как уже упоминалось, изготовить одежду самостоятельно было самым доступным и простым способом: «Тогда в моде была капелька. Я сшила голубое платье с длинным рукавом цвета морской волны с капелькой, которую обшила капроновой лентой»; «Валентина сшила себе платье точно из Карнавальской ночи, в мелкий-мелкий горошек» (ПМА 1: А.И.; Р.А.). Женщины следили и за цветом одежды, так, З.С. Седельникова перестала носить пальто темного цвета, вышедшее из моды: «С приобретением светлого осеннего пальто, я ни разу не одевала серое. Оно не модно, широкое, мнется и очень пачкается...» (ГАВО. Ф. Р-6880. Д. 28. Л. 161).

В силу отсутствия средств у государства для массового обеспечения населения модной одеждой, женщинам приходилось адаптироваться к сложившейся ситуации. В условиях спроса на модные товары, горожанки восполняли свои запросы за счет навыков шитья и прибегали к дополнительным каналам пополнения гардероба. Стоит отметить, что данное явление в изучаемый период было характерно не только для Волгограда (Сталинграда), но и страны в целом.

В конце 1950-х – начале 1960-х годов в моду начинают входить синтетические и искусственные ткани: «В гардеробе женщин появилось капроновое, перлоновое и нейлоновое белье, блузки, шарфы, косынки, чулки». Советы по уходу за одеждой из синтетических тканей все чаще стали появляться на страницах журналов (Работница 1959. № 11: 30; Крестьянка 1965. № 11: 31–32).

Мода в столичных городах считалась образцом и большинство модных вещей привозилось именно оттуда: «В середине 1960-х гг. стали появляться искусственные шубки под цигейку, это верх шика...была большая удача, если удавалось привезти откуда-то такие вещи, у нас этого не было». «Модницы» сразу привлекали внимание окружающих: «У нас девочка училась, ее папа был главным инженером,

привёз ей из Москвы зимний наряд – пальто светло-зеленого цвета, отделанное белым воротником под натуральную цигейку, белую шапочку и сапожки. Это было невероятно красиво» (ПМА 1: Г.Ю.).

Обувь является неотъемлемой частью модного женского гардероба. Готовая обувь массово продавалась в магазинах, о чем писали в первой половине 1950-х гг. в женских журналах, например, в статье с заголовком: «Не забудьте приобрести к сезону легкую текстильную обувь! Она удобна, легка и практична. Требуйте во всех обувных магазинах» (Работница 1953: № 7). Вместе с тем, по сообщениям респондентов, в реальности в силу дороговизны и дефицита, красивую и удобную обувь по размеру было трудно приобрести: «Было очень много обуви, но все было дорого. Чешские туфли брали по великому благу» (ПМА 1: А.И.). Но бывало и так, что модную импортную обувь можно было купить в магазине на окраине города: «В конце 1960-х годов появились чехословацкие туфли «Цебо». Жёсткие, не очень удобные, но это была страшная удача. И эти туфли можно было купить в нашем магазине на Верхней Судовой, но это только потому, что у меня был маленький 35-й размер обуви» (ПМА 1: Г.Ю.).

Женские журналы являлись важнейшим транслятором не только модных тенденций, они были необходимым инструментом для создания и формирования гардероба. Абсолютное большинство наших респондентов пользовались выкройками, а также брали практические советы по уходу и ремонту одежды из журналов «Работница» и «Крестьянка», которые являлись основными и самыми распространенными женскими журналами на территории региона. Еще одним изданием для женщин был журнал «Советская женщина», к которому, правда, обращалось совсем небольшое количество читательниц, главным образом, в силу его дороговизны. Для сравнения, журналы «Работница» и «Крестьянка» стоили 1 рубль, номинальная цена не изменилась после денежной реформы и составляла 10 коп. Журнал «Советская женщина» стоил 7 руб., а после реформы – 60 коп., по сравнению с остальными журналами, цена была выше в 7 раз, поэтому приобрести его могли себе позволить немногие женщины.

Информационная составляющая этих журналов также была различной. Если страницы «Работницы» и «Крестьянки» изобиловали советами по самопошиву и ремонту одежды, предлагая женщинам лишь схематичные зарисовки и рисованные модели из различных домов мод, то на страницах «Советской женщины» появлялись фотографии нарядов, в том числе и цветные, в основном с модных показов и выставок ГУМа (Советская женщина 1955: 44–45). Стоит предположить, что данный журнал приобретался и читался женщинами преимущественно в столичных городах. Примечательно, что из всех женских журналов за период 1950-х – первой половины 1960-х гг., именно на страницах «Советской женщины» впервые появились модели брючного костюма, который рекомендовалось носить на курорте, даче и дома. В остальных вариантах брючный костюм был уместен для женщины в качестве лыжного и рабочего (Советская женщина 1954. № 10: 42; Советская женщина 1956: 43).

Советы и рекомендации, которые фигурировали на страницах журналов, отвечали реальным потребностям женщин, так как нередко печатались по просьбам самих читательниц. На страницах «Крестьянки» и «Работницы» можно было найти такие советы по уходу за одеждой, как удаление пятен, чистка, стирка и покраска различных тканей. Имели свое место и советы по ремонту обуви (Крестьянка 1954. № 1: 32; Крестьянка 1956. № 4: 32; Крестьянка 1957. № 1: 32; Крестьянка 1957. № 10:

32; Крестьянка 1958. № 2: 32; Крестьянка 1964. № 4: 32; Крестьянка 1965. № 11: 29; Работница 1953. № 6: 31; Работница 1953. № 7: 32; Работница 1956. № 6: 32). В «Бесплатном приложении к журналу» женщинам предлагалось самостоятельно изготавливать разнообразные предметы одежды: юбки, блузки, воротники для платья, зимнее пальто, вязанные шапочки, нижнее белье (трусы и бюстгалтеры), жилеты, что оставалось актуальным на протяжении всего изучаемого периода (Крестьянка 1954. № 5: 31; Бесплатное приложение 1954: № 11; Бесплатное приложение 1954: № 12; Бесплатное приложение 1959; Бесплатное приложение 1958; Бесплатное приложение 1960; Бесплатное приложение 1961; Бесплатное приложение 1962: № 3; Бесплатное приложение 1962: № 8). В первой половине 1950-х гг. можно было встретить советы по перелицовке верхней одежды, что в послевоенное десятилетие оказывалось крайне необходимым (Бесплатное приложение 1953). А в середине 1960-х гг. больше внимания стало уделяться привычно женственным деталям в одежде. Появились советы о том, как в домашних условиях выполнить отделку платья поясом или бахромой, плиссировку юбки и вышивку (Бесплатное приложение 1964; Бесплатное приложение 1965. № 7; Работница 1965. № 5: 29).

Популярен был и интерес к аксессуарам, среди них шарфы, шляпы, сумки и туфли – предметы, которые, как писали, могли заметно разнообразить любой наряд, помогали «совершенно преобразить одно и то же платье или костюм» (Крестьянка 1960. № 5: 32; Работница 1957: 30). Акцент делался и на украшениях, при этом отмечалось, что «украшения должны дополнять наряд, но не нагромождать его» (Крестьянка 1962: 33; Работница 1959: 32).

Говоря об общих тенденциях, можно отметить, что модной на протяжении всего периода оставалась одежда простая, удобная, лаконичная, без излишеств и крупных деталей, то же советовалось и при подборе аксессуаров (Крестьянка 1960. № 9: 32; Крестьянка 1961: 33; Крестьянка 1964. № 8: 32; Крестьянка 1966: 29; Работница 1958: 32; Советская женщина 1954. № 2: 46). Таким образом, журналы транслировали и акцентировали внимание на простоту и скромность во внешнем виде, формируя и определяя в целом облик женщины того времени. Многочисленные советы по самостоятельному пошиву и ремонту одежды отражали не только злободневные потребности, связанные с реальным отсутствием готовой одежды на рынке товаров, но и превращало самопошив в вынужденную, но необходимую форму домашнего досуга.

Стоит отметить разносторонние пути формирования гардероба. Практически все респонденты время от времени покупали одежду в магазине, но в основном шили наряды самостоятельно или заказывали у частных портных. У немногих имелась возможность приобрести товары в магазинах столичных городов, вещи доставались через родственников и знакомых, причем как по закупочной, так и по завышенной цене. Прибегали и к незаконному приобретению товаров на рынке у перекупщиков, что могли позволить себе немногие женщины в силу ограниченных финансовых возможностей. Обходя стороной услуги ателье, обращались к предложениям частных портных, при этом оплата качественно выполняемой ими работы также требовала немалых финансовых затрат, времени и терпения. Несмотря на «периферийность» города, источники обеспечения себя одеждой и обувью были самыми разнообразными и сочетали в себе как простые (самопошив), так и более сложные (спекуляция, поездки в другие регионы и др.).

Адаптируясь к сложившейся ситуации, горожанки вырабатывали свои каналы и стратегии формирования гардероба, сочетая повсеместную практику самопошива и пошива одежды у других лиц с покупкой готовых изделий в магазинах, а также приобретением товаров у частных лиц. Отсутствие достаточного снабжения нужными товарами формировало новые бытовые навыки и потребности, что изменяло навязываемые социумом нормы и механизмы. Показателем неудовлетворенности запросов и нехватки товаров являлось обращение к нелегальным способам получения желаемой продукции, что в условиях дефицита влекло за собой удорожание оказываемых услуг.

Источники и материалы

- Бесплатное приложение 1953 – Бесплатное приложение к журналу Крестьянка 1953. № 9.
Бесплатное приложение 1954 – Бесплатное приложение к журналу Крестьянка 1954. № 11, № 12.
Бесплатное приложение 1958 – Бесплатное приложение к журналу Работница 1958. № 3.
Бесплатное приложение 1959 – Бесплатное приложение к журналу Крестьянка 1959. № 3.
Бесплатное приложение 1960 – Бесплатное приложение к журналу Работница 1960. № 7.
Бесплатное приложение 1961 – Бесплатное приложение к журналу Работница 1961. № 1.
Бесплатное приложение 1962 – Бесплатное приложение к журналу Работница 1962. № 3, № 8.
Бесплатное приложение 1964 – Бесплатное приложение к журналу Крестьянка 1964. № 3.
Бесплатное приложение 1965. № 7 – Бесплатное приложение к журналу Крестьянка 1965. № 7.
Бесплатное приложение 1965. № 1 – Бесплатное приложение к журналу Работница 1965. № 1.
ГАВО Ф. Р-6880 – Государственный архив Волгоградской области (ГАВО). Коллекция документов медицинских работников. Ф. Р-6880. Оп. 6.
ГАВО Ф. Р-3648 – Государственный архив Волгоградской области (ГАВО). Фонд Областного управления торговли Волгоградского Облисполкома. Ф. Р-3648. Оп. 7.
ГАВО Ф. Р-6036 – Государственный архив Волгоградской области (ГАВО). Фонд Сталинградского универмага Главунивермага Министерства торговли СССР. Ф. Р-6036. Оп. 3.
КПСС в резолюциях и решениях съездов. Т. 9. – Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986). Т. 9. 1956–1960. М.: Политиздат, 1986. 574 с.
КПСС в резолюциях и решениях съездов. Т. 10 – Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986). Т. 10. 1961–1965. М.: Политиздат, 1986. 493 с.
Крестьянка 1954 – Крестьянка 1954. № 1, № 5.
Крестьянка 1955 – Крестьянка 1955. № 4.
Крестьянка 1956 – Крестьянка 1956. № 4, № 7.
Крестьянка 1957 – Крестьянка 1957. № 1, № 3, № 10.
Крестьянка 1958 – Крестьянка 1958. № 2.
Крестьянка 1960 – Крестьянка 1960. № 5, № 9.
Крестьянка 1961 – Крестьянка 1961. № 9.
Крестьянка 1962 – Крестьянка 1962. № 10.
Крестьянка 1964 – Крестьянка 1964. № 4, № 8.
Крестьянка 1965 – Крестьянка 1965. № 11.
Крестьянка 1966 – Крестьянка 1966. № 1.
Крокодил 1953 – Крокодил 1953. № 31.
Крокодил 1959 – Крокодил 1959. № 13, № 16.
Маленков 1953 – Маленков Г.М. О неотложных задачах в области промышленности и сельского хозяйства и мерах по дальнейшему улучшению материального благосостояния народа // Правда. – 1953. – 9 августа.

- Народное хозяйство в РСФСР 1971 – Народное хозяйство РСФСР в 1970 г.: Стат. Ежегодник / Центр. стат. упр. при Совете Министров РСФСР. – М.: Госстатиздат, 1971. 488 с.
- Народное хозяйство 1967 – Народное хозяйство Волгоградской области за 50 лет. Волгоград: Ниж.-Волж. кн. изд-во, 1967. 263 с.
- Об изменении масштаба цен 1960 – Постановление от 4 мая 1960 г. № 470 «Об изменении масштаба цен и замене ныне обращающихся денег новыми деньгами». Доступ: http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_5535.htm (дата обращения 30.10.2019).
- ПМА 1 – Полевые материалы автора. г. Волгоград. Апрель-октябрь 2019 г. (информанты – Нина Васильевна, 1938 г.р.; Галина Петровна, 1945 г.р.; Раиса Александровна, 1935 г.р.; Ираида Васильевна, 1937 г.р.; Галина Юрьевна, 1951 г.р.; Антонина Ивановна, 1948 г.р.; Татьяна Викторовна, 1948 г.р.; Анна Дмитриевна, 1943 г.р.; Татьяна Александровна, 1954 г.р.; Людмила Васильевна, 1943 г.р.; Мери Петровна, 1933 г.р.; Нина Федоровна, 1933 г.р.; Зоя Нурдиновна, 1939 г.р.; Нелли Андреевна, 1942 г.р.; Нина Петровна, 1956 г.р.).
- Работница 1953 – Работница 1953. № 6, № 7.
- Работница 1956 – Работница 1956. № 6.
- Работница 1957 – Работница 1957. № 12.
- Работница 1958 – Работница. 1958. № 3.
- Работница 1959 – Работница. 1959. № 8, № 11, № 12.
- Работница 1960 – Работница 1960. № 1, № 4.
- Работница 1965 – Работница 1965. № 5.
- Советская женщина 1954 – Советская женщина 1954. № 2, № 10.
- Советская женщина 1955 – Советская женщина 1955. № 5.
- Советская женщина 1956 – Советская женщина 1956. № 1.
- Труд в СССР 1988 – Труд в СССР. Статистический сборник. М.: Финансы и статистика, 1988. 302 с.
- Уголовный кодекс РСФСР 1957 – Уголовный кодекс РСФСР. Официальный текст с изменениями и дополнениями на 1 марта 1957 г. М.: Госюриздат, 1957. 235 с.

Научная литература

- Ачмиз К.Г. Реформы развитого социализма: конец утопии или начало конца? // Вестник науки Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований имени Т.М. Керашева, 2017. № 10 (34). С. 99–107.
- Банникова Е.В. Критерии повседневности: теоретико-методологические основы истории повседневной жизни // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 2011. № 7-2 (13). С. 21–24.
- Белова А.В. Женская повседневность как предмет истории повседневности // Этнографическое обозрение, 2006. № 4. С. 85–97.
- Беляев Л.С. Экономика «зрелого» социализма // Свободная мысль, 2016. № 6 (1660). С. 70–92.
- Богданов С.В. Спекуляция в СССР в 1945–1953 гг.: причины, масштабы, особенности // Новый исторический вестник, 2009. № 4 (22). С. 41–47.
- Вайнштейн О.Б. «Полные смотрят вниз»: Идеология женской телесности в контексте российской моды // Художественный журнал, 1995. № 7. С. 49–53.
- Вайнштейн О.Б. «Мое любимое платье»: портниха как культурный герой в Советской России // Теория моды, 2007. № 3. С. 101–126.
- Вальцев С.В. Оценка преобразований, проводимых в СССР под руководством Н.С. Хрущева // Проблемы современной науки и образования, 2012. № 5 (5). С. 11–20.
- Вельможко И.Н. Социальные трансформации в период «хрущевской оттепели» // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология», 2016. Т. 26. № 4. С. 93–100.
- Волков А.П. Общественно-политические процессы конца 50-х – начала 60-х гг. XX века: не-

- которые аспекты // Симбирский научный вестник, 2013. № 1 (11). С. 22–29.
- Виниченко И.В. Советская повседневность 50-х – середины 60-х гг. XX века (женский костюм в моделях одежды и бытовой практике. Автореферат дисс. канд. ист. наук. Омск, 2009. – 24 с.
- Виниченко И.В. Механизмы трансляции моды в СССР в период «оттепели» // Омский научный вестник, 2008. № 6 (74). С. 50–53.
- Виниченко И.В., Гмырак А.Н. Концепция советского вкуса в моде и потребительской культуре периода «оттепели» // Омский научный вестник, 2011. № 5 (101). С. 237–241.
- Виниченко И.В. Советская мода в контексте социально-экономической и культурной жизни СССР от «оттепели» до «застоя»: традиции и новые реалии. Омск: Омский государственный технический университет, 2017. 112 с.
- Гамелько Е.В. Образ советской женщины на страницах журнала «Работница» за 1940–1953 гг. // Молодой ученый, 2009. № 7. С. 174–177.
- Гуменюк А.А. Человек и реформы в СССР в 1953–1985 годы (по материалам Саратовской области) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения, 2009. Т.9. № 2. С. 92–102.
- Гусарова К.О. «Я никогда не увлекалась косметикой»: советский опыт «искусственной» красоты // Неприкосновенный запас, 2007. № 4 (54). С. 142–156.
- Дегтев Д.М. Проблемы формирования общественного сознания в ходе денежной реформы 1961 года // Актуальные проблемы социальной коммуникации. Материалы второй Международной научно-практической конференции «Актуальные проблемы социальной коммуникации» / отв. ред. М.В. Ширяев. Нижний Новгород: Нижегородский государственный технический университет им. Р.Е. Алексеева, 2011. С. 424–426.
- Журавлев С., Гронов Ю. Власть моды и Советская власть: история противостояния // Историк и художник, 2006. № 1. С. 133–147.
- Ковалевская Ю.Н., Крушанова Л.А. Становление предпринимательства на Дальнем Востоке России в 1960–начале 1990-х гг.: от «барахолки» к рынку // Россия и АТР, 2013. № 4 (82). С. 96–112.
- Петров М.С. Эволюция образа женщины в отечественной журналистике (на примере контент-анализа журнала «Крестьянка») // Вопросы культурологии, 2010. № 7. С. 40–44.
- Пушкарева Н.Л. Интерес к женской и гендерной истории – характерная черта времени // Tractus aevorum: эволюция социокультурных и политических пространств, 2014. Т. 1. № 1. С. 137–139.
- Пушкарева Н.Л. Гендерная система советской России и судьбы Россиянок // Новое литературное обозрение, 2012. № 5 (117). С. 8–23.
- Пушкарева Н.Л. Предмет и методы изучения истории повседневности // Социальная история. 2007. Ежегодник / сост. И.Ю. Новиченко, отв. ред. Н.Л. Пушкарева. Вып. 2007 г. М.: Изд-во «Российская политическая энциклопедия», 2008. С. 9–21.
- Пушкарева Н.Л. Предмет и методы изучения «истории повседневности» // Этнографическое обозрение, 2004. № 5. С. 3–19.
- Пушкарева Н.Л., Любичанковский С.В. Понимание истории повседневности в современном историческом исследовании: от Школы Анналов к российской философской школе // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина, 2014. Т. 4. № 1. С. 7–21.
- Рогачевская М.А., Новикова И.А. История советского рубля // Сибирская финансовая школа, 2010. № 2 (79). С. 137–142.
- Рыженко В.Г., Жидченко А.В. Советская мода в контексте повседневной жизни городского района в 1950–60-е гг. (по материалам омского городка нефтяников) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение / Вопросы теории и практики, 2012. № 12 (26). С. 197–202.
- Савельева Е.В. Советский костюм 1917–1921 гг. как отражение общественных перемен. Ав-

тореф. дисс. канд. ист. наук. М., 2006. 22 с.

Смеюха В.В. Процессы идентификации и женская пресса. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2012. 317 с.

Тихомирова А. В 280 километрах от Москвы: особенности моды и практик потребления одежды в советской провинции (Ярославль 1960–1980-е годы) // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре, 2004. № 5 (37). С. 101–109.

Хмелевской А.В. Особенности одежды и представлений о моде в социалистическом обществе периода «оттепели» (1953–1964 гг.) // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки, 2016. Т. 21. № 9 (161). С. 120–123.

References

- Achmiz, K.G. 2017. Reformy razvitogo socializma: konec utopii ili nachalo konca? [Reforms of developed socialism: the end of utopia or the beginning of the end?]. *Vestnik nauki Adygejskogo respublikanskogo instituta gumanitarnyh issledovanij imeni T.M. Kerasheva* 10 (34): 99–107.
- Bannikova, E.V. 2011. Kriterii povsednevnosti: teoretiko-metodologicheskie osnovy istorii povsednevnoj zhizni [Criteria of everyday life: theoretical and methodological foundations of the history of everyday life]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* 7-2 (13): 21–24.
- Belova, A.V. 2006. Zhenskaya povsednevnost' kak predmet istorii povsednevnosti [Women's everyday life as a subject of the history of everyday life]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 85–97.
- Belyaev, L.S. 2016. Ekonomika «zrelogo» socializma [The economy is «Mature» socialism]. *Svobodnaya mysl'* 6 (1660): 70–92.
- Bogdanov, S.V. 2009. Spekulyaciya v SSSR v 1945–1953: prichiny, masshtaby, osobennosti [Economical speculations in the USSR in 1945–1953: reasons, scales, features]. *Novyy istoricheskij vestnik* 4 (22): 41–47.
- Degtev, D.M. 2011. Problemy formirovaniya obshchestvennogo soznaniya v hode denezhnoj reformy 1961 goda [Problems of formation of public consciousness in the course of the monetary reform of 1961] // *Aktual'nye problemy social'noj kommunikacii. Materialy vtoroj Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii «Aktual'nye problemy social'noj kommunikacii»*, edited by M.V. Shiryayev. Nizhny Novgorod: Nizhegorodskij gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet im. R.E. Alekseeva.
- Gamel'ko, E.V. 2009. Obraz sovetskoj zhenshchiny na stranicah zhurnala «Rabotnica» za 1940–1953 [The image of the Soviet woman in the pages of the magazine «Rabotnitsa» for 1940–1953]. *Molodoj uchenyj* 7: 174–177.
- Gumenyuk, A.A. 2009. Chelovek i reformy v SSSR v 1953–1985 gody (po materialam Saratovskoj oblasti) [Man and reforms in the USSR in 1953–1985 (based on the materials of the Saratov region)]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Istoriya. Mezhdunarodnye otnosheniya* Vol. 9. 2: 92–102.
- Gusarova, K.O. 2007. «Ya nikogda ne uvlekalas' kosmetikoj»: sovetskij opyt «iskusstvennoj» krasoty' [«I've never been fond of cosmetics»: the Soviet experience of «artificial» beauty]. *Neprikosnennyj zapas* 4 (54): 142–156.
- Hmelevskoj, A.V. 2016. Osobennosti odezhdyy i predstavlenij o mode v socialisticheskom obshchestve perioda «ottepeli» (1953–1964) [Features of clothes and ideas about fashion in the socialist society of the «ottepeli» period (1953–1964)]. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki* Vol. 21. 9 (161): 120–123.
- Kovalevskaya, Yu.N., and L.A. Krushanova. 2013. Stanovlenie predprinimatel'stva na Dal'nem Vostoke Rossii v 1960–nachale 1990: ot «baraholki» k rynku [Formation of entrepreneurship in the Russian far East in the 1960–early 1990: from «flea market» to the market]. *Rossiya i ATR* 4 (82): 96–112.
- Petrov, M.S. 2010. Evolyuciya obraza zhenshchiny v otechestvennoj zhurnalistike (na primere

- kontent-analiza zhurnala «Krest'yanka») [The evolution of the image of women in domestic journalism (on the example of the content analysis of the magazine «Krestyanka»)]. *Voprosy kul'turologii* 7: 40–44.
- Pushkareva, N.L. 2014. Interes k zhenskoy i gendernoj istorii – harakternaya cherta vremeni [Interest in women's and gender history is a characteristic feature of the time]. *Tractus aevorum: evolyuciya sociokul'turnyh i politicheskikh prostranstv* Vol. 1. 1: 137–139.
- Pushkareva, N.L. 2012. Gendernaya sistema sovetskoj Rossii i sud'by Rossiyanok [The gender system of Soviet Russia and the fate of Russian woman's]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 5 (117): 8–23.
- Pushkareva, N.L. 2008. Predmet i metody izucheniya istorii povsednevnosti [Subject and methods of studying the history of everyday life]. *Social'naya istoriya. 2007. Ezhegodnik*, edited by I.YU. Novichenko and N.L. Pushkareva, 9–21. Moscow: «Rossijskaya politicheskaya enciklopediya».
- Pushkareva, N.L. 2004. Predmet i metody izucheniya «istorii povsednevnosti» [Subject and methods of studying «the history of everyday life»]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–19.
- Pushkareva, N.L., and S.V. Lyubichankovskij. 2014. Ponimanie istorii povsednevnosti v sovremennom istoricheskom issledovanii: ot Shkoly Annalov k rossijskoj filosofskoj shkole [Understanding the history of everyday life in modern historical research: from the annals School to the Russian school of philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* Vol. 4. 1: 7–21.
- Rogachevskaya, M.A., and I.A. Novikova. 2010. Istoriya sovetskogo rublya [History of the Soviet ruble]. *Sibirskaya finansovaya shkola* 2 (79): 137–142.
- Ryzhenko, V.G., and A.V. Zhidchenko. 2012. Sovetskaya moda v kontekste povsednevnoj zhizni gorodskogo rajona v 1950–60. (po materialam omskogo gorodka neftyanikov) [Soviet fashion in the context of everyday life of the urban area in the 1950–60 (based on the Omsk town of oilmen)]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie Voprosy teorii i praktiki* 12 (26): 197–202.
- Savel'eva, E.V. 2006. *Sovetskij kostyum 1917–1921 kak otrazhenie obshchestvennyh peremen* [Soviet costume of 1917–1921 as a reflection of social changes]. PhD diss. abstract, Moscow City Pedagogical University.
- Smeyuha, V.V. 2012. *Processy identifikacii i zhenskaya pressa* [Soviet costume of 1917–1921 as a reflection of social changes]. Rostov-na-Donu: Rostizdat.
- Tihomirova, A. 2004. V 280 kilometrah ot Moskvy: osobennosti mody i praktik potrebleniya odezhdy v sovetskoj provincii (Yaroslavl' 1960–1980 gody) [In 280 kilometers from Moscow: features of fashion and practices of consumption of clothes in the Soviet province (Yaroslavl 1960–1980)]. *Neprikosnovennyj zapas: debaty o politike i kul'ture* 5 (37): 101–109.
- Vajnshtejn, O.B. 1995. «Polnye smotryat vniz»: Ideologiya zhenskoy telesnosti v kontekste rossijskoj mody [«Women look down»: Ideology of female physicality in the context of Russian fashion]. *Hudozhestvennyj zhurnal* 7: 49–53.
- Vajnshtejn, O.B. 2007. «Moe lyubimoe plat'e»: portniha kak kul'turnyj geroj v Sovetskoj Rossii [«My favorite dress»: the dressmaker as a cultural hero in Soviet Russia]. *Teoriya mody* 3: 101–126.
- Val'cev, S.V. 2012. Ocenka preobrazovanij, provodimyh v SSSR pod rukovodstvom N.S. Hrushcheva [Assessment of the reforms carried out in the USSR under the leadership of Khrushchev]. *Problemy sovremennoj nauki i obrazovaniya* 5 (5): 11–20.
- Vel'mozhko, I.N. 2016. Social'nye transformacii v period «hrushchevskoj оттеpel» [Social transformation in the period of «the Khrushchev оттеpel»]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriya «Istoriya i filologiya»* Vol. 26. 4: 93–100.
- Volkov, A.P. 2013. Obshchestvenno-politicheskie processy konca 50–nachala 60 XX veka: nekotorye aspekty [Socio-political processes of the late 50–early 60 of the twentieth century: some aspects]. *Simbirskij nauchnyj vestnik* 1 (11): 22–29.
- Vinichenko, I.V. 2009. *Sovetskaya povsednevnost' 50–serediny 60 XX veka (zhenskij kostyum v*

- modelyah odezhdy i bytovoj praktike)* [Soviet everyday life of the 50–mid 60 of the XX century (women's costume in clothing models and household practices]. PhD diss. abstract, Omsk State Pedagogical University.
- Vinichenko, I.V. 2008. Mekhanizmy translyacii mody v SSSR v period «ottepeli» [Mechanisms of broadcasting fashion in the USSR during the «ottepel»]. *Omskij nauchnyj vestnik* 6 (74): 50–53.
- Vinichenko, I.V., and A.N. Gmyrak. 2011. Konceptiya sovetskogo vkusa v mode i potrebitel'skoj kul'ture perioda «ottepeli» [The concept of Soviet taste in fashion and consumer culture of the «ottepel» period]. *Omskij nauchnyj vestnik* 5 (101): 237–241.
- Vinichenko, I.V. 2017. Sovetskaya moda v kontekste social'no-ekonomicheskoy i kul'turnoj zhizni SSSR ot «ottepeli» do «zastoya»: tradicii i novye realii [Soviet fashion in the context of socio-economic and cultural life of the USSR from «ottepel» to «stagnation»: traditions and new realities]. Omsk: Omskij gosudarstvennyj tekhnicheskij universitet.
- Zhuravlev, S., and Yu. Gronov. 2006. Vlast' mody i Sovetskaya vlast': istoriya protivostoyaniya [Fashion power and Soviet power: a history of confrontation]. *Istorik i hudozhnik* 1: 133–147.

Bogdashina, Irina V.

Everyday Garments of Soviet Non-capital City Women in the 1950s-1960s (the example of Volgograd)

The article discusses the ways, methods and mechanisms to create women's garments in the Soviet non-capital city of the mid-1950s–early 1960s. Clothing and fashion, inscribed in the context of Soviet everyday life, are considered to be a socio-cultural phenomenon that forms women's needs. The analysis of the structure of women's consumption showed a close relationship of everyday culture, economy and politics in the USSR of the 1960s. The media formed the image of a modern woman: being the translators of fashion trends and, at the same time, strengthening the ideologically approved image of a “working mother”, who could and should even be modernly dressed. Modesty, practicality and simplicity of style were promoted as canons of fashion in the socialist country, although these parameters did not always meet the needs of Soviet women who dreamed not only of industrial achievements. It was the labor exploits and active social work of Soviet women that ideologists put in the foreground, while the desire to satisfy the needs of women to dress fashionably acted as the party's concern for the people, for their satisfactory supply of the necessary goods. The unavailability of some of them, especially fashionable clothes, on the one hand, formed new women's household needs, and, on the other, taught women to adapt to shortages. In conditions of high demand for fashionable goods, Soviet city women, one way or another, were either trained to fill their requests by developing sewing skills or forced to acquire things illegally. Heterogeneous ways of acquiring women's garments in the late 1950s-early 1960s revealed the transformation in understanding of permitted and forbidden in everyday practices and, thus, influenced the policy of supply of medium-term consumption goods in the region.

Key words: everyday life, city women, Volgograd, women's garments, consumption, fashion

УЛИЧНАЯ КУХНЯ В СИЦИЛИИ: КУЛЬТУРНО-ГАСТРОНОМИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ, ГЕНДЕРНЫЕ АБРИСЫ ВЫЖИВАЮЩЕГО ФЕНОМЕНА*

Настоящая статья посвящена архаичному традиционному институту уличной кухни (cucina di strada) Сицилии – сугубо мужской пищевой субкультуре, существующей в контексте системы питания этого «заповедника традиций», одного из наиболее консервативных в социокультурном отношении регионов Италии. В статье, во многом опирающейся на результаты многолетних полевых исследований автора, анализируются гастрономические, гендерные, социальные, культурные черты этого феномена, его традиционные составляющие и затронувшие явление новации.

Ключевые слова: Сицилия, уличная кухня, городская культура, устойчивое меню, консервативность, мужская кухня, социальная и гендерная детерминированность, народная культура, традиции

В последние годы пища как предмет исследования все больше привлекает внимание исследователей самого разного профиля, в т.ч. антропологов. Для последних кухня становится объектом научного анализа не только как комплекс конкретных элементов материальной культуры, но и как совокупность множества социокультурных и этнических кодов и ключей, позволяющих раскрыть характер социума, ментальность населения, традиционные модели поведения, распределение социальных ролей в обществе – всего того, что в совокупности составляет самобытность той или иной общности. По словам французского философа и семиотика Р. Барта, пища – «не просто набор продуктов... но и система коммуникации, набор образов, протокол употреблений, ситуаций и способов поведения» (Барт 2018: 310).

Стоит отметить, что выявление всех этих еще очень недавно «нетипичных» для антропологов «функций», как и смысловых и знаковых «кодов» пищи, – учитывая то, что в недалеком прошлом, как пишет тот же Р. Барт, зачастую даже исследователю «пища как предмет занятий» внушала «чувство легковесности или даже виновности» (Барт 2018: 309) – оказалось возможным в ситуации достаточно новых и стремительно набирающих известность исследовательских полей – *Food Studies* (в контексте мировой науки) и т.н. гастики (Гачев 2003: 61–63) (если говорить о России и оперировать предложенным Г. Гачевым термином). Невзирая на то что между ними есть различия,

Фаис-Леутская Оксана Давидовна – к.и.н., с.н.с., Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: oxana-fais@yandex.ru. **Fais-Leutskaya, Oksana D.** – Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Leninsky pr. 32A). E-mail: oxana-fais@yandex.ru

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

которых мы не будем касаться в данной статье, оба эти направления предполагают подход к пище как к многогранному феномену, апеллируют к ее многозначности и полисемантической, а также к «социальному лицу» кухни, ее антропологическим аспектам. Кроме того, общей определяющей особенностью *Food Studies* и гастики является и междисциплинарный подход, благодаря которому в сферу научных интересов исследователей-«алиментаристов» попадают не только «пищевые» феномены, но и такие явления, как, например, национализм, современные культурные, социальные и демографические процессы, изменение структуры социума и т.д. В данной же статье объектом анализа являются не только гастрономические, но и культурные, социальные, гендерные аспекты такой культуры, как *уличная кухня*, наблюдаемой в современном социуме одной из областей Италии – Сицилии.

В наши дни, когда итальянская кухня стала предметом глубокого и разностороннего научного анализа, бесспорно, во-первых, то, что она не является неким культурно-гастрономическим монолитом, а представляет собой совокупность множества исторически сложившихся обособленных и самостоятельных, весьма отличающихся друг от друга локальных систем питания. Во-вторых, сицилийская кухня, самая разнообразная и наименее «итальянская» из кухонь Италии, изобилующая многочисленными явлениями и институтами, не имеющими аналогов в европейской гастрономической традиции, представляет собой весьма архаичный феномен (Дики 2007: 17; Coria 2006: 13, 17), высокая степень сохранности которого предопределена консервативностью, присущей Сицилии и ее культуре (Pomar 1992: 11).

К числу вышеотмеченных социогastroномических институтов относится и *уличная кухня* (*cucina di strada*) – своего рода традиционный сицилийский «фаст-фуд». Отметим сразу: мы вовсе не относим уличную кухню к числу сугубо сицилийских явлений, в той или иной форме она встречается повсеместно в Италии (Padovani C., Padovani G. 2013; Il cibo di strada 2012; Fattibbene 2012) и за ее пределами, практически в любом регионе земного шара и в контексте самых различных культур. Более того, развитие туризма и особенно гастрономического весьма способствует возрождению народной уличной еды: не случайно термин *street food* имеет сегодня едва ли не такое же «хождение», как и *fast food*.

Но именно в Сицилии, как это будет показано ниже, *уличную кухню* отличает целый ряд устойчивых, четко очерченных характеристик и принципов организации – кулинарно-гастрономических, социальных, культурных и гендерно-антропологических. Если в других областях Италии *уличная кухня* на сегодняшний день представлена отдельными блюдами, то в Сицилии она являет собой комплекс блюд в сочетании с социальным «кодексом поведения» их производителей и покупателей (Giallombardo 2005: 127).

Поскольку феномен сицилийской *уличной кухни* крайне мало освещался в научной литературе, в процессе исследования мы опирались во многом на результаты собственных полевых изысканий в Сицилии, проводившихся в два этапа. На первом (с 2010 по 2014 гг.) они осуществлялись преимущественно в Палермо методом включенного наблюдения (ПМА 1), а также с помощью опросов и анкетирования населения (ПМА 1; Фаус 2016: 205–213). На втором (с 2015 по 2018 гг.) ареал изучения уличной кухни был расширен за счет других городов Сицилии – Катании, Калтаниссета и Трапани (ПМА 2), что позволило получить новые материалы и подвести определенные итоги исследования.

Так что же представляет собой сицилийская ипостась *уличной кухни*?

Если характеризовать ее в общих чертах, то она предполагает приготовление еды вне зависимости от сезона на мангалах, грилях или в котлах на открытом воздухе, часто в присутствии клиента, который либо забирает ее с собой, либо – что чаще – ест тут же на улице, в непосредственной близости от места готовки, в основном стоя, без тарелок, приборов и даже без столов. Но так в Сицилии готовят, продают и подают многие виды пищи, которые, однако, не относятся в народном представлении к *уличной кухне*: в устной традиции, а вслед за ней теперь уже и в научном дискурсе, наряду с *уличной кухней*, фигурируют и такие понятия, как *уличная еда* (*mangiare di strada*) и *уличная пища* (*cibo di strada*), наполненные различным смысловым содержанием; можно утверждать, что *cucina di strada* вписана в традиционный контекст, созданный и детерминированный *уличной едой* (Marrone 2010: 24).

Поэтому отметим, что с точки зрения гастрономии *уличную кухню* характеризует строго определенное меню, тогда как основной ее детерминантой является гендерная и социальная принадлежность как продавцов/поваров, так и покупателей: это предназначенная для мужчин и реализуемая мужчинами народная кухня, базирующаяся на ограниченном наборе блюд. Точка питания представляет собой складной прилавок на колесах (*'u bancone*), а также переносной источник «живого» огня/углей, на котором повар, он же продавец, стряпает какое-то одно фирменное, подчас достаточно сложное блюдо (повара *уличной кухни* имеют узкую специализацию); при этом он использует как свое сырье, так и сырье клиентов.

Подчеркнем в этой связи, что ни в Италии, ни тем более где-либо еще в Европе процесс готовки под открытым небом на сегодняшний день не осуществляется в таком масштабе, как в Сицилии (Padovani C., Padovani G. 2013: 37). Более того, сравнительно-сопоставительный анализ того, что представляют собой точки *уличной кухни* в Сицилии и в остальных областях Италии, убедительно доказывает, что на острове они по-прежнему остаются уличными в прямом смысле слова. В других регионах традиционная местная *cucina di strada* «остепенилась» и официализировалась в последние годы. На гребне развития гастрономического туризма и превращения ее блюд в брендовые «типичные местные блюда» (*specialità*), или гастрономическую достопримечательность, она перемещается с улиц под кровлю небольших заведений. В Сицилии же туристы знакомятся с *уличной едой*, тогда как *уличная кухня* все еще оказывается по преимуществу «кухней “для своих”», закрытой и часто “неласковой” для “чужих”» (Rizzo 2015: 64).

Еще одной особенностью *уличной кухни* являются ее ярко выраженные вкус и запах. На этой черте остановимся особо, поскольку это – важнейший знаковый код в системе социogaстрономических символов.

О том, что современная массовая пищевая культура предполагает стирание многих черт, присущих традиционной кухне, в том числе запаха и вкуса, тяготея к «стандартности», «стерильности» и «безликости», неоднократно писали специалисты по истории питания (Camporesi 1990: 175–185; Corbin 1983: 12–18; Giallombardo 2005: 128). Причина этого, полагает П. Кампорези – автор трудов по данной тематике, рассматривающий «чувство запаха» и «чувство вкуса» в исторической ретроспективе как сакральное и профанное отражение взаимоотношений человека с природой, с людьми и с божественным началом, в том, что наши «рот и нос чутко реагируют на изменения в мозгу, в свою очередь вызванные изменениями в социуме» (Camporesi 1990: 175–176).

Бесспорно, что в наши дни сильные, острые, «очевидные» запах и вкус еды зачастую отвергаются в соответствии с изменившимися социофизиологическими и гастрономическими стандартами чувствительности (Ferraro 1998: 14–15). Соответственно, в выборе той или иной еды решающее «мнение» все чаще начинает принадлежать не вкусу или обонянию, но зрению, четко улавливающему все новейшие и модные тенденции, не в последнюю очередь при посредничестве СМИ (Barthes 1974: 125–126; Giacomarra 1991). Резюмируя, уместно вспомнить мнение К. Леви-Строса, полагавшего, что кухня представляет собой язык, на который общество бессознательно переводит собственную структуру и через посредство которого обнаруживает, также не осознавая этого, собственные противоречия (Levi-Strauss 1971: 445).

Традиционная ярко выраженная острота гастрономических вкусов и запахов присуща Сицилии, что в немалой степени предопределяет самость ее кухни в ряду кухонь других итальянских и европейских регионов. Данная сохранившаяся во времени выразительность пищи, своими корнями уходящая в эпоху античности и в более древние культурные пласты, является своего рода символом консервативности этой области Италии и сохранности традиционной сицилийской культуры в целом (Correnti 2003: XX–XXI).

Но сугубая акцентированность вкуса и запаха *уличной кухни*, ее повышенная экспрессивность выглядят экстраординарными, почти чрезмерными даже на фоне ольфакторно-вкусовой выразительности пищи Сицилии, что, по мнению исследовательницы Ф. Джалломбардо, указывает на древность и традиционность этого вида питания и апеллирует к «прошедшим временам и к архаичным информативно-коммуникативным нормам и кодам поведения» (Giallombardo 2005: 127–128).

Остановимся на социальной принадлежности *уличной кухни*. Будучи порождением городской раннесредневековой культуры (Scarlata 2007: 19; Pillitteri 1994: 77), она, очевидно, имеет и более древние корни и теснейшим образом связана с традициями уличной торговли, исторически популярной в регионе. В наши дни эта кухня продолжает функционировать в районах, с социальной точки зрения народных, – в зонах наибольшей архаики сицилийских городов. В частности, речь идет об историческом центре и его окрестностях, а также о т.н. *исторических рынках* (термин устоявшийся и официальный) – средоточии алиментарной традиционности, – представляющих собой древние торговые многоквартирные комплексы на открытом воздухе, в которых царят мужчины – покупатели и продавцы. Эти зоны, в пространстве которых и сконцентрировано большинство точек уличной системы питания, заселены беднейшими слоями местного населения и мигрантами (Mercati storici siciliani 2007).

Иногда точки *уличной кухни* встречаются и на периферии, в местах новой застройки, но, как правило, речь все равно идет о кварталах, где проживают представители «низших» слоев общества. Например, в Палермо в последние десятилетия эти «точки» возникли в таких спальных районах города, как Borgo Nuovo и С.Е.Р. с преобладанием пролетарского и деклассированного населения – по традиции основного потребителя такой кухни (Giallombardo 2005: 130). Именно поэтому можно сделать вывод, подтверждаемый мнением и исследователей, и наших респондентов: *уличная кухня* устойчиво ассоциируется исключительно с народной бедной пищевой культурой и традицией (Рис. 1). Тот факт, что социальная база потребителей этой системы питания в наши дни начала расширяться (на этом моменте мы остановимся дальше), не противоречит вышесказанному.

Если говорить о кулинарных аспектах *уличной кухни*, то в ней преобладают жаренные блюда, хотя есть и немногочисленные вареные. Меню в каждом городе Сицилии строго определено, причем оно не претерпело существенных изменений за свою долгую историю; можно перечислить по пальцам случаи, когда блюда, считавшиеся «уличными», например кровяные колбаски, с течением времени перешли в разряд «общедоступных». Сведя воедино данные по разным областям Сицилии, можем утверждать, что «каноническое» меню сицилийской *уличной кухни* содержит следующие блюда: *stigghiola*, *mussu*, *quarumi*, *frittula*, *pani ca meusa* – из мяса и требухи; *babbaluci* – на основе улиток; *puippu vugghiutu*, *saiddi a bbeccaficu*, *surra*, *rizzi* – из рыбы и морепродуктов; овощные блюда (*favi sicchi in umitu*, *caidduna u caciocciuli 'mpastietta*, *pullanchielli*) и фрукты (*ficurinnia*, *muluna rrucci*).



Рис. 1. Прилавок 'u stigghiulari в народном районе (Палермо. 2019 г., фото В. Комаровой)

Наиболее известное из всех блюд *уличной кухни*, *stigghiola*, много значащее для сицилийцев и, как показывают опросы, играющее роль символа их этнокультурной идентичности, в наши дни встречается преимущественно в Палермо, реже – в Энне, Рагузе и Агридженто. Оно представляет собой кишки, преимущественно телячьи, жаренные на вертеле, в готовом виде посыпанные солью и сбрызнутые лимонным соком (Billitteri 2003: 178). Такой исследователь локальной кухни, как Т. Д'Алба, безоговорочно считает *stigghiola* архаичным, арабским по происхождению блюдом, привнесенным в Сицилию в X в. мусульманами (D'Alba 1980: 91–95). Еще один эксперт по пище Сицилии П. Корренти, не опровергая древности происхождения блюда, усматривает связь *stigghiola* с *kokoretsi* (κοκορέτσι) – бараньими кишками на углях, пасхальным блюдом греческой кухни, – что дает ему основание соотносить *stigghiola* с античной греческой алиментарной традицией (Correnti 1976: 108–109).

Но, вне зависимости от происхождения, это блюдо в наши дни удостоено официального признания как «типично сицилийское», войдя в список «традиционных агропищевых итальянских продуктов», утвержденный Министерством аграрных, пищевых и лесных стратегий Италии (PAT-MIPAAF 2014).

Ранее повара/продавцы *stigghiola* (*stigghiularu*) покупали кишки на местных бойнях, причем, по традиции, должны были участвовать в убое скота. Начиная с 2004 г., вследствие принятия Европарламентом мер жесткого санитарного контроля в отношении используемых в странах Евросоюза мяса и субпродуктов (Regolamento 2004), кишки теперь следует приобретать через специальные структуры, осуществляющие санитарную проверку продуктов. Нововведение сицилийцами саботируется, что во многом обусловлено характерной особенностью их психологии, отмеченной многими исследователями: вековым недоверием сицилийцев к представителям любых официальных структур, будь то чиновники, полицейские или даже производители вина (*Alvarez Garcia* 1997: 13). Сам факт происхождения и сбыта товара напрямую, «из-под полы», в обход государства или какого-либо казенного учреждения добавляет ему привлекательности в глазах жителей Сицилии, наделяя своего рода знаком качества. Кроме того, то, что вместо субпродукта из «знакомого» источника приходится приобретать кишки, которые, по слухам, были импортированы из Румынии и Польши, делает инициативу крайне непопулярной в регионе, традиционно исповедующем радикальный пищевой патриотизм и верность принципу использования исключительно *prodotto nostrano* (местного продукта). Поэтому *stigghiularu* и сегодня, как правило, добывают сырье по старинке. Кишки, промытые в соленой воде, нанизывают на вертел, чередуя их с полосками нутряного жира. Жарят *stigghiola* в 4-5 часов пополудни, поскольку блюдо играет роль перекуса для тех, кто возвращается с работы домой (Рис. 2).



Рис. 2. Готовка на улице (фото В. Комаровой, 2019 г.)

Если *stigghiola* едят всегда в горячем виде, то *'u mussu* подают холодным. Это блюдо представляет собой куски отварной обреза с говяжьих зареза, голяшки и рульки, а также хрящей, субпродуктов, соединительных тканей. При продаже нужную порцию *'u mussu* сдабривают солью и лимонным соком и подают на листках промасленной или пергаментной бумаги.

Вареным блюдом является *'a quarumi* (в более архаичном варианте – *caudumi* или *caldumi*) – смесь говяжьих внутренностей, ливера (легких и сердца), требухи, кишок, сальника и рубца (это блюдо напоминает *обжорку*, которую продавали описанные В.В. Гиляровским торговки на Хитровом и Смоленском рынках в начале XX в.). Название его восходит к архаичному греческому *cholades* (кишки, внутренности) и обнаруживает явное созвучие с немецким *kaldaumen* и датским *kaldun*, обозначающими те же органы животного (Coria 2006: 255); осмелимся предположить наличие некой связи и с белорусским блюдом *колдун*, включающим в себя мелкорубленный фарш. Этот «деликатес» (*'a quarumi*) готовят в котле вместе с морковью, помидорами, сельдереем, чесноком и луком в присутствии покупателя. Образовавшийся бульон наливают в пластиковый стакан, а куски подают на четвертушках промасленной бумаги и едят руками. Часто клиенты приходят со своими судочками, чтобы унести порции домой. Отметим, что если *stigghiola* встречается и за пределами исторических рынков, то *'u mussu* и *'a quarumi* готовят исключительно на их территории.

В число канонических мясных деликатесов *уличной кухни*, встречающихся только на рынках, входит также *'a frittula* (обжарка) – едва ли не самое сложное по приготовлению уличное блюдо и единственное, которое не полностью готовится на месте. В качестве сырья берутся остатки мяса и головизна – все, что могут предложить мясные магазины и бойни после разделки туш. При этом используется одновременно свинья, говяжья, баранья, козлиная обрезь и остатки конины. Все это вначале обжаривают на медленном огне в свином жире в огромных железных чанах, пришедших на смену вертелу, потом долго варят в котле, а затем помещают под пресс до получения плотных брикетов. Поскольку эти операции требуют больших затрат времени, их осуществляют, как правило, дома. На «точке» *'u frittularu* режет получившийся зельц на куски и держит их в металлической емкости с подогревом. Горячая порция, сдобренная солью, перцем и лимонным соком, подается клиенту на листке бумаги. Бело-красные скатерки, покрывающие прилавок, – такой же традиционный рекламно-отличительный знак *'u frittularu*, как и клубы пахучего дыма, поднимающиеся над лотком *'u stigghiularu*.

Хлеб с селезенкой (*'u pani sa meusa*, или *vastiedda*) – блюдо *уличной кухни*, которое готовят исключительно в Палермо, также встречается за пределами исторических рынков. Как большинство блюд *уличной кухни*, *'u pani sa meusa* стряпают прямо на месте продажи: рубленые говяжьей селезенку, легкие, трахею обжаривают в свином жире, сдабривают помимо соли и перца лимонным соком, фаршируют ими булочки и подают в горячем виде; иногда фарш дополняют сыром *cacciocavallo* и творогом. Булочка с «дополнением» называется *maritata* (замужняя), без него – *schietta* (пустая, незамужняя) (Di Franco 2003: 65) (Рис. 3).

К числу блюд *уличной кухни* относятся и *babbaluci* (от перс. *babus*) – улитки. Их жарят в масле или варят в собственном соку с добавлением томатов, чеснока, петрушки и обильных пряностей (схожим образом и с теми же ингредиентами готовят жареных улиток в Тунисе, где блюдо именуют *babuci*) в присутствии клиентов, которые достают моллюсков из раковин при помощи зубочистки. Примечательно,



Рис. 3. Продавец *pane ca'meusa* отказывает в продаже немке-туристке
(фото В. Комаровой, 2019 г.)

что улитки, приготовленные на улице, остаются «мужским» блюдом в течение всего года, и лишь 13, 14 и 15 июля, в дни св. Розалии – покровительницы Палермо, *babbaluci* превращаются во «всенародную еду»: женщины могут их покупать обжаренными на сковороде или сваренными в котлах с лотков и есть на улице, а также готовить дома (Billitteri 2003: 148–149).

Если говорить о рыбном меню *уличной кухни*, то в первую очередь надо упомянуть *puippi vughiuttu* – вареного осьминога, которого продают на всех исторических рынках сицилийских городов (Рис. 4). В готовом виде его разделявают на огромных керамических блюдах прямо на прилавке, обильно поливая лимонным соком и втыкая в каждый кусочек зубочистку. Как уже говорилось, все блюда *уличной кухни*, включая *puippi vughiuttu*, табуированы для женщин, но в отношении головы осьминога (в традиционном видении считающейся особым мужским деликатесом; ее подают иссеченной на куски и «плавающей» в чернильной жидкости) этот запрет и сегодня абсолютен и категоричен, а нарушение его рассматривается как кошунство.

Особого внимания заслуживает такое блюдо, как *saiddi a bbeccaficu* (сардины а-ля «беккафико»). Его название интригует всех исследователей сицилийской кухни. Поскольку «беккафико» (букв. – «клеватель инжира») – это бекас, не совсем понятно, какое отношение эта птица имеет к свернутым рулетом тушкам нафаршированных панировочными сухарями, изюмом и кедровыми орешками сардин, которые прямо в присутствии клиентов жарят в масле в чану, предварительно переложив кольцами лука и лавровыми листьями. Уже упомянутый П. Корренти считает, что наименование блюда вызвано внешним сходством свернутых кольцом рыбок и маленьких птиц (Correnti 1976: 198). Согласно мнению Дж. Кория и некоторых других исследователей, это название воплощает народную мечту о недоступной простому люду фаршированной дичи – гастрономическому изыску *'i gran signuri* (сиц. «господ»), как и



Рис. 4. Прилавок продавца вареного осьминога
(фото В. Комаровой, 2019 г.)

названия других сицилийских блюд, например «фальшивый заяц» или «фальшивое филе» (Coria 2006: 300; Pomar 1992: 10). Но, как бы то ни было, *saiddi a bbecafiggi* – единственное блюдо *уличной кухни*, которое готовят также дома и в ресторанах, причем в первом случае оно табуируется для женщин, а в прочих – нет.

Под названием *surra* (от арабск. *sorra*) известны два блюда из тунца, отличающиеся способом приготовления: *surra* – жареные на гриле жирные брюшки рыбы и *surra fritta*, или «жареная сурра» (как ни парадоксально не содержащее ничего жареного) – холодная отварная голова тунца, одобренная лимонным соком, перцем и солью.

Закрывают «рыбный ряд» *уличной кухни rizzi* – морские ежи, которых подают в сыром виде, открытыми и политыми лимонным соком. В наши дни и продаваемые ежи, и их продавцы представляют собой объект охоты береговой охраны (*guardia costiera*) и полиции, ввиду того что прибрежные воды Сицилии не отличаются чистотой, а браконьерская добыча ежей ведется варварски с истреблением всего поголовья популяции. Тем не менее их продолжают широко продавать не только на всех рынках Сицилии, но и за их пределами, например в Монделло – пляжной зоне Палермо.

Среди овощных блюд *cucina di strada* в первую очередь надо упомянуть *favi sicchi in umitu* (тушеные сухие бобы). Их замачивают накануне дома, а на рынках тушат на лярде в котлах с луком, базиликом, петрушкой. *Caidduna* и *caciocciuli 'm pastietta* представляют собой жареные на гриле панированные стебли съедобного репейника или артишоки. Закрывают овощное меню *puddanchieddi* – вареные в котлах початки кукурузы, к фруктовому же принадлежат *ficurinnia* – очищенные плоды опунции и ломти арбуза (*muluna russi*).

Мы позволили себе привести подробное описание всех блюд *уличной кухни*, дабы показать, почему они, разные по своему исходному сырью, методам и технологиям приготовления, оказались объединены в рамках одной социогастрономической категории.

Ф. Джалломбардо, едва ли не единственная из всех сицилийских антропологов подвергая феномен *уличной кухни* серьезному научному анализу, предприняла попытку очертить его гастрономические «границы». С этой целью она провела опросы представителей различных слоев населения, правда, только в Палермо. В итоге оказалось, как мы уже отметили выше, что далеко не все съестное, готовящееся и продающееся на улице, подпадает под определение *cucina di strada*. Так, например, как доказали исследования Ф. Джалломбардо и подтвердили результаты наших опросов (ПМА 1, 2), *panielli* (лепешки из гороховой и бобовой муки), *sfinciuni* (сицилийский вариант пиццы с анчоусами), *pani cunzati* (сдобренный хлеб – ломти хлеба, налитые оливковым маслом, посыпанные солью, перцем, рубленым чесноком и оливками), разнообразные тушеные и сырые моллюски, каленые каштаны, вареный в чанах картофель, печеные на гриле перцы, помидоры и лук, разрезанные на ломти цитроны (*pirittuna*) и дыни (*muluna*) к числу блюд *уличной кухни* не относятся, хотя и продаются на уличных лотках, и даже съедаются часто рядом с ними. Почему? Да потому, что, согласно народным представлениям, их могут потреблять как мужчины, так и женщины (Giallombardo 2005: 134). Таким образом можно прийти к выводу, что, во-первых, главным в определении сущности *уличной кухни* является гендерный критерий, а во-вторых, что решающее слово в вопросе установления ее границ и параметров принадлежит потребителям: *cucina di strada* есть то, что они привыкли считать таковым.

О том, что подобные нюансы доступны лишь «посвященным» – специалистам или местным уроженцам, – свидетельствует, например, сделанное англичанином М. Фортм подробное описание блюд, увиденных им на рынке Borgo Vecchio в Палермо и ошибочно отнесенных к меню *уличной кухни* («street cuisine dishes») (Fortm 2009: 268–274). И если в отношении вареного осьминога, тунца на гриле и *stigghiuluola* это совершенно справедливо, то *spiedini* (шашлык из мяса) и *сфинчоне* (своего рода сицилийская пицца) выпадают из этого списка, поскольку их приобретение и потребление разрешено также женщинам. Даже такие, казалось бы, маститые исследователи пищевых итальянских реалий, как К. Падовани и Дж. Падовани, приводя на страницах своего труда «Стрит-фуд по-итальянски» блюда, которые они относят к *уличной кухне* Сицилии, грешат неточностями. Так, например, в меню *cucina di strada* авторы включают *arancine* – обжаренные колобки из вареного риса, *cazzilli* – картофельные крокеты, *rascadura* – оладьи из чечевичного пюре с луком, знаменитые *cannoli* – трубочки из теста с творожным кремом, мороженое в бриоши, изделия из марципана. Свой выбор они мотивируют тем, что все эти блюда в Сицилии «чаще всего приобретают, а главное, едят – на улице» (Padovani C., Padovani G. 2013: 37). Данное утверждение полностью соответствует действительности, но ни факт продажи этой еды, ни тем более ее потребления на улице не делает ее принадлежностью *уличной кухни*.

Приходится признать, что нет четкого ответа на вопрос, что в прошлом повлияло на отбор и включение тех или иных блюд в ассортимент *cucina di strada*. Остается констатировать лишь тот неоспоримый факт, что единственным абсолютным маркером данного своеобразного и архаичного сицилийского феномена является гендерная принадлежность сопричастных ему «персонажей» – поваров, продавцов и потребителей. Эта мужская кухня представляет собой альтернативу домашней и находится в полярной оппозиции к ней, ибо в последней царят женщины.

В системе *уличной кухни*, повторимся, нет приборов, нет столов и стульев, люди едят руками, стоя, запивая еду принесенным с собой вином или пивом, в ней отсут-

ствуют привычные («домашние») регламентирующие правила поведения, не соблюдаются нормы чистоты и порядка. Этой кухней правят исключительно мужчины, готовые для мужчин. Их объединяет своеобразный кодекс «свободы» и «равенства», они проживают минуты купли-продажи, приготовления блюда и его потребления в атмосфере сугубо мужской автономии, возведенной в ритуал, с характерными вербальным поведением, кинесикой и проксемикой участников. Здесь уместно привести определение *уличной кухни*, данное Ф. Джалломбардо: исследовательница метко охарактеризовала ее как «большой буфет для мужчин» (Giallombardo 2005: 127). Не менее уместно подчеркнуть органичную связь между сохраняющимся и в наше время господством мужчин в системе *уличной кухни*, а также на *исторических рынках*, в пространство которых она преимущественно вписана, и «маскилизмом» сицилийского социума (позволим себе применить этот неологизм, кальку с итальянского термина *maschilismo*, переводимого как «сознание мужского главенства»), зиждущегося на идее превосходства мужчин и даже сегодня отражающего воплощенный в жизнь традиционный и архаичный, исконно сицилийский основополагающий принцип бытия, законсервированный в народной среде: «Мужчина должен работать, а женщина – оставаться дома» (Milazzo 2011: 73; Billitteri 2003: 37). Принцип, который в последние годы в силу ряда экономических и социальных причин, обусловивших изменение ролевых стандартов, психологических установок, женской и мужской ментальности, гендерно детерминированных стереотипов поведения в семье и социуме, перестал быть незыблемым.

Поэтому факт существования в социально-гастрономической практике Сицилии подобной мужской кухни и в целом наличие разделения кухонь на женскую и мужскую, или, выражаясь языком К. Леви-Строса, на «эндокухню» и «экзокухню» (Levi-Strauss 1966: 5–6), доказывает сохранение в этом регионе древнейшей культурной традиции (D'Onofrio 1997: 91). Напомним, «эндокухня» ассоциируется с женщинами, базируется на варке пищи в кастрюле или котле; ее вектор «направлен» на дом, она призвана скрепить внутренние связи узкого круга семьи и домочадцев. Что до мужской «экзокухни», то она ориентирована на «внесемейного» (за пределами фамильного клана) потребителя (сакральные торжества, банкеты, призванные объединить членов локального коллектива, и т.д.), и ее основой являются жареные на вертеле/гриле или запеченные блюда. Уместно в этой связи вспомнить слова М. Монтанари, историка кухни: «Образ еды, которая жарится на открытом огне, связан совсем с другими культурными понятиями, чем те, которые вызывает образ воды, кипящей в котле: с понятиями насилия, напора, воинственности, более тесного сближения с “дикой” природой» (Montanari 1997: 38).

В Сицилии подобное биполярное разделение систем питания по гендерному принципу строго соблюдалось даже во второй половине XX в., особенно в сельской местности или в народных кварталах городов. Так, женщины по традиции «курировали» повседневную трапезу с ее базовыми «вареными» элементами – супами и макаронными изделиями. Также в их ведении была стряпня для поминальных трапез (*consolo*), представлявших собой весьма закрытое семейное действо, где ключевыми блюдами выступали куриный бульон и вареная курица (Pomar 1992: 15). Мужчины же сосредотачивали в своих руках готовку на открытых для локального коллектива торжествах – свадебных, пасхальных и рождественских трапезах, предполагающих и участие лиц, не входящих в семейные кланы (Coria 1994: 43–44), а также на поминках по *mortu virgineddu* (умершим молодыми, умершим девственниками) (D'Onofrio

1997: 88–89, 91), кончина которых воспринималась как праздник, а поминки приравнивались к торжествам с соответствующей коррекцией меню. На подобных мужских трапезах преимущественно жарили и запекали, в первую очередь мясо.

Но начиная с 70-х годов XX в., когда обрядность и социокулинарная традиция претерпели значительные изменения и застолья дома, особенно в дни торжеств, были замещены банкетами в ресторанах, а домашние блюда – покупными, когда сдали свои позиции даже в сельской местности поминальные трапезы, подобное гендерно-ролевое, а следовательно, и социокулинарное разделение систем питания стало во многом размываться. В свете этих изменений тем более ценным с антропологической точки зрения является обнаружение и констатация феномена *уличной кухни* как сохраненной квинтэссенции во многом утраченной архаичной социокулинарной дихотомии и реликтов традиционной сицилийской культуры в ее материальных и нематериальных проявлениях.

Как мы уже говорили, сложно очертить критерии отбора, согласно которым те или иные блюда исторически вошли в меню *уличной кухни*. Интерпретация их знаковости до сих пор не представляла объектом научного анализа. И все же попробуем – исходя из ярко выраженной гендерной окрашенности феномена *уличной кухни* – прочитать ее гастрономические символы: одни в свете «универсальной» семиотики, другие в контексте сицилийских реалий и поверий.

Проще всего в данном случае с мясными блюдами на вертеле и вареной кукурузой: здесь очевидна апелляция к фаллической символике. Не менее красноречив и артишок с характерным венчающим стебель «навершием». Не случайно в сицилийском языке название артишока – *cacocciula* – синонимично названию головки *membrum virile* (Coria 2006: 390). По поверьям, артишок, с одной стороны, вызывает жажду и побуждает выпить вина, а с другой – «горячит нутро» и «согревает гениталии», что бесспорно делает его продуктом, предназначенным для мужчин. Так, один из рекламных криков рыночных торговцев артишоками содержит достаточно «соленый» призыв, адресованный мужчинам: «Accatta, ca' ti scalda 'a minchia!» («Покупай, разогреешь себе хер!») (Bonanzinga, Giallombardo 2011: 81).

Потребление репейника и бобов в народной культуре коннотирует с винопитием; как гласит сицилийская поговорка, «carduna amari e favuzza caliatu sdivacari tutta 'a cannata» («горький репейник и бобы осушат весь бочонок»). Аналогичные качества приписывают и *babbaluci*: считается, что улитки «зовут» вино, потребление которого относится к числу бесспорно мужских привилегий. О том, что народное сознание увязывает улиток именно с вином, свидетельствует своеобразная, достаточно саркастическая поговорка: «Cu mancia babbaluci e vivi acqua, sunati li campani pirchi e' mortu» («Если есть улиток, но пить воду, впору звонить в колокола, ибо ты умер»). Но в первую очередь за *babbaluci* в народной культуре закреплена репутация мощного афродизиака; поговорка с явным эротическим подтекстом гласит: «Babbaluci a sucari e donni a vasari 'un ponnu mai saziari» («Высосанных улиток и исцелованных женщин никогда не бывает слишком много»).

Красный цвет (ломти арбуза) в традиционной локальной колористике считается репродуктивным, сугубо мужским, а употребление в пищу вареного осьминога и морских ежей, по бытующим поверьям, способствует повышению мужской потенции. Тунец играет роль «мужского» блюда в свете историко-этнографических реалий Сицилии, в частности обряда добычи тунца. Этот особый вид рыбной ловли,

именуемый *mattanza* (убийство, от исп. *matar* – убивать), осуществлялся с древнейших времен бригадами под руководством начальника. При этом до участия в ночной добыче, которую предворяли и сопровождали особыми молитвами, песнопениями и ритуальными криками, допускались только прошедшие проверку на крепость и выносливость, поскольку ее финальный этап предполагал скоординированный забой рыбы ножами на том отгороженном сетями участке акватории, куда рыбаки загоняли стаи тунца. Добыча рыбы, особенно в ее заключительной стадии, считалась настолько мужским и сакрально-«кастовым» делом, что женщины не допускались ни до разделки туш на берегу, ни до дальнейшей обработки мяса тунца (*Guggino, Pagano* 1983: 46). В силу этого в фольклоре и сознании сицилийцев этот вид рыбы является символом «маскулинности» и имеет четкую коннотацию с миром мужчин.

Дерзнем предположить, что все виды внутренностей животных, а также требуха, столь широко используемые в *уличной кухне*, являются «мужским продуктом», на основании той связи, которая у всех народов с древнейших времен существовала между охотой и/или забоем скота и миром мужчин.

Сложно что-либо утверждать в отношении плодов опунции. Почему в очищенном виде они становятся «мужским продуктом», если неочищенными их свободно продают и на рынках, и в магазинах всем, независимо от половой принадлежности? Ни в литературе, ни в ни в разговорах с респондентами ответ на этот вопрос не был найден.

Интересно присутствие котла (чана) в контексте *уличной кухни*. Казалось бы, будучи традиционной, неотъемлемой принадлежностью женской кухни и являясь архаичным символом женского лона, котел неуместен в этой мужской по своему духу системе питания. И все же его присутствие там неслучайно. Очевидно, что в этом случае «работает» древняя символика котла как сосредоточия клана, рода, единых корней – понятий весьма актуальных в Сицилии, где до сих пор очень сильны патриархальные внутрисемейные связи. В поисках параллелей уместно вспомнить, что и на Севере Италии, в такой архаичной с точки, традиционной культуры области, как Фриули, котел играет роль мужского оберега и символа единства клана (*Nicoloso Ciceri* 2002: 54; *Morris* 2000: 208–209), аналогичен его символизм и в кельтской мифологии (*Rolleston* 1995: 112), и в древних верованиях кавказских народов, например абхазов. Именно поэтому в контексте «уличной кухни» архаичный локально-значимый общественный символизм котла «берет верх» над его древней сексуально-панкультурной коннотацией.

Вернемся вновь к тому, что многократно говорилось выше: мужчины – не только абсолютные «авторы» *уличной кухни*, но и ее абсолютные потребители; согласно традиционным нормам, женское присутствие и участие в этой системе питания и сегодня все еще во многом неприлично и запрещено. Даже если пищу на улице приобретает мужчина, появившийся в обществе женщины, с которой он собирается разделить трапезу, это чревато для нарушителя запрета красноречивыми взглядами, отказом его обслуживать, а часто сопровождается инвективами или неприличными жестами со стороны окружающих.

Правда, существуют и некие любопытные исключения, предусмотренные традицией. Мы уже упоминали праздник св. Розалии, когда улитки из сугубо мужского блюда превращаются в «общедоступное». Кроме этого, табу снимается ежегодно в июле и августе на период массового посещения Сицилии эмигрантами: предполагается, что среди женщин могут быть и эмигрантки, для которых уличные трапезы –

своего рода причастие, приобщение к культуре предков. Слабый пол допускается до потребления *стиггьолы* возле тюрьмы в Палермо: торговцы идут на это из традиционно сицилийской солидарности «с теми, против кого государство», выражая ее женщинам, пришедшим провести своих «сидельцев» (Рис. 5). Табу также не распространяется на иностранок, «инородность» которых не вызывает сомнений. (Правда, мы были свидетелями ситуации на рынке Балларо в Палермо, когда торго-



Рис 5. Точка продажи *'u stigghiola* у тюрьмы в Палермо (фото В. Комаровой 2019 г.)

вец отказался продавать *стиггьолу* девушке-голландке, сказав: «'A fimmina no mangia cà!»/«Женщины здесь не едят!»). Но эти исключения не посягают на универсальность характера запрета.

Необходимо также отметить, что жестким и неоспоримым гендерное табу предстает преимущественно на сицилийских исторических рынках с их более ригидной и консервативной средой, тогда как в других городских кварталах, особенно в последнее время, сфера *уличной кухни* претерпела определенные, хотя и весьма скромные, изменения. Так, как показывают результаты наших исследований, среди покупателей начиная с первого десятилетия XXI в. стали попадаться и представительницы слабого пола (ПМА 1, 2). Правда, по свидетельству продавцов-поваров *уличной кухни*, такого рода уступок и послаблений не так много; речь идет лишь о случаях, когда еду покупает разнополая компания и женское присутствие как бы оправдывается и уравнивается мужским. В основном запрет снят в отношении *rapì sa teusa*, плодов опунции и арбуза, тогда как другие блюда *уличной кухни* по-прежнему остаются мужскими.

Иногда новации, касающиеся сферы *уличной кухни*, оказываются на поверку ложными. Так, например, когда перед продавцом останавливается машина и води-

тель приобретает блюдо для своей пассажирки, которая ест его тут же, не выходя из машины, ситуация, при всей ее кажущейся революционной новизне (женщина, допущенная до потребления «мужских» блюд), остается классически неизменной: платит мужчина, и именно он «держит» контакт с другим мужчиной (продавцом); наличие машины (отгороженного микрокосма) делает факт нарушения табу (допущения женщины в мужской мир и поглощения ею «запретной» еды) как бы невидимым, а, следовательно – как бы несуществующим.

Приведенные, пусть немногочисленные, примеры свидетельствуют о том, что *уличная кухня*, при всей сохранности ее как традиционного института (и при всей устойчивости последнего), не является абсолютно статичной категорией. Современность вносит свои коррективы, и метаморфозы, которые претерпевает эта система питания, отнюдь не исчерпываются изменениями гендерного состава ее потребителей или городской географии распределения точек ее локализации. Коррекции, например, подверглась сезонность потребления блюд *уличной кухни*: ранее они считались «плотными», «зимними», и пик их популярности приходился на холодные месяцы, сегодня же, в силу роста благосостояния населения и появления у многих семей второго дома (в деревне, в горах или на море), участилось летнее, на лоне природы, приобщение к такой еде. Это влечет за собой и трансформацию характера потребления: традиционно блюда *cucina di strada* ели «на месте», теперь зачастую приобретают навынос.

Если ранее *уличная кухня* относилась к категории каждодневной, то сегодня на фоне консьюмеризма и изменения социогастрономического поведения населения в целом зафиксирован рост потребления ее блюд в воскресные и праздничные дни, что свидетельствует об изменении характера ее восприятия населением: из еды будничной, «профанной», она стала превращаться в своего рода гастрономический раритет.

Нельзя игнорировать и значительное расширение социальной базы сегодняшних потребителей *cucina di strada*. Обратимся к примеру Палермо. Как уже было сказано выше, сообщество адептов этой кухни на протяжении веков ограничивалось представителями слоев, именующихся в Сицилии *'u popolu* (буквально – народ). Сегодня же, в силу локализации точек *уличной кухни* в районах исторического центра города, где расположены университет, Академия изящных искусств, многие другие образовательные учреждения и банки, к приверженцам *cucina di strada* относятся и служащие, и студенты, и широкие слои интеллигенции в целом. Кроме того, изменение социального состава потребителей *уличной кухни* оказалось во многом детерминированным социокультурными процессами, переживаемыми современным сицилийским обществом: курсом, взятым на активное противодействие инновациям, в том числе и в алиментарной сфере; ростом интереса к «своей» пище как средоточию традиционности, которую надо сохранить; идеей культурного возрождения Сицилии; наконец, общемировой модой на все аутентичное. Вследствие этого, как свидетельствуют повара/продавцы *уличной кухни*, все чаще среди клиентов появляются и представители *Palermo-bene* («благополучного Палермо») – выходцы из буржуазно-аристократических кварталов города, – для которых спорадическое приобщение к «народной» пище связано с новыми острыми (в социальном, эмоциональном и гастрономическом смысле) ощущениями, с необычностью ситуации, но также и с наметившимися в локальном обществе модными тенденциями (Di Ganci 2003: 57).

Кроме того, за блюдами *уличной кухни* настолько прочно закрепилась слава самых типичных из всех местных гастрономических раритетов, что их дегустация в

рамках посещения рынков входит теперь в число мероприятий, которые туристические гиды, а иногда и представители администрации предлагают гостям Сицилии, причем самого высокого уровня.

Как показывают наши опросы (ПМА 1, 2) и подтверждают другие исследователи, к некоторым блюдам *уличной кухни* приобщаются и иммигранты, число которых в Сицилии в целом и в Палермо в частности достаточно велико. Так, например, выходцы из стран Магриба и мусульманских стран активно приобретают *стиггьолу* (Giallombardo 2005: 131). Более того, в контексте присутствия в Сицилии мигрантов, в наши дни наметилась тенденция к некоторому изменению меню *уличной кухни*, а концентрация приезжих в сицилийских городах сопровождается появлением и ростом числа открытых ими точек быстрого питания, обслуживающих «пришлых» и являющихся ответом на их социогастрономические запросы. Как правило, эти точки сосредоточены в зонах компактного проживания мигрантов (в Сицилии это центральные кварталы исторического центра), а также на исторических рынках – т.е. там же, где и точки *уличной кухни*. Что показательно, представители автохтонной пищевой традиции вполне толерантно относятся к появлению в их исконном ареале этого нового пищевого феномена (Cusumano 2012: 125). В местах перекусов для мигрантов готовят и сугубо национальные блюда (напр., *фуфу* – традиционную пищу Западной и Центральной Африки, особенно Ганы и Нигерии, *атьеке* – очень популярный в Кот-д’Ивуаре гарнир на основе пюре из плодов маниоки), и более привычную европейскому вкусу снедь (напр., ребра барашка или куриные бедра на гриле). Последние блюда начинают обретать популярность и у местных, и сегодня можно наблюдать случаи употребления этой «новой» еды в основном сицилийцами-мужчинами, что наводит на мысль о гипотетическом постепенном включении ее в ассортимент и меню *уличной кухни* (Billitteri 2003: 146–149; Cusumano 2012: 121–143; Bonanzinga, Giallombardo 2011: 143–144). Кстати, подобное приобщение к нетипичным блюдам тем более поразительно, что сицилийцы, как уже говорилось выше, с большим скепсисом относятся к любой пищевой новации (Donà, Di Franco 2013: 39).

Мы постарались рассмотреть феномен *уличной кухни* и отследить характерные черты, традиционные и вновь приобретенные, этого архаичного специфического социогастрономического института. Подводя итог, можно сказать, что благодаря той консервирующей среде, которую в социокультурном смысле представляет собой Сицилия, данный феномен в целом сохраняет не только свою гастрономическую и, что важнее, социальную и гендерную специфику, но и свою актуальность и значимость в кругу основных, «народных», его потребителей. Некоторый отход от традиционности тем не менее присутствует. Так, в контексте современных социокультурных тенденций и процессов в Сицилии в масштабах всего общества меняется знаковость института *уличной кухни*, начинающего приобретать статус некой квинтэссенции «сицилийской традиционности» и становиться объектом поклонения на гребне моды на все аутентичное со стороны представителей социальных слоев, не принадлежавших ранее к его «целевой аудитории». Наблюдается изменение этнического состава пользователей этой кухни; определенной – правда, более гипотетической, чем реальной – коррекции подвергается и ее меню. Но гендерный профиль *cucina di strada* преимущественно остается неизменным, а допустимые отклонения от гендерной эксклюзивности предусмотрены традицией.

Таким образом, можно, на наш взгляд, сделать вывод, что именно эти разнообразные изменения, пусть робкие и незначительные, парадоксальным образом подтверждают факт сохранения сицилийской *уличной кухни* своих позиций стабильного специфического и архаичного института, гибко адаптирующегося к реалиям современности.

Источники и материалы

- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Палермо. 2010–2014 гг. Опросная группа 1000 человек; представители всех социальных групп.
- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Палермо, Катания, Калтаниссета, Трапани. 2015–2018 гг. Опросная группа 800 человек; представители всех социальных групп.
- Il cibo di strada 2012 – Il cibo di strada migliore del mondo, street-food. Pianezza (To): Lonely Planet, 2012.
- Mercati storici siciliani 2007 – Mercati storici siciliani. Palermo: Regione Siciliana; CRICD, 2007.
- PAT-MIPAAF 2014 – Elenco Prodotti agroalimentari tipici. Ministero italiano delle politiche agrarie, alimentari e forestali. 5.06.2014. <https://www.politicheagricole.it/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/IT/IDPagina/3276>
- Regolamento 2004 – Regolamento (CE) N. 853/2204 // (GU) Gazzetta Ufficiale. 29.04.2004.

Научная литература

- Барм Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Академический проект, 2018.
- Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. М.: Эксмо, 2003.
- Дику Дж. Delizia! Эпическая история итальянцев и их еды. М.: Вече, 2012.
- Фаус О. «Уличная кухня» в Сицилии как особый институт традиционной культуры // История еды и традиции питания народов мира. Вып.2. Материалы II Международного научно-практического симпозиума. М.: МГУ, 2016. С. 205–213.
- Форт М. Сицилия: сладкий мед, горькие лимоны. СПб.: Амфора, 2009.
- Alvarez Garcia G. Sicilia, Spagna. Due culture a confronto. Palermo: Nuova Ipsa, 1997.
- Barthes R. Miti d'oggi. Torino: Einaudi, 1974.
- Billitteri D. Homo Panormitanus. Cronaca di un'estinzione impossibile. Palermo: Sigma, 2003.
- Bonanzinga S., Giallombrado F. Il cibo per via. Paesaggi alimentari in Sicilia. Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 2011.
- Camporesi P. La miniera del mondo. Artieri, inventori, impostori. Milano: Il Saggiatore, 1990.
- Corbin A. Storia sociale degli odori. XVIII – XIX ss. Milano: Mondadori, 1983.
- Coria G. Usi Nuziali e Mangiar di nozze in Sicilia. Catania: Cavallotto, 1994.
- Coria G. I profumi di Sicilia. Il libro della cucina siciliana. Catania: Vittorietti, 2006.
- Correnti P. Il libro d'oro della cucina e dei vini di Sicilia. Milano: Mursia, 1976.
- Correnti P. Il Diamante della grande cucina siciliana. Milano: Mursia, 2003.
- Cusumano A. Culture alimentari e immigrazione in Sicilia: la piazza universale è a Ballarò // Alimentazione, produzioni tradizionali e cultura del territorio / A cura di S.Mannia. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta, 2012. P. 121–141.
- D'Alba T. La cucina siciliana di derivazione araba. Catania: Vittorietti, 1980.
- D'Onofrio S. Le parole delle cose. Simboli e riti sociali in Sicilia. Galatina (Le): Dipartimento di Filologia, Linguistica e Letteratura dell'Università di Lecce, 1997.
- Di Franco C. Un'pò di Palermo. Cultura e tradizioni. V. II. Palermo: Grafill, 2003.
- Di Ganci F. Noi, ieri ed oggi... visti da vicino. Ritratto antropologico dei siciliani. Palermo: Sigma, 2003.
- Donà M.G., Di Franco C. Viaggio attraverso i sapori del quotidiano. Palermo: Qanat, 2013.
- Fattibene N. Le cucine e i cibi di strada. Tesi di laurea A.A.2011/2012. Bra Pollenzo (Cn): Università degli Studi di Scienze Gastronomiche, 2012.
- Ferraro G. Senso e passione. L'universo alimentare e i suoi regimi discorsivi // Al sangue o ben

- cotto. Miti e riti intorno al cibo / A cura di I. Brugo, G. Ferraro, C. Schiavon, M. Tartari. Roma: Meltemi, 1998. P. 11–51.
- Giacomarra M. A Tavola con i giornali // Libera Università di Trapani. 1991. X. 28. P. 94–101.
- Giallombardo F. La tavola, l'altare, la strada. Palermo: Sellerio, 2005.
- Guggino E., Pagano G. La Mattanza. Roma: Nando Russo, 1983.
- Levi-Strauss C. Il Crudo e il Cotto. Milano: Il Saggiatore, 1966.
- Levi-Strauss C. Le origini delle buone maniere a tavola. Milano: Il Saggiatore, 1971.
- Marrone G. Introduzione // Palermo. Ipotesi di semiotica urbana / A cura di G. Marrone. Roma: Carocci, 2010. P. 10–11.
- Milazzo N. Cannoli e polenta. Palermo: Flaccovio, 2011.
- Montanari M. La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa. Milano: Laterza, 1997.
- Morris D. Amuleti e talismani. Milano: Tecniche Nuove, 2000.
- Nicoloso Ciceri A. Tradizioni popolari in Friuli. Udine: Chiandetti, 2002.
- Padovani C., Padovani G. Street-food all'italiana. Il cibo di strada. Firenze-Milano: Giunti, 2013.
- Pillitteri F. Tra popolo e borghesia. Le lunghe vicende dell'artigianato in Sicilia. Palermo-Sao Paulo: Ila Palma (Mazzone), 1994.
- Pomar A. L'Isola dei sapori. Palermo: Good, 1992.
- Rizzo P. Street food. Le migliori ricette del cibo di strada. Roma: Ultra, 2015.
- Rolleston T.W. The Illustrated Guide to Celtic Mythology. N.Y.: T.Y. Crowell, 1995.
- Scarlata M. Fiere e città nella Sicilia medievale // Mercati storici siciliani / A cura di O. Sorigi. Palermo: Regione Siciliana; CRICD, 2007. P. 17–28.

References

- Alvarez Garcia, G. 1997. *Sicilia, Spagna. Due culture a confronto* [Sicily, Spain: Two Cultures in Comparison]. Palermo: Nuova Ipsa.
- Barthes, R. 1974. *Miti d'oggi* [Today Myths]. Torino: Einaudi.
- Barthes, R. 2018. *Sistema mody. Stat'i po semiotike kul'tury* [Fashion System: Articles on Semiotics of Culture]. Moscow: Akademicheskii proekt.
- Billitteri, D. 2003. *Femina Panormitana ovvero l'arte del matriarcato occulto* [Femina Panormitana, or the Art of the Occult Matriarchy]. Palermo: Sigma.
- Bonanzinga, S., and F. Giallombardo. 2011. *Il cibo per via. Paesaggi alimentari in Sicilia* [The Food along the Way: Food Landscapes in Sicily]. Palermo: Centro di studi filologici e linguistici siciliani.
- Camporesi, P. 1990. *La miniera del mondo. Artieri, inventori, impostori* [The Mine of the World: Artists, Inventors, Imposters]. Milano: Il Saggiatore.
- Corbin, A. 1983. *Storia sociale degli odori. XVIII – XIX ss.* [The Social History of the Smells: XVIII–XIX ss.]. Milano: Mondadori.
- Coria, G. 1994. *Usi Nuziali e Mangiar di nozze in Sicilia* [Wedding Customs and Food in Sicily]. Catania: Cavallotto.
- Coria, G. 2006. *I profumi di Sicilia. Il libro della cucina siciliana* [The Fragrances of Sicily. The Book of Sicilian Cuisine]. Catania: Vittorietti.
- Correnti, P. 1976. *Il libro d'oro della cucina e dei vini di Sicilia* [The Golden Book of the Cuisine and the Wines of Sicily]. Milano: Mursia.
- Correnti, P. 2003. *Il Diamante della grande cucina siciliana* [The Diamond of the Great Sicilian Cuisine]. Milano: Mursia.
- Cusumano, A. 2012. Culture alimentari e immigrazione in Sicilia: la piazza universale è a Ballarò [Food Cultures and Immigration in Sicily: The Universal Place is in Ballarò]. In *Alimentazione, produzioni tradizionali e cultura del territorio* [Food, Traditional Productions and Culture of the Territory], edited by S. Mannia, 121–141. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
- D'Alba, T. 1980. *La cucina siciliana di derivazione araba* [The Sicilian Cuisine of Arabic Origin]. Palermo: Vittorietti.

- D'Onofrio, S. 1997. *Le parole delle cose. Simboli e riti sociali in Sicilia* [The Words of Things: Symbols and Social Rites in Sicily]. Galatina (Le): Dipartimento di Filologia, Linguistica e Letteratura dell'Università di Lecce.
- Di Franco, C. 2003. *Un'pò di Palermo. Cultura e tradizioni* [Some Palermo: Culture and Traditions]. V. II. Palermo: Grafill.
- Di Ganci, F. 2003. *Noi, ieri ed oggi... visti da vicino. Ritratto antropologico dei siciliani* [We, Yesterday and Today, Seen up Close: Anthropological Portrait of the Sicilians]. Palermo: Sigma.
- Diki, Dzh. 2012. *Delizia! Epicheskaia istoriia ital'iantsev i ikh edy* [Delizia! The Epic History of the Italians and Their Food]. Moscow: Veche.
- Donà, M.G., and C. Di Franco. 2013. *Viaggio attraverso i sapori del quotidiano* [Journey through the Flavors of the Daily]. Palermo: Qanat.
- Fais, O. 2016. "Ulichnaia kukhnia" v Sitsilii kak osobyi institut traditsionnoi kul'tury ["Street Food" in Sicily as a Special Institution of Traditional Culture]. In *Istoriia edy i traditsii pitaniia narodov mira. Vyp.2. Materialy II Mezhdunarodnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma* [History of Food and Food Traditions of the Peoples of the World. Vol. 2, Materials of the II International Scientific and Practical Symposium], 205–213. Moscow: MSU.
- Fattibbene, N. 2012. *Le cucine e i cibi di strada. Tesi di laurea A.A.2011/2012* [The Cuisines and the Street-Food: Graduate Thesis, A.A.2011/2012]. Bra Pollenzo (Cn): Università degli Studi di Scienze Gastronomiche.
- Ferraro, G. 1998. Senso e passione. L'universo alimentare e i suoi regimi discorsivi [Sense and Passion: The Food Universe and Its Discursive Regimes]. In *Al sangue o ben cotto. Miti e riti intorno al cibo* [Al Sangue or Ben Cotto: Myths and Rituals around the Food], edited by I. Brugo, G. Ferraro, C. Schiavon, and M. Tartari, 11–51. Roma: Meltemi.
- Fort, M. 2009. *Sitsiliia: sladkii med, gor'kie limony* [Sicily: Sweet Lemons, Bitter Honey]. Sankt-Peterburg: Amfora.
- Gachev, G.D. 2003. *Mental'nosti narodov mira* [Mentality of the Peoples of the World]. Moscow: Eksmo.
- Giacomarra, M. 1991. A Tavola con i giornali [At the Table with the Newspapers]. *Libera Università di Trapani* 28: 94–101.
- Giallombardo, F. 2005. *La tavola, l'altare, la strada* [The Table, The Altar, The Road]. Palermo: Sellerio.
- Guggino E., and G. Pagano. 1983. *La Mattanza* [The Mattanza]. Roma: Nando Russo.
- Levi-Strauss, C. 1966. *Il Crudo e il Cotto* [The Raw and the Cooked]. Milano: Il Saggiatore.
- Levi-Strauss, C. 1971. *Le origini delle buone maniere a tavola* [The Origin of Table Manners]. Milano: Il Saggiatore.
- Marrone, G. 2010. Introduzione [Introduction]. In *Palermo. Ipotesi di semiotica urbana* [Palermo: Urban Semiotics Hypothesis], edited by G.Marrone, 10–11. Roma: Carocci.
- Milazzo, N. 2011. *Cannoli e polenta* [Cannoli and Polenta]. Palermo: Flaccovio.
- Montanari, M. 1997. *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa* [Hunger and Abundance: History of Nutrition in Europe]. Milano: Laterza.
- Morris, D. 2000. *Amuleti e talismani* [Amulets and Talismans]. Milano: Tecniche Nuove.
- Nicoloso Ciceri, A. 2002. *Tradizioni popolari in Friuli* [Popular Traditions in Friuli]. Udine: Chian-detti.
- Padovani, C., and G. Padovani. 2013. *Street Food all'italiana. Il cibo di strada* [Street Food Italian Style: The Street Food]. Firenze-Milano: Giunti.
- Pillitteri, F. 1994. *Tra popolo e borghesia. Le lunghe vicende dell'artigianato in Sicilia* [Between the People and the Bourgeoisie: The Long History of Craftsmanship in Sicily]. Palermo-Sao Paulo: Ila Palma (Mazzone).
- Pomar, A. 1992. *L'Isola dei sapori* [The Island of Flavors]. Palermo: Good.
- Rizzo, P. 2015. *Street food. Le migliori ricette del cibo di strada* [Street Food: The Best Recipes of Street Food]. Roma: Ultra.

Rolleston, T.W. 1995. *The Illustrated Guide to Celtic Mythology*. New York: T.Y. Crowell.

Scarlata, M. 2007. Fiere e città nella Sicilia medievale [Fairs and Cities in Medieval Sicily]. In *Mercati storici siciliani*, edited by O.Sorgi, 17–28. Palermo: Regione Siciliana; CRICD.

Fais-Leutskaya, Oksana D.

«The “street cuisine” in Sicily: the cultural, gastronomic, social, gender outlines of the surviving phenomenon»

The present report is devoted to the archaic traditional institute of “cucina di strada” or “street food” – a purely male food subculture that exists in the context of the food system of Sicily, which is considered a “reserve of traditions”, one of the most conservative socio-cultural regions of Italy. The article analyzes gastronomic, gender, social, cultural features of this phenomenon, its traditional components and innovations that have affected the Sicilian “street food” based on bibliographic analysis and the results of long-term field studies of the author.

Key words: Sicily; street cuisine; urban culture; unchanging, staple menu; conservatism; male cuisine; social and gender determinism; low social strata culture; traditions

БУКЕЕВСКИЕ КАРАГАШНОГАИ: НАСЛЕДИЕ ПРЕЖНЕЙ СЛУЖИЛОСТИ (ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ, АРХИВНЫЕ ДАННЫЕ И ВОПРОСЫ ТЕОРИИ)

Статья посвящена служилому статусу в среде тюркских кочевников, оседавших в междуречье Волги и Яика – Урала. Рассматривается он, в первую очередь, на примере так названных нами «букеевских карагашиногаев», особой группы в составе западных казахов, которая по сию пору очень мало исследована. Анализируются вопросы сложения этой этнокультурной группы, прежняя социальная роль и нынешнее положение потомков служилых, их современное самосознание и предполагаемые перспективы развития.

По мнению автора, крайне интересно и поучительно находить в наши дни в живом общении с людьми подтверждение строгим документальным данным и классическим публикациям из архивов и с книжных полок библиотек. Занимаясь длительное время проблемами служилости у прежних кочевников Нижневолжья, было ценно неожиданно получить редкостный шанс прочувствовать это явление лично во время полевых изысканий в местах компактного проживания потомков служилых групп в составе казахов.

Ключевые слова: казахи, ногойцы, карагаши, субэтнос, Букеевская орда, ассимиляция

Празднование 550-летнего юбилея «казахской государственности» с конференцией, проходивший 24-26 августа 2015 г. в с. Хан-Орда (в местном произношении – Урда) дало нам замечательную возможность узнать кое-что новое о букеевских карагашиногах. Думается, что попавший удачно нам в руки, в краткой поездке, экспедиционный материал поможет наметить полезные «выходы» теоретического характера.

Соседние области России исторически связаны с букеевской частью Западного Казахстана, но уже несколько десятилетий отделены от него пограничными постами с обеих сторон. Выражена проблема «границ» и внутри казахского населения. Не последняя роль в этом принадлежит редко выделяемой полиэтничности Букеевской орды, которая хотя вскользь отмечалась авторами начиная с XIX столетия, вместе с тем почти не становилась полноценным предметом отдельного исследования. Подчеркнем и тот факт, что значительно больше написано о прошлом карагашиногаев, тогда как их современная жизнь практически не привлекала внимание исследователей.

В теоретическом плане нам оказались полезными ранее высказанные научные идеи о хозяйственно культурных типах и историко-этнографических областях

(Н.Н. Чебоксаров, М.Г. Левин и др.), соображения о переходной этничности (Романуччи и др.). Также есть повод вернуться к теме границы и фронта, о которых мы писали ранее (*Ишмухамбетов* 2017: 19–29). Ценный фактический материал и интересные теоретические выводы можно обнаружить уже в самых первых исследованиях по истории данного региона и его населения. Так, в изучении Букеевской орды «первопроходцами» были, несомненно, П.И. Небольсин (*Небольсин* 1852: 148–171) и А.Н. Харузин (*Харузин* 1889: 1–40). Позднее занимались и занимаются анализом различных этапов ее истории как российские, так и казахские исследователи (*Аспандияров* 2007; *Зиманов* 1982; *Быков* 2002; *Ремнев* 2006). Ногае-казахские связи, так или иначе, в своих исследованиях рассматривали Ж.М. Сабитов (*Сабитов* 2015: 46–57) и А.Т. Сарай (*Сарай* 2003). Их труды убеждают нас в том, что кыпчакская тема в современной науке оказалась полемически заостренной.

Несмотря на то, что некоторые ученые прямо (*Викторин* 2005; *Викторин* 2015: 20–28; *Курумбаев* 2013: 75–78) или же косвенно (*Идрисов* 2011: 21), обращались к нашей теме, материалы, приводимые в данной публикации, не имеют прямого аналога в науке. Они проливают свет на многие неисследованные стороны истории и этнографии потомков служилых букеевцев, связанных некогда по роду своей деятельности с управленческим аппаратом этого политического и территориального образования. Определение предпосылок, функционирования и особенностей жизни служилых букеевцев, будет рассмотрено в рамках предлагаемой нами теории кочевой служилости, о которой мы уже писали ранее в другой статье (*Ишмухамбетов* 2018: 5).

Именно для целей данного исследования весьма важной и плодотворной оказалась наша совместная с астраханским ученым В.М. Викториним поездка и экспедиция в места, где проживают потомки букеевских карагашногаев (25–28 августа 2015 г.). Мы заранее планировали сосредоточить внимание именно на карагашногаях, хотя надо сказать, что по соседству с ними проживают вызывающие не меньший интерес потомки прочих групп служилых букеевцев: туленгитов, калпаков и ногай-казахов. При этом с иными служилыми группами у карагашногаев возникали любопытные родственные связи.

При переселении султана – хана Букея Нуралиева и в последующие годы предки букеевцев вовлекались в орбиту возглавляемого им политического образования, Под влиянием разных обстоятельств возникали и развивались новые этнические группы. Это ногай-казахи, калпаки, тюленгуты и те, кому мы посвящаем данное изложение – *букеевские карагашногаи*. Ныне букеевские карагашногаи – это особая этнокультурная группа в составе западных казахов – букеевский род (каз. руы, ног. ырув) карагаш ногайского происхождения, иначе букеевские карагашногаи

Оговоримся, что возникает и не исключено впоследствии «терминологическое смешение букеевских карагашногаем по схожести имён и утраченным связям» с группой иной, пусть и родственной и первичной в их отношении, т.е. с ногайцами-карагашами Астраханской области, которые сохранили, куда в большей мере в отличие от букеевских сородичей исконные ногайские язык, идентичность и самосознание. Еще один дискуссионный аспект, на наш взгляд, не вполне корректен для научной статьи. Но вот (увы!) случаются в жизни досадные недоразумения. Так, по меньшей мере, недоумение вызывает желание авторов электронного толкового словаря казахского языка *sozdik.kz*, сумевших (умышленно или нет) выдать одних за других, а именно астраханских ногайцев-карагашей за букеевский род «карагаш» (*Sozdik* б.г.).

Причиной тому, пожалуй, могла вновь послужить малая изученность данного явления, практически почти полная неизвестность для широкого круга читателей истории сложения, традиционных мест проживания букеевских карагашногаев. Слабое знание или незнание реалий некоторыми авторами-исследователями порой приводит к курьезным случаям и досадным ошибкам. С целью хотя бы несколько восполнить этот пробел, и была написана данная статья. Приступая непосредственно к изложению собранного нами материала, отметим, что тема, безусловно, и в дальнейшем будет нуждаться во внимании, изучении и развитии.

Итак, к началу XIX века в Волго-Уральском междуречье было создано новое, полуавтономное по отношению к Российской империи, Букеевское ханство, именуемое также Внутренней ордой. Именно ханство Букея стало важным этапом в истории региона по многим своим характеристикам, в том числе и потому, что в нем прежних туленгутов заменили новые пришельцы ногайского, татарского и иного происхождения, на основе которых спустя несколько поколений и образовались субэтнические объединения по образцу традиционных казахских родов – руы, рулары, ру.

Само понятие «ру» (каз. руы, ног. ырув) – явление в среде казахов (как и прочих кочевых прежде тюрков) особое. Их всего насчитывается около двухсот, а в младшежузовской и «букеевской» зоне сейчас – более тридцати (Усенбаев 2003, Сабитов 2013), включая и рассматриваемые нами, фактически, «ру», но новые пришельческие (каз. ног. кирмес – не входящие)¹. Большинство этих «ру» – с древними названиями, которые возможно проследить «вглубь» их истории вплоть до позднего средневековья.

Наш пример дает заманчивую возможность понять, как «ру» возникали, устанавливались и выходили на историко-современную арену (с первой четверти XIX в. и до сих пор – чуть менее, чем за два столетия). В силу того, что исконные родоплеменные названия еще хорошо сохранены в казахской среде, те, кто влился в нее «со стороны» т.е. группы иного этнического происхождения, как правило, не потеряли свое прежнее этническое наименование, правда, употребляют его уже в качестве названия рода, а не обозначения этноса. Так и образовались букеевские рода *карагаш*, *ногай*, либо подразделения – *калмак* у туленгутов или *туркмен* – у рода адай и т.д.

Итак, мы, приглашенная и небольшая астраханская делегация, прибыли в с. Хан-Ордасы, т.к. разнообразная программа «внезапно организованных» по всему Казахстану празднеств предполагала научные конференции. Притом сама конференция и посещение с. Хан-Ордасы (в местном произношении Урда) Западно-Казахстанской области Республики Казахстан, с его окрестностями приготовили нам приятный сюрприз. Улицы этой бывшей ханской ставки с неповторимым колоритом и зданиями как с фотографии первой половины XIX в. произвели на нас должное впечатление, погружая в атмосферу того времени. Поблизости находится здание первой стационарной мечети нового типа, где, по сведениям путешественников, сам хан возглашал азан. Произвел на нас особое воздействие и отреставрированный ханский дворец с оружейной палатой и казначейством хана Джангира, где мы были любезно приняты, и где довелось поработать с документами местного музейного архива.

В Урде и ее окрестностях нам посчастливилось посетить гостеприимные радушные семьи потомков карагашногаев и пообщаться с представителями этой и других особых групп в составе казахов, прежде служилых групп. Повсюду мы были сопрово-

¹ Используется нами зачастую «ногайский» вариант написания, исторически здесь вполне уместный и обоснованный – Р.И.

ждаемы молодым, но весьма знающим ученым-краеведом Айбулатом Шамуратовичем Курумбаевым, который выступил экскурсоводом и значительно упростил нашу задачу своей помощью, познаниями и знакомствами, кроме того, с многими из потомков служилых он связан родством и доброй дружбой. За чашкой поданного с молоком чая с пышками, расположившись к разговору, хозяева смогли сообщить нам ряд важных для нас сведений, которые мы свели воедино с прочими, у нас имеющимися.

Собранный нами материал отражает непростые этносоциальные процессы, происходившие на изучаемой территории и может быть полезным в научном, концептуальном отношении. Перечислим некоторые наиболее значимые, с нашей точки зрения, моменты.

Важно, что еще до переселения в междуречье Волги и Урала казахов Букея, указанные земли периодически были местом кочевков ногайцев-карагашей (*Небольсин* 1852: 78). Весьма перспективным мы считаем изучение той роли, которую могли сыграть представители ногайцев-карагашей непосредственно во время самого этого переселения. В связи с этим уместно будет вспомнить, что в оренбургском архиве мы обнаружили документ, в котором приводятся сведения о старшине «кундровских татар» (официальное название карагашногаев – Р.И.) Джаныбеке Токбердиеве, для которого Букей в своем письме просит награды у властей, за исполнение неких «секретных» поручений, при переходе казахов через Урал на «внутреннюю сторону» в Волго-Уралье (ГАОО Ф.6. Оп. 10. Д. 996).

Более того, как это известно из данных П.И. Небольсина и атамана И.А. Бирюкова, (*Небольсин* 1852: 79, *Бирюков* 1911: 546), ногайцы-карагаши в указанный период, как и калмыки, несли казачью службу без жалования и выполняли совместно с казаками функции гарнизона в заставах, в т.ч. и в крепости Сарайчиковской, где воспитывался Джангир-хан, имеются и данные о пребывании хана Джангира на зимовке в селении Сеитовском – одном из двух главных поселений ногайцев-карагашей.

Таким образом, будущий хан, несомненно, был неплохо знаком с ногайцами-карагашами и, может быть, потому и пожелал перенять имеющийся у них опыт перехода на полуоседлый образ жизни. Из этого следует, что возможные попытки переселения в орду у карагашей-ногайцев, исходя из причин им сопутствующих, могли происходить и ранее. Однако, наиболее вероятно, тем не менее, и это имеет отражение в преданиях букеевских карагашногаев и соседей, их переселение по приглашению хана Джангира для постройки срубных домов. Видимо, поэтому соседи до сей поры называют букеевских карагашногаев ... «балташилар» (каз. ног. плотники – перевод наш Р.И.), кроме того и известны они и как мастера- кузнецы (*Курумбаев* 2016: 118).

Этим объясняется и тот факт, что функции этих принятых из числа ногайцев-карагашей соседями в большей степени характеризовались, видимо, как служебные, нежели полицейские (кузнечное дело, бахчеводство, разведение садов и т.д.), однако имеются некоторые сведения и в пользу исполнения прочих, близких к военным функций.

По сведениям и А.Ш. Курумбаева, и нашим собственным, карагашам – ногайцам, перешедшим в Букеевскую орду, была ханской властью дана по древней традиции туленгутская тамга, означавшая переход под покровительство хана (*Курумбаев* 2016: 118) Однако считать их единосушными прежним туленгутам будет никак не верно, тем более, что с туленгутами они доныне себя никак не отождествляют и именуются иначе: «руы карагаш» (ПМА 2015 2: Дюйсалиева, Дюйсалиев).

Таким образом, ногайцы-карагаши из тех, кто переселился в Букеевскую Орду, составили новую служилую группу, которая затем стала новым родом «карагаш» в составе казахов-букеевцев. Изучая данную группу, можно выделить ряд признаков, особо для нее характерных и указывающих на то, что вполне уместно говорить об ее этнокультурных особенностях. В языковом же отношении сейчас букеевские карагашногаи фактически перешли на казахский язык, однако в их речи еще имеются некоторые следы ногайского языка. Нам удалось насчитать в речи тех, с кем мы беседовали, около двух десятков собственно ногайских слов, равно как и тяготение к татарам в языковом отношении, что, впрочем, чувствуется в речи и прочих букеевских казахов.

Из беседы мы поняли, что по окружению букеевские карагаши считают себя теперь казахами, однако говорят об этом не вполне уверенно и знают прекрасно о своем исходно неказахском происхождении. Хотя есть и те, кто к казахам себя не причисляет (ПМА 2015 3: Канеев). При этом букеевские карагашногаи в качестве начальной точки миграции своих предков указывают вполне достоверно Астрахань (ПМА 2015: 1). Однако, они сильно удивились, узнав от нас о кубанском и вообще ногайском происхождении карагашей.

Вообще, говоря о потомках служилых букеевцев, следует отметить, что букеевским карагашногаям (как и ногай-казахам и калпакам) присуща т.н. «плавающая этничность» (Л. Романуччи-Росс и др.). Отмечают, безусловно, все они и свое «тяготение к татарам». Это объясняется тем, что и ногаев и татар казахи, как и другие среднеазиатские тюрки, традиционно одинаково именовали «ногай».

Впервые затронуто и открыто А.Ш. Курумбаевым отражение этнонима «карагаш-ногай» в эпиграфике, который сейчас уже воспринимают сами потомки бывших носителей как два разных этнонима: «карагаш» по соотношению к ним самим и «ногай» по отношению к ногай-казахам (ПМА 2015 1 : Газизов). Как и прочие бывшие «ханские приближенные», ногай-казахи и калпаки, а также букеевские карагашногаи, по причине прежнего особого служилого положения и «иноплеменного» исходно происхождения, выработали характерную самоидентификацию по типу «мы – они» и породнились между собой многократно, что мы и наблюдали в посещенных нами семьях.

Взаимовлияние прослеживается в культуре и быту. В качестве примера, отметим влияние карагашногаев вкупе с калпаками на кухню казахов-букеевцев: это, пожалуй, традиция употребления плиточного чая, пирог – (ног. маълиш), беляши (ног. перемеше) и некоторые прочие блюда. Исполнение частушек на юртовско-ногайском и татарском также стоит расценивать как показатель культурных связей с астраханскими ногайцами – юртовцами и карагашами, а баатов уральских татар и башкир – с означенными (ПМА 2015 2: Дюйсалиева).

Особо отметим, что ногайское и татарское влияние на казахов происходило и в перенятии многих черт быта и культуры, а также элементов одежды у тех и других, что отметил еще А.Н. Харузин (*Харузин* 1888:96). Однако, несомненно, в силу сходства и родства и во много раз большей численности влияние казахов на карагашногаев, как и калпаков на ногай-казахов было значительно сильнее. Перенятие обрядов жизненного цикла у казахов свойственно как карагашногаям, так и прочим бывшим служилым (ПМА 2015, 2015 1, 2015 2). Заметим как любопытное то, что такие исследователи как Ж.М. Сабитов и А.Т. Сарай усматривают особую роль букеевских служилых в передаче ногайских эпосов младшежузовским казахам. При этом извест-

ным фактом является и то, что просветитель Гумар Караш, издавший эпосы, также был представителем Ногаевского рода, родичей карагашногаев (Уалиев 2003: 24).

Служба предков карагашногаев ханской семье это основной сюжет легенд у этой этнокультурной группы, как и у близких им ногай-казахов, калпаков и туленгитов. Служилым группам вообще, как правило, даровались ханом привилегии, среди которых наделение землей прежде прочих, ношение особой одежды и оружия, а в случае с ногай-казахами – покровительство хана при разборе дел. Скреплял вхождение в сословную структуру, как мы установили, приемный приговор хана либо его совета, который иногда был оформлен и письменно.

Букеевские карагашногаи считают традиционно присущими себе такие занятия как бахчеводство, кузнечное дело, плотницкое дело. Считаются они более трудолюбивыми и искусными в этом отношении, нежели живущие по соседству прочие букеевцы.

Процесс перенятия казахами у татар и ногайцев их типов оседлого и полuosедлого хозяйствования также был описан еще А.Н. Харузиным (Харузин 1889: 45–60). Нам же остается подтвердить выводы уважаемого ученого, сделанные полтора века назад. Констатируем также, что по нашим наблюдениям видимо, в силу прежней сословной и этнической обособленности браки до сих пор карагашногаи предпочтительно заключают между собою, наличествует еще традиция эндогамии, однако с каждым годом все более нарушаемая.



Рис. 1. Рамиль Ишмухамбетов записывает предания букеевских карагашногаев о прибытии их предков в Ханскую Орду (Личный архив автора, с. Карасу Ординского сельского округа Республика Казахстан, 2015 г.)

Как мы заметили, антропологически карагашногаи, живущие в Урде, отличаются от соседей более европеоидными чертами. Живущие же в Сайхине карагашногаи, как сообщали нам информаторы, внешне более монголоидны.



Рис. 2. Справа и слева представительницы букеевских карагашиногаев, а в центре молодая женщина рода кояс ногой-казах с сыном (Личный архив автора, с.Хан-Ордасы, Республика Казахстан, 2015)

Интересно, что обращение «ногой» по отношению к себе букеевские карагашиногаи не воспринимают, потому, видимо, что это более привычное обозначение ногой-казахов (каз. ногой руы)

Родовая же идентификация букеевскими карагашиногаями утрачена, в отличие от астраханских ногойцев-карагашей. Напротив, ногойское именование «карагаш» сменило функцию и превратилось в родовое (уже казахское! – Р.И.) имя по принципу упрощения. Так, сейчас на надгробиях указывается просто руы карагаш (каз. род карагаш). Кроме того, карагашиногаи, как и калпаки, еще сохраняют традицию использования железных оград на могилах (аналогично астраханским ногойцам и татарам) вместо массивных кирпичных (как у казахов).

По сведениям наших информаторов (ПМА 2015 3: Канеев), некоторые семьи из букеевских карагашей проживают также в нескольких прочих селах Западно-Казахстанской области и в с. Палласовка Волгоградской области. Численность букеевских карагашиногаев нам доподлинно неизвестна, однако, как думается, в любом случае, с численностью астраханских ногойцев-карагашей она однозначно не может быть сопоставима.

Итак, по нашим впечатлениям, карагашиногаи присущи некоторые особенности в антропологии, идентичности, языке и бытовой этнокультуре, свидетельствующие об этнокультурной специфике этой группы, однако отличительные черты постепенно угасают за счет ассимиляции и утери памяти. В данной проблеме прослеживается связь этнокультурного фактора со служило-социальным и, отчасти, с хозяйственным. Утверждаем, что на протяжении полутора столетий прослеживается преемственность и развитие нового учитываемого в Орде «ру» карагашиногаи.



Рис. 3. Надпись на надгробии на казахском языке: «Ардак, сын Мукатеса, род карагаи» (Личный архив автора, с. Хан-Ордасы, 2015)

Определение дальнейших перспектив развития данной особой этнокультурной группы связаны с прогнозом ускорения или замедления процесса ассимиляции в среде «принявшего» казахского этноса. Из чего следует вывод о необходимости дальнейшего изучения букеевских карагаи, их ближайших родичей и соседей. В сопоставительном плане наиболее интересны группы, имевшие ранее сходный служилый сословный статус и особые традиции – ногай-казахи, калпаки и туленгиты. Представители этих групп, несомненно, тяготеют друг к другу – и в одних и тех же семьях мы наблюдали переплетение всех бывших служилых групп воедино. Примеров подобных родственных связей масса, как то в Карасу, Урде, Джанибеке, Палласовке. Степень близости культур в тюркском мире влияет на процессы адаптации и ассимиляции.

Предложенный материал открывает широкие возможности для изучения межрегиональных контактов, в т.ч. и путём информационной работы

среди населения. Вспомним, что все поколения специфических групп букеевцев с молчаливой увлечённостью слушали нас – и заносили предлагаемый видеоряд «об астраханской забытой родне» в свои электронные устройства. Действительно, компьютерный век имеет не только издержки в бытии традиции, но и открывает ранее отсутствовавшие пути её нового проявления. В расспросах их о нас – астраханских родственниках виден был неподдельный интерес.

Наметим перспективы. Как мы уже говорили, судя по всему, длительность дальнейшего существования данной группы можно связать напрямую со скоростью ассимиляционных процессов. Так, на примере ногай-казахов, у которых эти процессы начались ранее, можно предположить, что с утратой этнокультурных особенностей, традиций и памяти о прежнем социальном статусе процесс ассимиляции будет окончательно завершён. Вместе с тем, возможное целенаправленное сохранение и «консервация» их самобытности может оказать противоположный эффект. Замечательные примеры налаживания межгосударственных связей родственных групп и народов, способствуют дружбе регионов, их жителей, и вообще – России и Казахстана, а также позволяют по-новому поставить вопросы эволюции этносоциальной структуры оседавших кочевников (принцип «служилости»), подчеркнуть роль Астраханского региона как «форпоста на фронтире», игравшего на протяжении многих лет организующую роль в окружающих степях.



*Рис. 4. Общий вид отреставрированного дворца хана Джангира в селе Хан-Ордасы
(Личный архив автора, 2015)*

Источники и материалы

Викторин 2005а – Викторин В.М. Субэтносоциум ««нугай-казак»»».

Викторин 2005b 2 – Викторин В.М. Татары – «кара калпаки» (казанские и мишарские) в Нижнем Поволжье: парадоксы межэтнических связей тюркских народов в XIX–XXI вв. <http://med.org.ru/article/2621>.

ГАОО – Государственный архив Оренбургской области. Ф. 6. Оп. 10. Д. 996.

ПМА 2012 – ПМА 2012. Экспедиция в с.Лапас Харабалинского района Астраханской обл. (место компактного проживания ногайцев-карагашей)информант Мендыгалиев Арслан Сангалиевич 1983 г.р

ПМА 2015а – ПМА. Экспедиция в пос.Хан-Орда Бокейординского района ЗКО Республики Казахстана (место компактного проживания букеевских ногай-казахов,карагашногаев,калпаков)информатор Абдразакова Галия Кутманбаевна 1970 г.р информант Курумбаев Айбулат Шамуратович 1980 г.р, информант Газизов Габдрашид Газизович 1930 г.р. 2015а.

ПМА 2015b – ПМА. Экспедиция в с. Карасу Ординского сельского округа. Информатор Дюйсалиева Жания Мальтиковна 1936 г.р, информант Дюйсалиев Бейбит Мухтарович 1964 г.р. 2015b

ПМА 2015с – ПМА. Экспедиция в г.Уральск ЗКО Республики Казахстан (место проживания букеевских ногай-казахов), информант Канеев Дамир Махмудович 1980 г.р. информант Харисов Альбек Ирсаинович, информант Харисов Ирсаин Ахметович, Информант Шакржанов Шавхат Абдуллаевич 1954 г.р. 2015с

ПМА 2016 – ПМА. Экспедиция в Ногайский район Карачаево-Черкесской республики. Информант Аксиев Ренат Рахмедович 1981 г.р. 2016.

Сарай 2003 – Сарай Энес. Екі Тарлан. Исатай-Махамбет тарихы туралы зерттеу. Алматы. Арыс. 2003. 6.424. (на казахском яз.)

Уалиев 2003 – Уалиев А. Ногай-казак шежереси. Орал 2003 б. 54. (на каз.яз)

- Усенбаев 2003 – Усенбаев Т.А. Алшин шежереси. Кызылорда: Тумар, 2003. б. 464. (на казах. яз.).
- Хан Ордасы – Хан Ордасы, Бокейординского р. на границе Западного Казахстана и Нижнего Поволжья: парадоксы взаимодействия тюркских этносов. <http://med.org.ru/article/2630>.
- Sozdik б.г._ – Электронный онлайн словарь Sozdik.kz; статья «қарағаш» http://szd.kz/J*F@or.

Научная литература

- Аспандияров Б.З. Образование Букеевской орды и её ликвидация. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2007. 400 с.
- Зиманов С.З. Россия и Букеевское ханство. Алма-Ата: Наука, 1982. 171 с.
- Быков А.Ю. Алтайский государственный университет Административно-территориальные реформы в Букеевской орде // Актуальные вопросы истории Сибири: III науч. чтения им. пр. А.П. Бородавкина. Барнаул: Алтайский ун-т, 2002. С. 414–420.
- Викторин В.М. Российско-казахстанские межэтнические связи в «родовом» составе Младшего жуза и Букеевской орды: «кундровцы» – «кондровцы» – «нугай – казаки» // Тарих қойнауынан қазіргі заманға дейін = От истоков к современности: Халықаралық ғылыми-тәжірибелі конференция матириалдары / редакцияны басқарған М.Н. Сдыков. Орал, 2015. Б. 20–28 (на каз. и рус. яз.).
- Викторин В.М., Идрисов Э.Ш. Ранние формы потестарных систем сб. ст. / сост. и отв. ред. проф. В.А. Попов; МАЭ им. Петра Великого – Кунсткамера РАН, РФФИ, проект «Нация и государство в мировой истории». Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2013. С. 202–228.
- Викторин В.М. Бокей Ордасында көшіп келген рулар // Дана-kaz. Журналы. 2015. № 4 (18). Б. 29–32.
- Идрисов Э.Ш. К вопросу об управлении полукочевыми ногайцами-карагашами в составе Астраханской губернии // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2011. № 2 (27). С. 19–26.
- Ишмухамбетов Р.В. К предистории межкипчакской субэтнической группы «ногай-казах» в составе западных казахов // Ногайцы – XXI в.: от истоков к грядущему: материалы науч.-практич. конф. / отв. ред. Н.Х. Суюнова, А.Х. Курмансеитова, С.А. Кунаева. Черкесск: Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований, 2014. 469 с.
- Ишмухамбетов Р.В. «Этнографические особенности служилых групп Букеевской орды» // «Шежіре тұнған құт мекен». Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 215-летию образования Букеевской Орды, 175-летию открытия школы Жангир хана / отв. за сб. А.Ш. Курумбаев. Хан Ордасы 2016. С. С.97–109.
- Курумбаев А.Ш. Этнические группы Букеевской Орды // Актуальные вопросы истории и культуры ногайцев. Ногаеведческий сборник. Астрахань, 2013. Вып. 1. С. 75–78.
- Курумбаев А.Ш., Курумбаева Ж.Ш. Об этнической группе Букеевской орды ногаи-карагаша // «Шежіре тұнған құт мекен». Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 215-летию образования Букеевской Орды, 175-летию открытия школы Жангир хана / отв. за сб. А.Ш. Курумбаев. Хан Ордасы 2016,. С. 116–119
- Небольсин П.И. Очерки Волжского низовья. СПб., 1852. 197 с.
- Прохоров Б.Б. Экология человека. Понятийно-терминологический словарь. Ростов-на-Дону: Феникс, 2005. 320 с.
- Ремнев А.В. Татары в казахской степи: соратники и соперники российской империи // Вестник Евразии, 2006. № 4. С. 5–30.
- Сабитов Ж.М. Этногенез казахов с точки зрения популяционной генетики // The Russian Journal of Genetic Genealogy. Vol. 4, no 2 (2012). Vol. 5, no 1 (2013). С. 29–47.
- Сабитов Ж.М. Эпос «Сорок батыров Крыма» в казахском народном фольклоре // Global Turk.(журнал), 2015. № 3/4. С. 46–57.
- Тишков В.А. От этноса к этничности и после // Этнографическое обозрение, 2016. № 5. С. 5–22

Харузин А.Н. Киргизы Букеевской орды: антрополого-этнологич. очерк // Известия Общества ЛЕ-АиЭ при Московском университете. Москва: Тип. А. Левенсона и К°, 1889. Т. 63. Вып. 1. 338 с.

References

- Aspandiiarov, B.Z. 2007. *Obrazovanie Bukeevskoi ordy i ee likvidatsiia* [The appearance of Buk-eyev horde and its elimination]. Almaty, Qazaq ehntsiklopediyasy Publ.
- Zimanov S.Z. 1982. *Rossiiia i Bukeevskoe khanstvo* [Russia and Bukeev Khanate] Alma-Ata. Nauka Publ.
- Bykov A.Iu. 2002. Altaiskii gosudarstvennyi universitet Administrativno-territorial'nye reformy v Bukeevskoi orde [Administrativeterritorial reform in Bukeyev horde]. Aktual'nye voprosy istorii Sibiri : III nauch. chteniia im. pr. A.P. Borodavkina [Actual questions of the history of Siberia: III scientific. reading them. pr. A.P. Borodavkina], 414–420. Barnaul: Altaiskii un-t.
- Viktorin, V.M. 2015. Rossiisko-kazakhstanskiiye mezhetnicheskie svyazi v "rodovom" sostave Mladshego zhuza i Bukeevskoi ordy: "kundrovtsy" – "kondurovtsy" – "nugai – kazaki" [Russian-Kazakh interethnic communication in the "generic" part of the Little Horde and Bukeyev hordes: "kundrovtsy" – "kondurovtsy" – "Nougai-kazakhs"]. Tarikh koynauynan kazirgi zamanga deyin: Khalykaralyk gylimi-tezhirebeli konferentsiya matirialdary [From the beginnings to the present: International Scientific and Practical Conference Articles], edited by M. N. Sdykov, 20–28. Oral.
- Viktorin V.M., and E.Sh. Idrisov 1982. Kochevoe i polukochevoe naselenie Nizhnego Povolzh'ia v sostave Rossii: sotsial'no-khoziaistvennaia i politiko-potestarnaia evoliutsiia v XVIII – nach. XX v. In *Rannie formy potestarnykh sistem: sb. st.* [Early forms of test systems], edited by V.A. Popov, St. Petersburg: MAE RAN.
- Viktorin, V.M. 2015. Bokei Ordasynda koship kelgen rular [The migrated tribes of Bukeev horde]. Dana -kaz Zhurnaly 4 (18), P. 29–32.
- Idrisov, E.Sh. 2011. K voprosu ob upravlenii polukochevymi nogaitsami-karagashami v sostave Astrakhanskoi gubernii [On the question of the management of semi-nomadic Nogai-Karagash as part of the Astrakhan province]. *Kaspiyskiy region: politika, ekonomika, kultura* 2 (27), 19–26.
- Ishmukhambetov, R.V. 2014. K predystorii mezhkipchakskoi subetnicheskoi gruppy "nogai-kazakh" v sostave zapadnykh kazakhov [To the background of the inter-Kipchak sub-ethnic group "Nogai-Kazakh" as part of Western Kazakhs]. In *Nogaitsy – XXI v.: ot istokov k griadushchemu: materialy nauch.-praktich. konf.* [Nogays - XXI century: from the beginnings to the future: materials of a scientific-practical conference], edited by N.Kh. Suyunova, A.X. Kurmanseitova S.A. Kunaev. Cherkessk: Karachay-Cherkess Institute for Humanitarian Research.
- Ishmukhambetov, R.V. 2016. "Etnograficheskie osobennosti sluzhilykh grupp Bukeevskoi ordy" ["Ethnographic features of the service groups of the Bukeev horde"]. In *"Shezhire tynkan kyt ek meken". Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posviashchennoi 215-letiiu obrazovaniia Bukeevskoi Ordy, 175-letiiu otkrytiia shkoly Zhangir khana* [Materials of the international scientific-practical conference dedicated to the 215th anniversary of the formation of the Bukeevsky Horde, the 175th anniversary of the opening of the Zhangir Khan school], edited by A.Sh. Kurumbaev, 97–109. Khan Ordasy.
- Kurumbaev, A.Sh. 2013. Etnicheskie gruppy Bukeevskoi Ordy [Ethnic groups Bukeyev Horde]. In *Aktual'nye voprosy istorii i kul'tury nogaitsev. Nogaevdcheskii sbornik. Aktualnye voprosy istorii i kul'tury nogaitsev. Vyp. 1* [Actual problems of the history and culture of Nogays], edited by E.Sh. Idrisov et al., 75–78. Astrakhan.
- Kurumbaev, A.Sh., and Zh.Sh. Kurumbaeva. 2016. Ob etnicheskoi gruppe Bukeevskoi ordy nogai-karagashi [On the ethnic group of the Bukeev Horde Nogai-Karagashs]. In *"Shezhire tungan kut meken". Materialy mezhdunarodnoi nauchnoprakticheskoi konferentsii, posviash-*

- chennoi 215-letiiu obrazovaniia Bukeevskoi Ordy, 175-letiiu otkrytiia shkoly Zhangir khana. Khan Ordasy ["Place of origin of pedigrees" Materials of the international scientific-practical conference dedicated to the 215th anniversary of the formation of the Bukeyev Horde, the 175th anniversary of the opening of the Zhangir Khan school], edited by A.Sh. Kurumbaev, 116–119. Khan Ordasy.
- Nebolsin, P.I. 1852. *Ocherki Volzhskogo nizov'ia* [Essays on the Volga downstream]. St. Petersburg, St. Petersburg Printing House of the Ministry of Internal Affairs.
- Prokhorov, B.B. 2005. *Ekologiia cheloveka. Poniatiino-terminologicheskii slovar'* [Human ecology. Conceptually-terminological dictionary]. Rostov on Don: Feniks Publ.
- Remnev, A.V. 2006. Tatars in the Kazakh steppe: supporters and opponents of the Russian Empire. *Vestnik Evrazii* 4, 5–30.
- Sabitov, Zh.M. 2012. 2013. Etnogenez kazakhov s tochki zreniia populiatsionnoi genetiki [Ethnogenesis of the Kazakhs from the point of view of population genetics]. *The Russian Journal of Genetic Genealogy* 4 (2), 5 (1), 29–47.
- Sabitov, Zh.M. 2015. Epos "Sorok batyrov Kryma" v kazakhskom narodnom fol'klore [Epic forty batyrs of Crimea in the Kazakh folklore]. *Global Turk* 3/4, 46–57.
- Tishkov, V.A. 2016. *Ot etnosa k etnichnosti i posle* [From ethnos to ethnicity and after]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5, 5–22.
- Kharuzin, A.N. 1889. Kirgizy Bukeevskoi ordy: antropologo-etnologich. ocherk [The Kirghiz Bukeev Horde: anthropology-ethnology feature article]. In *Izvestiia Obshchestva LEAiE pri Moskovskom universitete* [News of society of Anthropology and Ethnography of the University of Moscow], vol. 63, issue 1. Moscow: Tipogr. A. Levensona i K° Publ.

Ishmukhambetov, Ramil V.

Heritage of the Former Service: Combination of different subethnic elements in the Bukeev Horde

The article is devoted to Bukeev Karagashnogays, a subethnos of the western group of Kazakhs, which is still little studied to this day. The issues of the formation of this particular sub-ethnic group, the former social role and the current status of the descendants of the former servicemen, their current self-awareness and expected prospects are considered.

Key words: *Kazakhs, Nogays, Karagashs, subethnos, Bukeev horde, assimilation*

ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННЫХ СВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВ ДУНГАН В КАЗАХСТАНЕ: СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Статья посвящена традиционным свадебным обрядам дунганской диаспоры в Казахстане. Дунгане являются потомками хуэйцзу, добровольно прибывших на территории Казахстана, Кыргызстана и Узбекистана после неудавшегося восстания против династии Цин в 1877–1888 гг. Автор на основе сравнительно-исторического анализа рассматривает различия в свадебных церемониях дунган, компактно проживающих в трех населенных пунктах Казахстана: с. Жалпак-Тобе (Жамбылская обл.), с. Сортобе (Жамбылская обл.) и пос. Заря Востока (Алматы). Разнообразие традиционных свадебных обрядов обусловлено тесными культурными и социальными контактами дунган в первую очередь с казахами, узбеками, уйгурами и русскими. На примере свадебных ритуалов показано, что существование дунган в другой культурной среде, с одной стороны, стимулирует консолидацию этноса, позволяя сохранить многие архаические культурные черты, а с другой – приводит к трансформации брачных церемоний. Автор прослеживает изменение традиционной одежды и головных уборов невесты, свадебной музыки и танцев, отмечает замену или упрощение свадебных ритуалов (прием гостей и др.).

Ключевые слова: дунганская диаспора, традиционные свадебные обряды, межкультурное взаимодействие, сравнительный исторический анализ, отслеживание процессов

В своем исследовании автор стремится на основе свадебных обрядов дунган выявить влияние этнокультурного взаимодействия и определить взаимосвязь между традиционными и заимствованными элементами свадебных церемоний в разных частях Южного Казахстана: в с. Жалпак-Тобе (где дунганские свадебные обряды претерпели изменения отчасти из-за тесного взаимодействия с узбеками, казахами и русскими), в пос. Заря Востока (где заимствованные элементы доминируют над этническими вследствие большого процента межнациональных браков и высокого уровня урбанизации) и в с. Сортобе (где дунганские традиции сохранились, в значительной степени благодаря однородности населения, изоляции общины из-за удаленности от города и др.).

Исследование опирается главным образом на первичные источники, включающие интервью, личные наблюдения в ходе нескольких полевых исследований, а также на вторичные данные, такие как мемуары и анализ опубликованных трудов по дунганове-

дению. Автор использует *process tracing method* – отслеживание процессов через призму сравнительного исторического анализа – в исследовании развития и изменения свадебных обрядов дунган в разных поселениях с конца XIX в. При этом сравнительно-исторический анализ позволяет объяснить причины этих изменений. Сочетание *process tracing analyses* и *comparative-historical methods* (сравнительно-исторического метода) способствовало более глубокому пониманию причин этих заимствований в разные временные периоды и выявлению причинно-следственных связей.

Таким образом, на примере дунганских свадебных обрядов автор показывает, как разные группы одного этноса, имеющие общую историю, живущие в одной стране недалеко друг от друга, совершенно различным образом реагировали на окружение и изменения во времени.

* * *

Вопрос межэтнического взаимодействия всегда был актуален для полиэтнических государств, в т.ч. и для Казахстана, в котором сейчас проживает более 130 этносов. Такое широкое «представительство» обусловлено различными политическими и историческими факторами: насильственным переселением (Дильманов 2006), миграцией китайских мусульман из Цинской империи в конце XIX в. (Поляков 1901), царской политикой заселения окраин (Demko 1969), массовыми депортациями при Сталине (Nekrich 1978) и переселением во время целинной кампании 1950-х годов (Ercilasun 2017: 53). Как отмечает Э. Шарц, «советский Казахстан, таким образом, представлял собой культурную мозаику...» (Schatz 2000: 76). Эта культурная мозаика была институционально оформлена как нация «советский народ», обладающая правом на сохранение и развитие национальных языков и культур под руководством Москвы.

С момента обретения независимости в 1991 г. Республика Казахстан проводила более либеральную этническую политику, нежели некоторые бывшие советские республики, например Эстония или Латвия. Казахстан предоставил гражданство всем народам, проживающим на его территории, независимо от этнической принадлежности и знания государственного (казахского) языка. Президент Н.А. Назарбаев неоднократно заявлял, что Казахстан является многокультурной страной, которая смогла успешно избежать межэтнических конфликтов (Lillis 2010). В целях институционализации межэтнических отношений в 1995 г. была создана Ассамблея народов Казахстана (АНК), которая объединила почти 800 этнокультурных центров. Главной задачей АНК является поддержка, развитие и сохранение культуры, традиций и языков всех этносов страны. Однако, как справедливо отметила И.-М. Давенель (Davenel 2012), отношения между казахскими властями и культурными ассоциациями основаны на идее культурного гражданства, под которой понимается «право быть другим (по признаку расы, этнической принадлежности или родного языка), при условии соблюдения принципов и норм титульной нации...» (Rosaldo 1994: 57).

Дунгане – это потомки народа хуэй¹, мигрировавшие на территорию современной Центральной Азии из Китая в конце XIX в. после поражения в восстании против династии Цин. Официально в СССР этноним «дунгане» вошел в употребление в процессе национально-государственного размежевания в Средней Азии (начавше-

¹ Народ хуэй – китайская этническая группа, отличающаяся своей практикой ислама. Хуэй являются третьей по величине из 56 этнических групп, официально признанных в КНР; в основном проживают в Северо-Западном Китае (Нинся, Ганьсу, Шэньси, Синьцзян).

гося в 1924 г.) для обозначения китайскоговорящих мусульман. В китайских академических кругах слова *Dungan ren* (东干人) и *Dunganzu* (东干族) относятся только к дунганскому народу бывшего Советского Союза. У дунган есть своя письменность, которая была разработана на основе латинского алфавита в 1933 г., а затем в 1955 г. переведена на кириллицу. В 1956 г. были изданы первые школьные учебники дунганского языка и литературы для дунганских детей (Имазов 2009: 159).

В настоящее время дунгане являются одной из наиболее быстрорастущих этнических групп, поскольку традиционно имеют многодетные семьи – в среднем четыре ребенка на семью. Согласно официальной статистике, по состоянию на 1 января 2019 г. в Казахстане насчитывалось 68 900¹ дунган, таким образом, дунгане занимали 11 место по численности среди этносов республики. Поскольку большинство дунган занимается земледелием, основные ареалы их компактного расселения находятся на юге Казахстана – в Алматинской и Жамбылской областях, где хорошо развито сельское хозяйство. Дунгане привезли из Китая богатую кухню, традиции и обряды, которые они бережно сохраняли на протяжении почти полутора веков. Однако по целому ряду причин, которые будут рассмотрены ниже, некоторые из этих обычаев и традиций претерпели изменения. Автором предпринята попытка на примере свадебных обрядов в трех дунганских селах определить масштабы влияния различных факторов на традиционные обряды, а также выявить взаимосвязь между традиционными и заимствованными элементами в свадебных церемониях в разных районах Южного Казахстана.

Основная сложность в изучении дунганских свадебных ритуалов заключается в их разнообразии – они свои, особые, в каждом дунганском поселении (в селах Жалпак-Тобе и Сортобе и пос. Заря Востока). Локальные вариации традиционной свадебной церемонии у дунган возникли не только вследствие того, что изначально они проживали в разных провинциях Китая, но и благодаря тесным культурным и социально-экономическим связям с другими этническими группами.

Характер и масштабы заимствования в дунганских свадебных ритуалах варьируются в зависимости от региона и зависят от степени взаимодействия с представителями других национальностей. Исследователь М. Савуров (Савуров 2007) справедливо указывает, что традиционные формы свадебных ритуалов оставались достаточно устойчивыми до 1950 г. Впоследствии, благодаря общему развитию культуры и влиянию окружения дунган, некоторые традиции были упрощены, а некоторые оригинальные элементы утрачены. По мнению М. Савурова, это связано прежде всего с эмансипацией женщин и их меняющейся ролью в семье, с принятием ими решений по поводу воспитания детей, взаимоотношений с родственниками и т.д. Тем не менее многие красочные элементы дунганских свадебных церемоний сохранились и по сей день (Савуров 2007: 13).

Свадебные церемонии дунган изучались в разное время (во времена Российской империи и в советское время) разными исследователями (российскими/советскими, дунганскими и зарубежными). Ниже приведен краткий анализ работ по этой теме.

Исследователи периода Российской империи. Данный период характеризуется отсутствием специальных исследований, посвященных дунганам, поэтому информация собиралась по различным отчетам и воспоминаниям чиновников, военных, врачей и учителей, которые сталкивались с первыми поселенцами.

¹ Stat.gov.kz. бюллетень. 2019 // Қазақстан Республикасы. Ұлттық экономика министрлігі. Статистика комитеті. <https://stat.gov.kz/official/industry/61/statistic/5>.

Одна из самых ранних работ, рассматривающих особенности хозяйственной структуры, образа жизни и мировоззрения шэньсийских дунган, принадлежит В. Цибузгину и А. Шмакову (*Цибузгин, Шмаков* 1909). Они предоставляют ценную информацию о процессе сватовства, размере выкупа (калыма) и о свадебных церемониях конца XIX в. в с. Каракунуз (ныне с. Масанчин в 7 км от с. Сортобе).

Д. Федоров, генерал-полковник российской армии, в своем докладе о дунганах отмечает, что традиционно браки устраивались родителями и благословлялись священнослужителем (*Ahung*); мальчикам можно было вступать в брак с 18-ти лет, девочкам – с 15-ти. В отличие от мужчин, дунганские женщины не вступали в брак с лицами других национальностей. В Илийской области калым составлял 400–1000 руб., а расходы в целом на свадьбу колебались от 500 до 3000 руб. (*Федоров* 1903).

Российский врач и этнограф Ф. Поярков пишет, что до миграции в Российскую империю дунгане, как правило, женили своих сыновей в возрасте от 10 до 17 лет, в то время как дочерей выдавали замуж в возрасте 13–15 лет и даже раньше, но после принятия российского подданства они вынуждены были отложить браки на более поздний возраст во многом из-за неспособности внести калым, который иногда был очень высоким. В результате некоторые дунгане, подвергая себя большому риску, привозили жен-мусульманок из Китая (*Поярков* 1903, 1907).

По наблюдениям И. Селицкого, полковника русской армии и главы Жаркента в Семиречинском р-не, дунгане справляли свадьбы в основном осенью, после сбора урожая. Понедельник и четверг считались самыми удачными днями для свадьбы, т.к. Пророк Мухаммед и другие святые люди вершили свои великие дела и предпочитали путешествовать именно в эти дни (*Селицкий* 1904).

Советские исследования. Работы этого периода отличаются описательным подходом и определенными идеологическими рамками, присущими советской модели этнографии. В этой связи примечательным является мнение, что любые изменения в дунганском обществе происходили под влиянием советской власти.

В конце 1920-х – начале 1930-х годов советские этнографы стали проявлять интерес к дунганам. Диссертация Г. Стратановича на тему «Этнография дунган» содержит подробное описание дунганской культуры и свадебных ритуалов (*Стратанович* 1950). С. Гарин отмечает, что «традиционные дунганские свадьбы с элементами юмористических игр, демонстрация подарков, приема гостей довольно часто длились неделю» (*Гарин* 1952). После всесторонних полевых исследований советский исследователь С. Толстов пришел к выводу, что старинные дунганские обычаи, традиции и религиозные обряды постепенно исчезают в советской Центральной Азии, хотя некоторые, такие как приданое, калым и денежные подарки гостей, сохраняются в упрощенной форме (*Толстов* 1963: 17). А. Решетов в своей работе по этнической идентичности хуэй и уровню их этнической консолидации пишет: «Независимо от субстрата северного хуэй, их формирование основывалось на китайском языке и культуре под сильным влиянием ислама. Этот процесс происходил где-то в 7–12 веках» (*Решетов* 1972).

Западные исследования. Большинство западных ученых уделяют внимание влиянию местного населения на дунганские традиции и наличию в этих традициях признаков китайской культуры, тем самым пытаясь воссоздать дунганскую этническую идентичность.

С. Дайер в своей статье «Советская свадьба дунган: символика и традиции» пишет, что с конца XIX в., со времени переселения дунган из Китая, до 1970-х годов

их свадебные обряды, несмотря на незначительные изменения, сохранили традиционные свадебные ритуалы Цинского Китая. По ее мнению, дунгане, как и другие китайские эмигранты, проживающие в Гонконге и Юго-Восточной Азии, являются чрезвычайно консервативными, что в первую очередь связано с желанием сохранить свою национальную идентичность в чужой среде (*Rimsky-Korsakoff Dyer* 1978: 365). Также С. Дайер указывает, что, напротив, свадебные церемонии дунган в Китае претерпели кардинальные изменения, которые можно соотнести как минимум с тремя историческими периодами: 1) до XIX в. – сохранение шести этапов в традиционных китайских свадебных ритуалах; 2) начало XX в. – под западным влиянием эти ритуалы были заменены на «современную свадьбу»; 3) с 1948 г. – они были заменены на свадьбу в коммунистическом стиле.

К. Лоуренс предположил, что причинами консерватизма дунган Шэньси также могут быть их приверженность суннизму и вовлеченность в сельское хозяйство (*Lawrence* 1966: 124). Полагаю, что он имел в виду тот факт, что в конце XIX в., несмотря на то что большая часть населения (казахи) была также последователями суннизма, традиционное казахское общество исповедовало ислам наряду с шаманизмом. Кроме того, казахи являлись кочевым народом, который пас скот в бескрайних степях Казахстана, в то время как дунгане вели оседлый образ жизни.

Э. Аллес отметила, что дунганские свадьбы отражают гибкость и способность адаптироваться к изменяющимся условиям, в них уживаются как традиционные китайские орнаменты, так и европейские белые наряды со свадебным маршем Мендельсона (*Alles* 2005). Подробное описание свадебных ритуалов шэнсийской группы дунган можно найти в диссертации мексиканской исследовательницы С. Хименес. По ее наблюдениям, дунгане используют брак как стратегию во избежание ассимиляции с другими этническими группами (*Jimenez* 2014).

Китайские ученые, как и советские, склонны рассматривать дунган сквозь призму существующих политических рамок, согласно концепции национальности *Минзу*¹. Некоторые ученые хуэй считают дунган своими предками, сохранившими древние китайские мусульманские традиции.

Китайский исследователь Винг Чин Чан дал полное описание обязанностей *Ahung* во время мусульманской свадьбы: разъяснение жениху его прав и обязанностей в соответствии с законами шариата – проповедование учений, урегулирование различных споров и др. (*Wing-tsit Chang* 1953: 189). По словам китайской исследовательницы Дин Хун, которая сама является хуэй, культура дунган и культура хуэй тесно переплетены. Дунганский народ унаследовал некоторые черты ханьской культуры, включив многие элементы культуры хань в свои свадебные ритуалы, чтобы отличаться от других мусульманских групп (*Ding Hong* 2005). Известный китайский профессор в области тюркологии и дунгановедения Ху Чжэньхуа утверждает, что заимствования являются естественным процессом, и было бы необычно, если бы после стольких лет дунгане ничего не переняли бы у людей, с которыми они разделяют общую судьбу (*Hu Zhenhua* 2009). Профессор педагогического университета Шэньси (Сиань, КНР) Ван Годзэ, который посвятил 30 лет изучению дунганского народа Центральной Азии, считает, что дунганская свадьба играет важную роль в передаче китайской культуры. Он называет свадьбу Шэньси «живым ископаемым культуры Шэньси» (ПМА 2015: Ван Годзэ).

¹ *Minzu* – современный китайский термин, означающий стоящую над этническим делением китайскую национальность с единой центральной китайской идентичностью.

Дунганские исследователи. В 1979 г. пионер в области исследования дунган профессор М. Сушанло дал полное описание дунганских традиций и культуры, в т.ч. отобразил ряд моделей дунганской свадьбы в различных частях советской Средней Азии (Сушанло 1979). Позже внес свой вклад в эту тему дунганский этнограф из Узбекистана М. Савуров, исследовав дунганские пословицы и поговорки о браке (Савуров 2007). Профессор Таразского университета Р. Бакиров рассматривает заимствования в дунганских свадебных ритуалах Казахстана как знак толерантности и уважения к соседним народам (Бакиров 2014). Киргизские исследователи А. Джон и Ф. Хаваза пришли к выводу, что дунгане Кыргызстана и Казахстана, проживающие за пределами дунганской общины, в большей степени подвержены влиянию окружающих этносов, что привело к значительному изменению их традиционной культуры (Джон, Хаваза 2014). Очень интересно исследование А. Джона о брачных церемониях, рассматривающее влияние популярных верований, легенд и суеверий на дунганские свадебные традиции (Джон 2007, 2016).

В целом все авторы согласны с тем, что есть некоторые различия между Ганьсу и Шаньси, речь идет о языке, семейных обрядах и других сферах культуры. Однако существенным недостатком этих работ является то, что они:

- 1) посвящены в основном только одной из групп дунган (Ганьсу или Шаньси);
- 2) рассматривают только общие характеристики свадебных церемоний обеих групп, указывая на отличительные особенности свадебных ритуалов;
- 3) никогда не избирали объектом изучения дунган пос. Заря Востока (Синьцзин/Или) как отдельную группу.

Общие черты дунганских брачных ритуалов

Большинство дунган считали, что детей надо женить как можно раньше. В возрасте 13-14 лет девочки переставали посещать школу и выходили замуж. Такие браки не регистрировались местной администрацией. Данная тенденция наблюдалась до 1950-х годов (Джон 2016: 47). Почти до середины XX в. с 11-12 лет образ жизни молодой девушки менялся: с этого возраста родители ограничивали ее свободу – повсюду ее сопровождали старшие родственники (Там же).

Дунгане, как правило, поддерживают тесные связи со своей общиной и предпочитают выбирать в общине брачного партнера и селиться на ее территории; поэтому браки между группами Шаньси и Ганьсу являются редкостью. С. Хименес также подчеркивает, что обычно дунгане этих групп не вступают в брак друг с другом из-за некоторых стереотипов (Jimenez 2014: 158). Однако дунганские этнографы М. Савуров (Савуров 2007) и А. Джон (Джон 2016: 48) дают следующие объяснения этому факту: во-первых, молодая жена всегда может обратиться за помощью к родственникам, если она подвергается жестокому обращению со стороны мужа; во-вторых, родители могут получить полную информацию о личных качествах будущего жениха или невесты и об их семьях, т.к. в одном селе люди прекрасно знают друг друга; и, в-третьих, брак с односельчанкой экономически более выгоден в сравнении с браком с девушкой издалека. В этом случае невесту чаще всего берут из числа родственников с целью укрепления клановых связей.

Во времена Российской империи и в первой половине советского периода невеста очень часто впервые видела своего будущего мужа в день свадьбы, т.к. шари-

атский закон запрещает ухаживание до брака. В настоящее время благодаря появлению современных средств коммуникации молодые люди могут часами общаться друг с другом в социальных сетях, не информируя об этом старших. Когда юноша и девушка приходят к соглашению, они обычно просят своих родителей организовать для них свадьбу. Несогласие родителей с решением детей или финансовые проблемы в семье могут привести к похищению невесты или побегу влюбленных.

Обычно в выборе невесты участвует не только семья потенциального жениха, но и родственники, и друзья. После того как молодой человек делает свой выбор, к девушке посылают свата (媒人 – *méirén*) – наиболее уважаемого человека из клана жениха. Обычно *méirén* три или четыре раза посещает дом будущей невесты. Первый визит начинается с комплиментов родителям девушки, затем сват затрагивает в разговоре самые разные темы и только в конце встречи объявляет о цели своего визита (Джон 2016: 50). После того как родители соглашаются отдать дочь замуж, они посещают своих родственников, чтобы сообщить им об этом. Часто такое посещение является формальностью, т.к. последнее слово остается за родителями. За чаем в кругу родственников невесты *méirén* получает согласие ее родителей (*гэй Хуа*). После этого стороны договариваются о дате проведения свадьбы и о свадебных подарках, которые могут быть большими – *dà lǐ* (大礼) и небольшими – *xiǎo lǐ* (小礼). *Dà lǐ* – это деньги и драгоценности, *xiǎo lǐ* – одежда, чай и сладости. Затем родители готовят приданое для своей дочери – мебель и бытовую технику (Джон 2016: 51).

Свадебные обряды Жалпак-Тобе

Население Жалпак-Тобе – 10 тыс. человек, из них 85% – дунгане (ПМА 2017: Имазов). В 1877 г. после миграции в Россию таразская группа дунган несколько лет проживала в Ферганской долине, где их принимали местные мусульмане, следуя исламскому принципу солидарности с единоверцами. Здесь религия стала фактором консолидации, благодаря чему иммигранты чувствовали себя частью общины, они изучали язык, традиции, нормы и ценности принимающей стороны. Данное явление известно как процесс аккультурации или неполной ассимиляции (принятие норм и ценностей других с сохранением своей этнической идентичности). Однако хранитель единственного дунганского музея (в с. Масанчин) М. Лочь считает, что в данном случае аккультурация была вынужденной мерой, т.к. для дунган это был вопрос физического выживания: они боялись преследования со стороны китайских властей и намеренно смешивались с местным населением (ПМА 2015: Лочь). Все эти факторы оставили отпечаток на жизни дунган Жалпак-Тобе: часто звучат узбекские песни и танцы, женщины и девушки носят атласные узбекские платья, старшее поколение свободно владеет узбекским языком.

Сватовство обычно проводится после оплаты калыма. В Жалпак-Тобе сегодня калым составляет 1000 долларов США. Кроме этого, родственники жениха преподносят украшенного красным куском ткани, цветами и лентами барана, которого, как правило, привозят два мальчика дошкольного возраста в сопровождении взрослого мужчины. Традиция преподносить овец, возможно, восходит к казахскому обычаю дарения крупного рогатого скота, являющемуся неотъемлемой частью брачной церемонии. Кроме того, если статус жениха достаточно высок, он может преподнести несколько золотых украшений. Вечером перед свадьбой, после официальной реги-

страции брака, невеста собирает своих подруг на «Кыз Мажилис» (каз. – девичий сбор) – прощальную вечеринку в доме родителей. Девушки трапезничают, танцуют и беседуют до следующего утра – до момента отъезда невесты.

Традиционная свадебная одежда. По наблюдениям автора, невесты Жалпак-Тобе довольно свободны в выборе нарядов: наряду с традиционными дунганскими платьями с шароварами можно увидеть одежды в узбекском, индийском и турецком стилях, напоминающие разнообразные виды сари, хуррем-султана и абайи и отражающие увлечение женщин Жалпак-Тобе индийскими и турецкими фильмами. В советское время целое поколение женщин не пропускало ни одного нового индийского фильма в местном кино-театре, но теперь они смотрят в основном турецкие мыльные оперы. В последние годы турецкие сериалы пользуются огромной популярностью и постоянно транслируются на казахстанском телевидении по 10 часов в сутки, оставляя далеко позади мыльные оперы всех других стран. Поэтому неудивительно, что турецкие сериалы задают тон в моде и влияют на выбор дунганками свадебных и повседневных платьев; платья украшают стразами и причудливыми узорами, поверх накидывают экзотические шали.

День свадьбы. Свадьбу можно отмечать в любой месяц года, за исключением мая. Этот месяц считается неблагоприятным для свадеб. Как гласит русская поговорка, «в мае жениться – всю жизнь маяться». Дунгане легко переняли этот обычай у русского народа.

Точного времени для приема гостей нет, поэтому сама свадьба обычно начинается рано утром, когда широко распахиваются ворота во двор. Люди чаще всего начинают приходить после утренней молитвы. У входа сидит кассир (*Shōu lǐ qián rén*), который собирает деньги с гостей. Он записывает имя гостя и принесенную им сумму в тетрадь, которая послужит ориентиром для хозяев в будущем: когда свадьбу справляет один из гостей, ему приносят ту же сумму с учетом инфляции. Эта процедура абсолютно одинакова для всех трех селений. С недавних пор дунгане Жалпак-Тобе празднуют свои свадьбы в ресторанах, владельцы которых также являются дунганцами, что значительно облегчает предсвадебную подготовку сторон: не нужно брать в аренду посуду, палатки, столы, нанимать музыкантов и назначать поваров, ответственных за прием и обслуживание гостей. Все это включено в стоимость аренды. Сейчас местные рестораны, работающие по принципу «все включено», становятся все более популярными среди дунган. Изюминкой любой свадьбы является приезд жениха за невестой в полдень и отъезд невесты. Белый автомобиль украшают шарами, цветными лентами и двумя пересекающимися кольцами на крыше машины (одно побольше, другое поменьше), символизирующими золотые кольца брачующихся. Как известно, скрепленные золотые кольца являются символом счастливой супружеской связи в русской культуре. Машина, обычно с музыкальным и танцевальным сопровождением, въезжает во двор родителей невесты. Жених и его шафер кланяются старшим родственникам невесты, в т.ч. ее родителям. Родственники жениха выполняют обряд *шашу* (казахская традиция): осыпают невесту орехами и конфетами, а затем ведут ее к машине, чтобы отвезти в дом жениха, т.к. дунганское патриархальное общество требует, чтобы после брака жена переезжала в дом мужа. Две женщины и два мальчика со стороны невесты обязательно сопровождают ее к дому жениха. После того как девушка выходит из машины, детям дают немного денег. Смысл этой традиции заключается в желании молодой семьи иметь мужское потомство – в дунганской общине традиционно предпочтение отдается сыновьям.

Одна женщина со стороны невесты и одна со стороны жениха остаются в доме жениха, чтобы засвидетельствовать целомудрие невесты. На следующее утро они поздравляют родственников молодого мужа и получают в подарок деньги.

Регистрация религиозного брака. Регистрация религиозного брака *Никах* (от араб. – союз, ассоциация) является неизменным элементом свадебной церемонии, это происходит в доме жениха сразу после прибытия свадебного кортежа с невестой. Однако ни она, ни любая другая женщина не имеют права присутствовать при чтении *Никах*. *Ahung* читает молитву только в присутствии мужчин-родственников.

Официальная регистрация брака проходит за день до самой свадьбы, невеста со своими подругами, ожидая жениха, чтобы пойти в ЗАГС, находится не в родительском доме, а в доме своих родственников. Обычно, когда приходят жених и его друзья, сторона невесты не впускает их без выкупа (символической денежной суммы). Подруги невесты задают жениху остроумные вопросы, крадут обувь невесты, чтобы получить выкуп. В этом ритуале заметно влияние русских свадебных обрядов. В большинстве случаев невеста в этот день надевает белое платье в европейском стиле.

На третий день после свадьбы семья жениха приглашает подружек и сестер невесты, а на четвертый день ее старшие родственники приезжают навестить молодую жену. Через месяц родители невесты приглашают дочь с зятем на чай к себе домой, но не позволяют ей остаться на нескольких дней или недель, как это принято у шэньсийских дунган. Эта церемония (приглашение на чай) называется *Qīng děng yuè* (清等月).

Таким образом, традиция дунганских свадебных церемоний в Жалпак-Тобе оказалась под влиянием не только культуры соседних народов, но и киноиндустрии, играющей значительную роль в выборе дунганского женского свадебного наряда.

Свадебные обряды Сортобе

Население Сортобе составляет 29 тыс. человек, 90% – дунгане (ПМА 2017: Имазов). Дунгане Сортобе справедливо считают себя самыми консервативными из всех трех групп и гордятся этим фактом. Даже после более чем 140-летнего проживания дунган на территории Казахстана многие элементы их свадебных обрядов почти полностью сохранились в первоначальном виде, в то время как в Китае они уже давно забыты.

Одной из особенностей традиционных дунганских свадебных обрядов является большой размер калыма. Иногда жениху приходится работать несколько лет, чтобы накопить на свадьбу. В конце XIX в. В. Цибузгин и А. Шмаков представили очень ценную информацию о сватовстве. По их мнению, большая сумма требуемого выкупа (в 1897 г. калым за невесту колебался от 240 до 400 руб.) привела к межэтническим бракам, т.к. дунганских женщин было меньше, чем мужчин. Этот факт заставлял бедного дунганина искать невесту среди соседей – киргизов, татар и сарманов, которые не требовали большого калыма. Иногда дунгане похищали киргизок. В начале XX в. Ф. Поярков отмечал, что из-за огромного размера калыма некоторые мужчины 35-40 лет не могли жениться. В это время калым был равен 200 руб. (Поярков 1903). Сейчас размер выкупа невесты составляет 5 тыс. долларов США, что довольно обременительно для многих семей. В октябре 2015 г. во время моей поездки в Сортобе мне сказали, что местный совет решил, что отныне калым не должен превышать 400 тыс. тенге (чуть более 1000 долларов США) (ПМА 2015, 2017: Сыва). Однако это решение не нашло особой поддержки среди населения, и размер калыма остался прежним.

Ради сохранения традиционной дунганской культуры и семейных связей дунгане Сортобе широко практикуют родственные браки, которые не приветствуются врачами. На конференции в Сортобе в 2011 г. дунганский врач-генетик Х. Сушанло призвала своих земляков найти другой способ сохранения дунганской культуры, например, привозя невест из Китая (Jimenez 2014: 158).

Традиционная свадебная одежда. Обязательная одежда невесты в первый день свадьбы – короткий кафтан с длинными брюками. На второй день надевается длинное платье с накинутой на плечи и обвивающей шею шалью с вышивкой со специальным орнаментом, а на ноги – вышитые сапоги ручной работы. Интересен тот факт, что для невест приглашается специальный парикмахер *fēngtóu* (风头) – женщина, делающая торжественную дунганскую прическу с зачесанными на макушку волосами и с выступами по бокам, известную как «черный ворон» (*hei wūyā* – 黑乌). По нашему мнению, это связано с тем, что в древнем Китае черный ворон был символом семейного счастья.

В день свадьбы *fēngtóu* снова приходит в дом невесты и делает ту же прическу, но только обильно украшает ее цветами и надевает диадему. Жених одет в европейский костюм с галстуком. Его единственное отличие от других мужчин – полосы зеленой и красной ткани, накинутые на плечи, которые символизируют счастье и радость. Где-то в полдень за невестой приезжает свадебный кортеж без музыкального сопровождения. Жених из Сортобе, в отличие от жениха из Жалпак-Тобе, не кланяется родителям невесты, потому что это считается плохим знаком. Он не должен видеть ее родителей в день свадьбы, чтобы избежать ссор в будущем. Невесту, завернутую по пояс в шерстяное одеяло, обычно выносит на руках самый уважаемый мужчина – брат матери. Смысл этой традиции заключается в том, что хлопок и шерсть способствуют рождению многочисленного потомства. Приехав в дом жениха, невеста также кланяется всем присутствующим, за исключением родителей жениха. Зачастую сначала невесту ведут на кухню, к плите; считается, что это сделает ее хорошей хозяйкой в доме (ПМА 2015, 2016, 2017: Дыдыху). В Сортобе также есть две женщины-свидетельницы, которые остаются ночевать в доме жениха.

Регистрация религиозного брака. Обряд *Никах* проводят в доме отца невесты перед ее отъездом в дом будущего мужа. Во время обряда жених стоит на коленях на низком обеденном столе, покрытом одеялом. Смысл этого элемента обряда не совсем понятен. А. Джон предполагает, что жених, стоящий на столе у отца невесты, как бы соединяется с ее семьей (Джон 2016: 79–80).

Не существует специального празднования, посвященного официальной регистрации брака. Регистрация может быть организована в день свадьбы, через несколько дней после нее или даже после рождения первенца. На следующее утро после свадьбы сноха надевает третий традиционный наряд и кланяется родителям мужа и другим родственникам. Они, в свою очередь, дарят ей подарки. На четвертый день после свадьбы родственники невесты приезжают к ней. Мужчины и женщины приглашаются отдельно.

Смена невестой из Сортобе головного убора также имеет важное ритуальное значение, символизируя ее переход в другой социальный статус. На следующий день после свадьбы молодая женщина меняет прическу и больше не украшает голову обильно цветами – это прерогатива незамужних девушек. Ей позволено лишь надеть на голову шарф и по бокам заколоть его несколькими маленькими цветками. Кстати, головной платок в Сортобе отличается от платка в Жалпак-Тобе.

Церемония *Qǐng dēng yuè* в Сортобе имеет свои отличия. Через неделю после свадьбы молодая женщина едет в дом родителей на тридцать дней, чтобы посетить всех своих родственников и получить необходимые навыки домохозяйки.

Как видно, дунгане Шаньси практически полностью сохранили самобытность своей культуры, поддерживая преемственность, несмотря на то что они периодически практиковали межнациональные браки, особенно в первые годы после миграции в Россию (Поярков 1903, 1907). При этом в настоящее время мужчины-дунгане, но не женщины, зачастую вступают в брак с представительницами других этносов, и такие браки не влияют на традицию, поскольку жена полностью принимает культуру своего мужа, а их дети считаются дунганами. По словам Э. Аллес, свадебные церемонии группы Шэньси представляют картину, характерную для Китая середины XIX в., хотя в Китае эти обычаи давно исчезли.

Свадебные обряды Зари Востока

Население пос. Заря Востока составляет 18 тыс. человек, из них 40% – дунгане, 30% – уйгуры, 30% – казахи (ПМА 2016, 2017: Аубекерова). Заря Востока представляет особый интерес для исследователей, т.к. дунгане, проживающие здесь, не изучены. Они также относятся к группе Ганьсу, но до переезда в Российскую империю жили в Синьцзяне и пересекали границу через р. Или, поэтому их также называют илийскими дунганами.

До 1990-х годов пос. Заря Востока был заселен в основном Ганьсу (илийскими дунганами), но после распада Советского Союза, с развитием китайско-казахстанских торговых отношений и в связи с тем, что поселок находится рядом с торговыми рядами, называемыми в народе барахолкой, сюда начали переезжать и шэньсийские дунгане. Теперь они составляют треть от общей численности дунган. Одним из отличий Зари Востока от других дунганских поселений является большое количество смешанных браков.

Характерная черта илийских дунган – отсутствие ранних браков. В основном молодые люди здесь женятся после 20 лет, т.к. большинство хочет сначала получить высшее образование и построить карьеру, чтобы быть более конкурентоспособными в сравнении с другими городскими молодыми людьми. Еще одна особенность – отсутствие выкупа; предусмотрены только подарки невесте в виде фруктов, тканей и денежной суммы в размере 200 долларов США (*li yinzi* – 礼银子) со стороны жениха. Не преподносят здесь и барана, в отличие от Жалпак-Тобе. Обычно к родителям невесты приводят двух баранов только в случае похищения невесты. Старая традиция прощальной вечеринки, известной как *Tian Cha* (填茶 – наливать чай), заслуживает особого внимания, учитывая, что она имеет глубокий нравственный и воспитательный подтекст. Невеста сидит в центре *кана* (*kang* – 炕), где собираются все родственники, которые заботятся о ней, начиная с бабушек и дедушек и заканчивая младшими братьями и сестрами. Родственники наливают невесте чай и благодарят ее за послушание, за то, что была хорошей девушкой и достойна покинуть родительский дом, что не уронила честь своих родителей. Однако сегодня этот обычай либо упрощен, либо забыт. Многие современные невесты устраивают прощальную вечеринку с шампанским в ресторанах.

Подготовка к свадьбе длится несколько месяцев, а само празднование – три дня. Ответственность распределяется между членами семьи, которые совершают те или иные покупки. Свадьба празднуется как в доме невесты, так и в доме жениха. В день свадьбы невеста сидит за занавесью – *шамылдык* (заимствование из казахской свадеб-

ной традиции), в это время звучат популярные казахские, турецкие и арабские песни. Жених с шафером кланяются старшим родственникам невесты, включая ее родителей, а невеста сопровождается двумя женщинами и двумя маленькими мальчиками (так же, как и в Жалпак-Тобе). Однако в сравнении с аналогичными традициями Жалпак-Тобе, эти мальчики не дают невесте выйти из машины, пока родственники жениха не заплатят символический выкуп. Две женщины, по одной от каждой из сторон, ночуют в доме жениха, чтобы засвидетельствовать наутро после свадьбы невинность невесты.

Традиционная свадебная одежда. Традиционно именно для этой церемонии платья здесь нет. Невеста в день свадьбы в доме ее родителей выбирает, как правило, ярко-красный наряд, состоящий из длинного платья или платья до колен с шароварами. На свадьбу в доме жениха она обычно надевает белое платье в европейском стиле с вуалью.

Регистрация религиозного брака. Традиционно илийские дунгане проводят церемонию *Никах* в доме жениха, но существуют исключения, когда эта процедура проходит в доме невесты. Это происходит в следующих случаях:

1) если заключается межэтнический брак и сторона невесты настаивает на ритуале *Никах* в родном доме девушки. Это связано с тем, что иногда жених не придерживается строгих правил этой церемонии и может провести ее не в день свадьбы, а через три (иногда и более) дня после нее;

2) если жених-дунганин не является местным жителем. В этом случае *Никах* проводится в доме невесты, т.к. невесте и жениху предстоит ехать в одной машине в другой город.

Официальная процедура регистрации брака проходит следующим образом: представитель ЗАГСа приглашается на празднество, которое организуется для молодоженов и молодых людей в доме жениха вечером в день свадьбы или на следующий день, или даже через несколько недель после свадьбы.

Церемония *Qīng dēng yuè* сначала была упрощена, а затем вовсе отменена. Только старики помнят ее, молодежь даже не слышала о ней. Старшее поколение дунган Зари Востока объясняет это наличием сотовой связи и тем, что молодожены живут по соседству с родителями и могут посещать их, когда хотят, без специальных приглашений.

Смена головного убора имеет важное ритуальное значение: девушка выбирает прическу и решает, стоит ли ей носить хиджаб после свадьбы. Как правило, сегодня молодые замужние женщины не носят платки.

Сохранение традиционных свадебных ритуалов в Заре Востока осложняется тем, что дунгане данной группы живут в городе. Следствием этого являются многочисленные межнациональные браки, исключающие возможность в полной мере соблюдать свадебные церемонии и обряды. По словам учителя дунганского языка М.К. Цуваровой (Цуварова 2017), в настоящее время почти каждая дунганская семья имеет родственников других национальностей (ПМА 2017: Цуварова). А женщина, как правило, после замужества перенимает культуру и традиции семьи мужа.

* * *

Таким образом, после миграции в Российскую империю дунгане рассматриваемых трех групп привезли схожие культуру и традиции. Однако со временем, в процессе ассимиляции и интеграции в многонациональную среду, дунгане Ганьсу и Синьцзян заимствовали различные элементы из культур своих соседей. Напротив,

шэньсийским дунганам удалось избежать процесса культурных заимствований и сохранить свои традиции и ритуалы такими же, какими они были 140 лет назад.

Полученные в ходе исследования данные подтверждают, что время и окружение сыграли большую роль в формировании и изменении уникальной дунганской культуры. Было установлено, что:

1. Благодаря многонациональной среде – казахскому, узбекскому, уйгурскому и русскому соседству – дунгане из с. Жалпак-Тобе заимствовали элементы свадебных ритуалов у этих народов. В последнее время на традиции и обряды бракосочетания оказывают влияние не только непосредственное окружение дунган, но и индийская и турецкая киноиндустрии, вносящие значительный вклад в формирование моды и вкуса дунганок.
2. Чем выше степень урбанизации, формирующей стандартизованные эталоны материальной и духовной культуры, и уровень взаимодействия с другими этническими группами в повседневной жизни, тем чаще наблюдаются заимствования и отказ от исконно дунганского. Свою лепту в этот процесс вносят и межэтнические браки, число которых в среде дунган Зари Востока постоянно растет.
3. Свадебные ритуалы консервативных дунган Сортобе остались практически в том же виде, что и 140 лет назад. Можно утверждать, что сегодняшняя свадьба в Сортобе – это традиционная дунганская свадьба. Сохранение ее исконной формы обусловлено следующими факторами: а) однородностью населения, состоящего более чем на 90% из дунган; б) негативным отношением к межэтническим бракам, которые иногда все-таки имеют место; в) высоким процентом родственных браков; г) изоляцией общины (удаленность от города); д) высоким уровнем почитания родительской власти.

Источники и материалы

- ПМА 2016, 2017: Аубекерова – Интервью автора с председателем Совета матерей г. Алматы, членом дунганской ассоциации г. Алматы Зухрой Аубекеровой. 2016, 2017 гг.
- ПМА 2015: Ван Годзэ – Интервью автора с профессором педагогического Шэньсийского университета (Сиань, КНР) Ван Годзэ. 2015 г.
- ПМА 2015, 2016, 2017: Дыдыху – Интервью автора с учителем дунганского языка и литературы в с. Сортобе Ане Дыдыху. Школа № 16. 2015–2017 гг.
- ПМА 2017: Имазов – Беседа автора с Президентом дунганской ассоциации «Вынхуа» Русланом Имазовым. 2017 г.
- ПМА 2015: Лочь – Интервью автора с Мусой Лочь, директором дунганского музея в с. Масаңчин. 2015 г.
- ПМА 2015, 2017: Сыва – Интервью автора с учителем дунганского языка и литературы в школе № 18 с. Сортобе Ухаром Сыва. 2015, 2017 гг.
- ПМА 2017: Цуварова – Интервью с учителем дунганского языка и литературы в пос. Заря Востока Мирой Каримовной Цуваровой. 2017 г.

Научная литература

- Бакиров Р.Б. Под одним шаныраком: дунганская свадьба – древние традиции в современном воплощении // Тапаз Казинфом. 04.07.2014. https://www.inform.kz/ru/pod-odnim-shanyrakom-dunganskaya-svad-ba-drevnie-tradicii-v-sovremennom-voploschenii_a2674679
- Гарин С. Милянфан: долина риса. Очерк. М.: Правда, 1952.
- Джон А.А. Обычаи, обряды и поверья дунган. Бишкек: Илим, 2007.
- Джон А.А. Обычаи, обряды, поверья дунган Центральной Азии. Бишкек: Илим, 2016.

- Джон А.А., Хаваза Ф.Н.* Изменения в антропонимии дунган (хуэйцзу) как маркер идентичности // Китай: история и современность. Материалы IX Международной научно-практической конференции «Китай: история и современность» / Отв. ред. С.В. Смирнов. Екатеринбург: Изд-во Уральского федерального университета, 2016. С. 63–70.
- Дильманов С.* Исправительные трудовые лагеря на территории Казахстана (1930–1956). Алматы, 2006.
- Имазов М.* Дунганская энциклопедия. Бишкек: Илим, 2009.
- Поярков Ф.* Последний эпизод дунганского восстания (Маленькая страничка из прошлой жизни Семиречья). Верный: б.и., 1901.
- Поярков Ф.В.* Сваговство (Ше-мий) у дунган // Этнографическое обозрение. 1903. № 2. С. 38–75.
- Поярков Ф.* Дунгане (Свадьба-сифур). Верный: б.и., 1907.
- Решетов А.* Об этническом своеобразии хуэй и уровне их этнической солидарности // Этническая история народов Азии / Отв. ред. С.М. Абрамзон, Р.Ф. Итс. М.: Наука, 1972. С. 137–149.
- Савуров М.* Дунганская семья: прошлое и настоящее. Ташкент: б.и., 2007.
- Селицкий И.* Кульджинские переселенцы пограничной с Китаем полосы (Экономическо-этнографические очерки и бытовая жизнь Жаркентских таранчей и дунган) // Дунгане. История и культура. Российские дореволюционные работы о дунганах / Сост. М.Р. Мадиван; отв. ред. О.И. Завьялова. М.: Восточная литература, 2017. С. 184–192.
- Стратанович Г.* Дунганский народ Киргизской ССР // Рукописный фонд отдела социальных наук Национальной академии наук Казахстана. Рукопись. Инв. № 152. Алма-Ата, 1950.
- Сушанло М.* Семья и семейный быт дунган. Фрунзе: Илим, 1979.
- Толстов С.* (ред.) Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 2. М.: Академия наук, 1963.
- Федоров Д.* Опыт военно-статистического описания Илийского края. Т. I–II. Ташкент: издание Штаба Туркестанского военного округа, 1903.
- Цибузгин В., Шмаков А.* Заметка о жизни дунган селения Каракунз Пишпекского уезда Семиреченской области // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. 1909. Вып. 4.
- Allès E.* The Dungans and the Marriage Ceremony: A Case of Multiple Identities // China Perspectives. 2000. No. 27. P. 62–69.
- Davenel Y.-M.* Cultural Mobilization in Post-Soviet Kazakhstan: Views from the State and from Non-Titular Nationalities Compared // Central Asian Survey. 2012. Vol. 31. No. 1. P. 17–21.
- Demko G.* The Russian Colonization of Kazakhstan, 1896–1916. Bloomington: Indiana University Publications, 1969.
- Ding Hong.* A Comparative Study on the Cultures of the Dungan and the Hui Peoples // Asian Ethnicity. 2005. Vol. 6. No. 2. P. 135–140.
- Ercilasun K.* Kazakhstan, Kyrgyzstan, and Uzbekistan: Life and Politics during the Soviet Era // Soviet Agricultural Policy and Cultivating “Virgin Lands” in Kazakhstan / Eds. T. Dadabayev, H. Komatsu. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2017. P. 53–65.
- Hu Zhenhua.* Small Nation for Big Work // Journal Kitai. 2014. Vol. 10. P. 58–59.
- Jimenez S.* A Centripetal Mirrors: Cultural Conservation among Shaanxi Dungans in Kazakhstan. PhD diss., Max-Planck Institut für ethnologische Forschung, Abteilung Integration und Konflikt, 2014.
- Lawrence K.* Peoples of Central Asia. Bloomington: Indiana University Publications, 1966.
- Lillis J.* Astana Follows Thorny Path toward National Unity // EurasiaNet. 29 April 2010. <http://www.eurasianet.org/node/60952>
- Nekrich A.M.* The Punished Peoples: The Deportation and Fate of Soviet Minorities at the End of the Second World War. N.Y.: Norton, 1978.
- Rimsky-Korsakoff Dyer S.* Soviet Dungan Weddings: Symbolism and Traditions // Monumenta Serica. 1978. Vol. 33. P. 363–378.
- Rosaldo R.* Cultural Citizenship in San Jose, California // PoLAR. 1994. Vol. 17. No. 2. P. 57–64.
- Schatz E.* Framing Strategies and Non-Conflict in Multi-Ethnic Kazakhstan // Nationalism and Ethnic Politics. 2000. Vol. 6. No. 2. P. 71–94.

Wing-tsit Chang. *Religious Trend in Modern China*. N.Y.: Columbia University Press, 1953.

References

- Allès, E. 2000. The Dungans and the Marriage Ceremony: A Case of Multiple Identities. *China Perspectives* 27: 62–69.
- Bakirov, R.B. 04.07.2014. Pod odnim shanyrakom: dunganskaia svad'ba – drevnie traditsii v sovremennom voploshchenii [Under One Shanyrak: Dungan Wedding – Ancient Traditions in Modern Imbodiment]. *Taraz Kazinfom*. 04.07.2014. https://www.inform.kz/ru/pod-odnim-shanyrakom-dunganskaya-svad-ba-drevnie-tradicii-v-sovremennom-voploschenii_a2674679
- Davenel, Y.-M. 2012. Cultural Mobilization in Post-Soviet Kazakhstan: Views from the State and from Non-Titular Nationalities Compared. *Central Asian Survey* 31 (1): 17–21.
- Demko, G. 1969. *The Russian Colonization of Kazakhstan, 1896–1916*. Bloomington: Indiana University Publications.
- Dilmanov, S. 2006. *Ispravitel'nye trudovye lageria na territorii Kazakhstana (1930–1956)* [Correctional Labor Camps on the Territory of Kazakhstan (1930–1956)]. Almaty.
- Ding, Hong. 2005. A Comparative Study on the Cultures of the Dungan and the Hui Peoples. *Asian Ethnicity* 6 (2): 135–140.
- Dzhon, A.A. 2007. *Obychai, obriady, pover'ia Dungan* [Dungan Customs, Rituals and Beliefs]. Bishkek: Ilim.
- Dzhon, A.A. 2016. *Obychai, obriady i pover'ia Dungan Tsentral'noi Azii* [Dungan Customs, Rituals and Beliefs in Central Asia]. Bishkek: Ilim.
- Dzhon, A.A., and F.N. Khavaza. 2016. Izmeneniia v antroponimii dungan (khueitszu) kak marker identichnosti [Change in Dungan (Huizu) Anthroponymy as a Marker of Identity]. In *Kitai: istoriia i sovremennost'. Materialy IX Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii "Kitai: istoriia i sovremennost'"* [China: History and Present], edited by S.V. Smirnov, 63–70. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo federal'nogo universiteta.
- Garin, S. 1952. *Milianfan: dolina risa. Ocherk* [Milianfan: Valley of Rice]. Moscow: Pravda.
- Ercilasun, K. 2017. Kazakhstan, Kyrgyzstan, and Uzbekistan. Life and Politics during the Soviet Era. In *Soviet Agricultural Policy and Cultivating "Virgin Lands" in Kazakhstan*, edited by T. Dadabayev and H. Komatsu, 53–65. New York: Palgrave Macmillan.
- Fedorov, D. 1903. *Opyt voenno-statisticheskogo opisaniia Iliiskogo kraia* [The Experience of the Military Statistical Description of the Ili Region]. Vol. I–II. Tashkent: Izdanie Shtaba Turkestan-skogo voennogo okruga.
- Hu, Zhenhua. 2014. Small Nation for Big Work. *Journal Kitai* 10: 58–59.
- Imazov, M. 2009. *Dunganskaia entsiklopediia* [Dungan Encyclopedia]. Bishkek: Ilim.
- Jimenez, S. 2014. A Centripetal Mirrors: Cultural Conservation among Shaanxi Dungans in Kazakhstan. PhD diss., Max-Planck Institut für ethnologische Forschung, Abteilung Integration und Konflikt.
- Lawrence, K. 1966. *Peoples of Central Asia*. Bloomington: Indiana University Publications.
- Lillis, J. 2010. Astana Follows Thorny Path toward National Unity. *EurasiaNet*. 29 April. <http://www.eurasianet.org/node/60952>
- Nekrich, A.M. 1978. *The Punished Peoples: The Deportation and Fate of Soviet Minorities at the End of the Second World War*. New York: Norton.
- Poiarkov, F. 1901. *Poslednii epizod dunganskogo vosstaniia (Malen'kaia stranichka iz proshloi zhizni Semirech'ia)* [The Last Episode of the Dungan Revolt (A Small Page from Past Life of Semirechie)]. Vernyi.
- Poiarkov, F.V. 1903. Svatovstvo (She-mii) u dungan [Matchmaking from the Dungan (Shemi)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 38–75.
- Poiarkov, F. 1907. *Dungane (Svad'ba-sifur)* [Dungan (Weddings)]. Vernyi.
- Reshetov, A. 1972. Ob etnicheskom svoeobrazii khuei i urovne ikh etnicheskoi solidarnosti [About Ethnic Identity of Hui People and Level of Their Solidarity]. *Eticheskaiia istoriia narodov Azii* [Ethnic History of People of Asia], edited by S.M. Abramzon and R.F. Its, 137–149. Moscow: Nauka.

- Rimsky-Korsakoff Dyer, S. 1978. Soviet Dungan Weddings: Symbolism and Traditions. *Monumenta Serica* 33: 363–378.
- Rosaldo, R. 1994. Cultural Citizenship in San Jose, California. *PoLAR* 17 (2): 57–64.
- Savurov, M. 2007. *Dunganskaia sem 'ia: proshloe i nastoiashchee* [Dungan Family: Past and Present]. Tashkent.
- Selitskii, I. 2017. Kul'dzhinskii pereselentsy pogranichnoi s Kitaem polosy (Ekonomicheskoe-etnograficheskie ocherki i bytovaia zhizn' Zharkentskikh taranchei i dungan) [Kulja Migrants: Economic-Ethnographic Notes about the Life of the Taranchin and Dungan]. In *Dungane. Istoriia i kul'tura. Rossiiskie dorevoliutsionnye raboty o dunganakh* [Dungan History and Culture: Russian Pre-Revolutionary Works about Dungans], edited by M.R. Madivan and O.I. Zavialova, 184–192. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Schatz, E. 2000. Framing Strategies and Non-Conflict in Multi-Ethnic Kazakhstan. *Nationalism and Ethnic Politics* 6 (2): 71–94.
- Stratanovich, G. 1950. Dungsanskii narod Kirgizskoi SSR [Dungan People of Kirghiz SSR]. In Rukopisnyi fond otdela sotsial'nykh nauk Natsional'noi akademii nauk Kazakhstana. Rukopis' [Fund of the Department of Social Sciences of National Academy of Sciences of Kazakhstan. Manuscripts]. Inv. № 152. Alma-Ata.
- Sushanlo, M. 1979. *Sem 'ia i semeinyi byt Dungan* [The Dungan Family and Their Way of Life]. Frunze: Ilim.
- Tolstov, S., ed. 1963. *Narody Srednei Azii i Kazakhstana* [Peoples of Central Asia and Kazakhstan]. Vol. 2. Moscow: Akademiia nauk.
- Tsibuzgin, V., and A. Shmakov. 1909. Zametka o zhizni dungan seleniia Karakunuz Pishpekskogo uezda Semirechenskoi oblasti [Note about the Life of the Dungan Settlement of the Karakunuz Pishpeksky District of the Semirechye Region]. In *Zapiski Semipalatinskogo podotdela Zapadno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* 4.
- Wing-tsit, Chang. 1953. *Religious Trend in Modern China*. New York: Columbia University Press.

Imyarova, Zulfiya

Traditional Wedding Rites of the Dungan in Kazakhstan: a Comparative Historical Analysis

The article is dedicated to the traditional wedding rites of the Dungan diaspora in Kazakhstan. The Dungan are descendants of the Huizú, who arrived in Kazakhstan, Kyrgyzstan and Uzbekistan voluntarily after a failed uprising against the Qing Dynasty in 1877–1888. Based on a comparative historical analysis, the article discusses the differences in the wedding ceremonies of the Dungans, who live compactly in three areas – the Zhambyl region of Kazakhstan (the villages of Zhalspak-Tobe, Sortobe) and Almaty (the village of Zarya Vostoka). The traditional wedding ceremonies vary greatly due to close cultural and social contacts of the Dungan with Kazakhs, Uzbeks, Uighurs and Russians. The case of wedding rites demonstrate that the fact that the Dungan are surrounded by a different cultural environment, on the one hand, stimulates the consolidation of an ethnic group and preservation of many traditional archaic cultural traits, and, on the other hand, leads to the transformation of marriage ceremonies. This is illustrated by the changes in the bride's traditional clothes, hats, music, dances, as well as the replacement and simplification of the wedding rituals such as receiving guests and others.

Key words: *Dungan diaspora, traditional wedding rituals, intercultural interactions, comparative-historical analyses, process-tracing analyses*

© М.А. Андриянина

**ПОГРЕБАЛЬНАЯ И ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ
ПРУЖАНЩИНЫ ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВОЙ
ЭКСПЕДИЦИИ 2019 г. В ПРУЖАНСКИЙ РАЙОН
БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТИ БЕЛОРУССИИ***

В статье представлены полевые материалы автора, описывающие цикл похоронно-поминальной обрядности населения западного Полесья (Пружанский район Брестской области). Собранные в результате недавней этнолингвистической экспедиции данные подтверждают высокую степень сохранности архаических мотивов и традиций в Пружанском районе. В то же время они позволяют отметить распространение здесь ряда инноваций (напр., появление новой для этого региона весенней поминальной даты “Радуніца”), очертить механизмы изменения и дезинтеграции культуры, часто происходящих в связи с вмешательством церкви, запретившей ряд традиционных погребальных и поминальных практик. Со слов респондентов были записаны редкие сюжеты (например, о душах животных, о способах «отмолить» самоубийцу пр.), а также приводятся примеры из других сфер традиционной духовной культуры, например, демонологии (поверья о ведьмах, русалках и нечистых покойниках), окказиональные обряды (вызывание дождя), терминология, касающаяся лунного времени, народного календаря и пр. Обнаружены возможные параллели с другими диалектными регионами славянского мира (напр. связь “русалки” и росы с плодородием житного поля в Полесье и Болгарии).

Ключевые слова: Полесье, полевые материалы, похороны, поминки, традиционная культура.

В июне 2019 года состоялась международная этнолингвистическая экспедиция в западное Полесье, организованная Центром исследования белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, некоторые результаты которой предлагаются вниманию читателей в данной статье (первая их часть, посвященная свадебной и родинной обрядности, была опубликована в № 4 2019 г). Важность исследований

Андриянина Мария Александровна – к. филол. н., научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: mary-andr@mail.ru.
Andrunina, Maria A. – Institute of Ethnology and Anthropology, RAS (Moscow, Leninsky Pr., 32A). E-mail: mary-andr@mail.ru

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

¹ Автор выражает благодарность Н.П. Антропову, принявшему на себя труд по сверке и редактуре всех приведенных в статье диалектных текстов; а также другим сотрудникам Центра Е.М. Боганевой, Т.В. Володиной и работникам домов культуры Пружанского р-на.

Полесского региона для славистики и диалектологии, компаративных, кросс-культурных и межрелигиозных штудий, равно как и для реконструкции древнейших состояний и развития языка и традиционной культуры трудно переоценить. Помимо пограничного положения Полесья на стыке территорий расселения трех восточнославянских народов и одного западнославянского (украинцы, белорусы, русские, поляки), этот регион был признан одним из старозаселенных мест, преемственность археологических древностей и групп населения которого фиксируется с эпохи неолита (Кухаренко 1965, Кухаренко 1968). Это проявляется в не раз подтверждавшейся, в том числе и в результате нынешней экспедиции, удивительной сохранности огромного массива сюжетов и фрагментов традиционной народной культуры, которые лишь разрозненно существуют в ряде других территорий со славянским населением. Давно выявлены широкие и архаические связи Полесья с рядом славянских диалектных континуумов – не только с соседними украинским и белорусским, но и с псковской, новгородской, олонечно-архангельской, черниговско-брянской, карпатской, мазовецкой, и далее с южно- и западнославянскими диалектными зонами (см.: Толстой 1968, Мартынаў 1971).

В нашей экспедиции материал собирался ее участниками как по индивидуальным программам, посвященным погребальной и поминальной обрядности, народной Библии и народной медицине, так и по программам Полесского этнолингвистического атласа (полной и сокращенной). Последние использовались по причине их удобства не только для последующего картографирования данных, но и для комплексного обследования традиционной духовной культуры, наблюдения за ее сохранностью и изменениями, включающими размывание и инновации. Приведенные в статье диалектные тексты (с переводом на русский язык) представляют собой образец живой речи жителей исследованных нами сел, приводимый в орфографии, принятой для Полесского архива Института славяноведения РАН (Полесский архив), которая была опробована при публикации полесского материала в ряде авторитетных научных изданий (см. напр.: Толстая 2005, Винорова, Левкиевская 2010).

Погребальная обрядность

Приметы смерти

1. [Какие приметы предвещают смерть?] Да прымет, канечно, многа. Гаварыли, што дом деревянный и трашчыт проста дом, ну ета ўжэ гаварыли, што к пакойнику. [Где именно трещит?] Ёсьли трэск идзе па хацэ так, без прачыны, ета к пакойнику [РЕИ] (Ровбицк).

2. Ну, напрымер, мой брат памьёр, жыў ў Маскоўскай обласці, кукушка прыляцела мне на дэрэво коваць, паковала и ўляцэла. Я думаю: што можэ быць?

1. Смерть предвещает много примет. Говорили, что необъяснимый треск в деревянном доме – к покойнику. Если беспричинный треск идет по дому, это к покойнику [РЕИ] (Ровбицк).

2. Ну, например, когда умер мой брат, а он жил в Московской области, мне на дерево прилетела кукушка, куковала и улетела. Я думаю: «Что может быть?» И

И ў дэкабрэ гэта случылася. А перад мужыком [перед смертью мужа] прылятала на тую сторону, на грушу села, тожэ куковала. И ана куковала самую ранней весной, и 13 июня он памьёр. Эта кукушка прэдсказывае. Ёсьли кукушка прыляцела пад двор, гэта ужэ не на дабро, гэта ужэ знаеш, што што-та [плохое] будзе [СЕВ] (Клепачи).

3. [К чему снится конь?] Смятра який: белый конь – к пакойнику, красный, гавараць, к пажару [ПЕА] (Клепачи).

Агония

1. [Расскажите про агонию. Чем ее обегчали?] Сканаў. Канае. Брали съвечку, грамничныя съвечки¹, ну, брали съвечку, запаливали. И зэрэ у меня муж памёр, я рабила. Парахрысциш яго йетай съвечкай, абвядуць тры раза, абвяла ва-круг яго и дала яму ў руки падзяржаць, каб гарэла. Чужым так рабила, а сваему мужу расцяралася... [РНП] (Юндылы).

2. Маци памирала, съвечку зажыгали любую, лишь бы съвечка была [СЕВ] (Клепачи).

3. Мая баба казала, што чалавек перад сьмерцю должэн памучыцца. Наабарот, шчытали, што ёсьли раптово умёр, зарэ радуюцца: «Ой, упал, умьёр». А баба мая кали казала: «Трэба, коб пакойник паляжаў хоць нядзелю чи дзьве перад сьмерцю, памучыўса за сваи грэхі, за ўсё, коб трэба». А як раптовно умрэ, гэта ўсё, с грэхамі пашоў на тот сьвет. [Нужно ли было при этом близким соблюдать тишину?] Да, да, як умираець, нельзя шумець, перэбьеш сьмерць, казалі, перэбьеш. Не трогайце, умирае, перэбьеш, нельзя, патому што як

в декабре это случилось. А перед смертью мужа прилетела на другую сторону, села на груше и куковала. Она куковала самой ранней весной и 13 июня он умер. Это кукушка предсказывает. Если кукушка прилетела на подворье, это не к добру, это уже знаешь, что случится что-то плохое [СЕВ] (Клепачи).

3. Белый конь снится к покойнику, красный, говорят, к пожару [ПЕА] (Клепачи).

1. Агонию облегчали громничной свечой, ее зажигали. И я так делала, когда умирал мой муж. Перекрестишь его этой свечкой, обведут вокруг него этой свечой три раза, обвела три раза и дают умирающему ее в руках подержать, чтобы она горела. Чужим людям я так делала, а когда мой муж умирал, растерялась... [РНП] (Юндылы).

2. Когда мать умирала, зажигали любую свечку, лишь бы свечка была [СЕВ] (Клепачи).

3. Моя бабушка говорила, что человек перед смертью должен помучиться. Наоборот, считали, что если человек внезапно умер, вот сейчас радуются: «Ой, упал, умер». А бабушка моя раньше говорила: «Нужно, чтобы покойник полежал хоть неделю или две перед смертью, помучился за свои грехи, за все, что нужно». А если внезапно умер, это все, с грехами пошел на тот свет. Когда человек умирает, нельзя шуметь, иначе, говорили, перебьешь ему смерть. Не трогайте умирающего, перебьешь ему смерть, нельзя, потому что если перебьешь, то он будет еще долго мучиться. Даже говорили:

¹ Свечи, освященные в церкви в праздник Громницы (Сретение, 2/15 февраля).

перэбьеш, то буде йешчэ... [долго мучиться]. Даже говорили: «Ой, мучыцца, перэбили [смерть]». Пабачыла, што ўмирае, жонка падбегла, стала трясцы, плакаць, и зарэ ўжэ [он] от мучыца. [Как говорили про агонию?] «Душу Богу атдае». «Канае», есьли непрязь; есьли нармальнае атнашэние, такого слова не гаварыли. Это ужэ слишчам – канае [БВВ] (Оранчицы).

4. Мая мама як умирала, так начали крычаццi, ей перабили [смерть], и ана цэлые сутки ляжала, ужэ без сазнания была, но ўсё раўно страдала. Казали, тады выганяли из хаты [всех], коб не крычали, патаму что далжна уйцi, жыць ужэ не будэ, а будэ мучицца [ПЛВ] (Хорева).

5. [Кто мог тяжело умирать?] Гэто, гаварыли, что яны [колдуны] доўго ўмираюць, дажэ и паталок [снимают]. У нас там адни чараўники были, казали, што яны ўсё гэто варажыли; ну, гэто прастую малитву гаворыш, дзицям памагаеш, а як чаруеш, гэто ци што робиш, гэто грэшна; так [они] умираюць вельми цяжэло. Дажэ сьнимали паталок, на пол лежаць [умирающего], на зямлю [РНП] (Юндылы).

6. Тут вспомнила: напроціў дом такий стаял, там жыла бабушка, ана, гаварыли, што вельми многа ўсяго знае, ўсякие силы. Ана с кем-то там гаварыла [когда умирала], но ей ужэ многа лет нема, но я яе чуць-чуць помню, и вот ана як умирала, ана тры дня ляжала, не магла памерцi: и не жыла, и не умирала, вот такее вот. То гаварыли, что дажэ пакóт [разбирали], дóску паднимали, штоб дух нядобры вышэл. Яе не атпускала што-то с йэтаго сьвету. Я слышала, што так гаварыли, што здирали пакóцину, штоб ана магла ўмёрцi; и правда, ана тады ўмёрла. [Она должна была передать свои “умения”?] Ну, да, так га-

«Ой, он мучается, ему перебили смерть». Увидела жена, что муж умирает, подбегала, стала его трясти, плакать и он уже снова мучается. Про агонию говорили: «Отдает Богу душу». «Конает», говорили, если испытывали к этому человеку неприязнь, если относились нормально, такого слова не употребляли. Это уже слишком [БВВ] (Оранчицы).

4. Когда умирала моя мама, то начали кричать и перебили ей смерть, и она лежала еще целые сутки, была без сознания, но все равно страдала. Говорили, что нужно выгонять из дома всех, чтобы они не шумели, потому что умирающая должна уйти, она уже не будет жить, а только мучиться [ПЛВ] (Хорева).

5. Говорили, что долго умирают колдуны и им даже снимали потолочные доски. У нас там были одни колдуны, говорили, что они все это ворожили; когда читаешь обычную молитву (заговор – прим. соб.), помогаешь детям (лечишь – это нормально), а когда колдуешь или портишь, это грешно, поэтому колдуны умирают очень тяжело. Им даже вынимали доски из потолка, клали умирающих на землю, чтобы облегчить агонию [РНП] (Юндылы).

6. Тут вспомнила: напротив стоял дом, а в нем жила бабушка, говорили, что она очень много знает, что она колдует и у нее есть всякие силы. Когда она умирала, она с кем-то говорила, ее нет уже много лет, но я ее немного помню, и вот когда она умирала, то она лежала три дня и не могла умереть, и не жила, и не умирала, вот такое. Говорили, что ей даже разбирали потолок, поднимали доску, чтобы из нее вышел злой дух. Ее что-то не отпускало с этого свету. Я слышала, что так говорили, что выдирали потолочную доску, чтобы она могла умереть, и правда, она тогда сразу умерла. Говорят, что нужно кому-то передать эти свои таланты, иначе будешь

воряць, што трэба каму-та перэдаць гэта свае таланты, іначэ можэт быць цяжко. Жэншчыне вынімалі гэту пакёцину ў хацэ, ана не магла умэрці, трое сутак ляжала такая і гаварыла: «Сыно, што дай мне руку, дай мне руку». А он не захацеў, ана так долга ўмیرала, і ей выдзіралі пакёцину гэту [РЕИ] (Ровбицк).

7. [Разбіралі лі потолок, чтобы облегчить агонию ведьме?] Ну, так ведзьма такая умірала, разбіралі. Есьлі ведзьма, то разбіралі, гэто точно. [Она должна передать?] Далжна абязцельно, тагда ана лягчэй умрэць. [Как это делалось?] Трэба быць адзін на адзін, коб нікаго не было пастаронніх, ана хочэ перэдаць, гэто было тайно... У нас тожэ была такая, казалі, што перэдала, там шэпчэць і перэдала маць, а як перэдала, гэто тайна. А ужэ як не перэдасць каму-то, то цяжко ўміраець [БВВ] (Оранчицы).

Покойник в доме

1. [Как клали покойника в доме?] Ў красны ўгол укладывалі, к абразам галаваю, так ляжаў пакойнік, а зараз ставяць хто как. [Ставілі лі для пакойніка еду і воду?] Возьле пакойніка у нас ставілі толькі сьвечку адну, і ана гарэла, ў стакан з зярном ставілі, а ужэ воду і кусочак хлеба ставілі, як вячэраць [сіділісь], паминальная называецца у нас вячэра па пакойніку. [Ставілі воду ілі водку?] Кажуць, што па-насташчэму трэба наліваць воду, калісь налівалі воду, а зараз ужэ тожэ хто воду, хто водку, ложаць кусочак хлеба, зараз дабавляюць і калбасу, і што хочэш, а после думаюць, куда яго падзець... Скаціне якож нэдобрэ аддаваць, ўот такэ. [Закрывалі лі зеркала?] Да, ўсі зеркала, серванты, буфеты, ўсё закрывалі прастынью і часы астанавлівалі, і зараз так. Ну, чтобы ниякий недобрый [дух] не всялілся, штоб ўсё было спакойно, цихо [РЕИ] (Ровбицк).

тяжело умирать. Женщине вынимали доску из потолка в доме, она не могла умереть, лежала трое суток и говорила: «Сын, дай мне руку, дай мне руку». А он не захотел, и она тогда долго умирала и ей выдирали потолочную доску [РЕИ] (Ровбицк).

7. Чтобы облегчить агонию ведьме, разбивали потолок, это точно. Она обязательно должна передать свои знания, чтобы легче умереть. Это делалось наедине, без посторонних, если она хочет передать, это делалось тайно... У нас тоже была такая, говорили, что искусство заговаривать ей передала мать, а как она передала, это тайна. А если не передаст кому-то, то тяжело умирает [БВВ] (Оранчицы).

1. Покойника укладывали в красный угол, головой к иконам, так раньше лежал покойник, а теперь ставят кто как. Возле покойника у нас ставили в стакане с зерном одну горящую свечу, а воду и кусочек хлеба ставили, когда садились поминать, у нас называется поминальный ужин, поминки. Говорят, что правильно наливать воду, раньше наливали воду, а теперь кто воду, кто водку наливает, кладут кусочек хлеба, а теперь добавляют и колбасу и что угодно, а потом думают, куда это девать... Скоту нехорошо отдавать, вот такое. Да, закрывали простыней все зеркала, серванты, буфеты, все закрывали и часы останавливали, и теперь так делают. Это для того, чтобы не вселился никакой недобрый дух, чтобы все было спокойно, тихо [РЕИ] (Ровбицк).

2. Пакойник ляжыць, и он доўжэн ляжаць цэлую ноч и яшче днём, и ўсё врэмя далжна гарэць свечка. Ставили грамничные пачаму-то. [Нужно ли было читать молитвы рядом с покойником?] Пастаянно, и песьни [церковные] пели, а шас ужэ их нет, а сядзели рядом с покойником. [Где клали покойника?] На покуць, там абраза далжны быць, ў кутку, голавой на покуць, пад абраза галавой; адзёжки [в гроб] ложуць сьменныя, запасныя, коб было во что перзадецца, но есьли што-то забудуць, то кажуць, той сьниўса, трэба заехаці на кладбишчэ, прыкапываюць. <...> [Ставили ли еду и воду для души?] Хлеб ложаць, соль ложаць, в зярно вставляюць свечку, вот гэто стаиць. [Что потом делали с этим хлебом?] Сьвиням и курам [отдавали]. Лучше всего курам, баба казала, коб куры паклевали. Пцічкы прылецаць там. <...> А ещe я знаю, што баба акурывала пакойника, сьвятое зелле абязацэльно паджыгали и акурывали, ўсё акурывали. [Какими травами?] Гэто, каторое на Спленне [Успение]. На Спленне же цьветы хранят, баба, помню, пацёрла, запалила, и труну, и веко, всё [окуривала]. <...> [Кто приходил читать по покойнику?] Хто ўмее, хто мог чытаць, были людзи такие ў дзяреўне, были такие сьвятыя, каторыя паюць. [Что им за это давали?] Кликали на вячеру, большe ничэго. [Сколько они читали?] Есьли такие людзи близкие, ани цэлу ноч маглі чытаць; ёсь, да дванаццаці пасядзяць и уходзяць, а есьли чалавек близкий, то ўсю ноч маглі: так дагаварицца, што по очеради. Адзин да дванаццаці, другой патом. [Что еще делали в доме покойника?] Зеркала закрывали, часы астанавлівали. Патом яго завязли [увозят хоронить], часы заводзяць, жызн пашла. Жызн астанавілася, [когда умирает человек],

2. Покойник в доме должен лежать целую ночь и еще день, и все время должна гореть свечка. Ставили почему-то громничные свечи. Возле покойника читали молитвы и пели церковные песни, сейчас уже этого нет, и сидели люди рядом с покойником. Покойника клали на покути, там, где в углу иконы, головой под образа; в гроб клали сменную одежду, чтобы ему было во что переодеться, а если что-то забудут, то говорили, что покойник снился и просил, тогда нужно заехать на кладбище и прикопать эту вещь на его могиле. Для души ставили хлеб и соль, свечку вставляли в посудину с зерном, и это стояло. Потом этот хлеб отдавали свиньям и курам, лучше всего курам, чтобы они его склевали вместе с другими птицами, которые могут прилететь. А еще я знаю, что бабушка окуривала покойника освященными на праздник Успения травами, обязательно их поджигали и все окуривали. Травы и цветы, освященные на Успение, обычно сохраняют, помню, бабушка их потеряла и зажгла, и гроб, и крышку, все окурила. Читать по покойнику приходили те, кто умеет это делать, такие люди были в деревне, были такие набожные, которые поют. За это их приглашали на поминки, а больше ничего не давали. Близкие люди могли читать всю ночь, некоторые сидели и читали только до двенадцать, а если человек близкий, то могли читать всю ночь, договорятся и читают по очереди. Один до двенадцати, другой после. Когда покойник в доме, закрывали зеркала и астанавлівали часы. Когда умершего увозят хоронить, часы заводили, это означало, что жизнь снова пошла. Когда человек умирает, жизнь остановилась, должно все остановиться. А про зеркала я спрашивала бабушку, почему их надо закрывать и она говорила: «Он будет через зеркало к тебе приходить, будешь смотреть в зеркало и будешь его все время видеть, поэтому нужно зеркала закрывать». Говорили,

далжно ўсё астанавицца. А зеркала... бабу спрашывала, чаму зеркала закрываць, ана казала: «Бо он будзець чэраз зеркала до цябе прыходзиць, будзеш глядзець ў зеркала, і будзець табе ўсё ўрэмя он ў зеркале, трэба зеркала закрываць». Люстро казали, люстро закрылі, патаму што ён будзе прыходзиці. Не нада гэтаго [БВВ] (Оранчицы).

3. Умывали и зарэ, ужэ адзёжка, ужэ ляжыць гатовая, а тады як помню, чалавек умираець, и сразу... пакойник ляжыць, и шыли [одежду]. Два часа нада ждаць, пака узнаш, што ўмёр; грэецца вада, тапили [печь], грэюць воду, пакойник ляжыць, и швец ужэ... и шыець ей нарады, таму пакойнику, мужчынам йетая, а жэншынам полныя [наряды]: и кофты, и йеты... хоць старушка, а ёй не было, чи нельзя было [заранее готовить одежду на смерть], [жэнщина] ражаец дзецей, ражаец, нельзя нічога загатоўліваць заранее, не знаю... не помню. Но помню, што прыводзяць ў хату партниху, ана па-быстраму швець, и зразу мыюць, адзяваюць. А зараз тое палажыла, панравілася, начала насіць, другое... Пака сьмерць идзець, я мяняю ўсё нарады... [смеетсця]. Ну, адзели, клали на покуці, ўсё казали, красны йетат угал, іконы там и лампадкі кругом, и там туды [кладут]. Плакают, незалежна, кагого востраста умираець чалавек, но так вси прыголашывали, як ужэ [сейчас] нікто не прыгалашывае. То не жалеюць <...> а то, хто большэ всех крычыць, тады ужэ [значит, что] харошы [был] пакойник. [Ставили ли свечу возле покойника?] Сьвечкі, пастаянно сьвечкі, были ваксавыя самыя, сабіраліся жэншыны, не помню, коли, можэ в Вялікі паст перад Пасхаю, сьвечкі бальшыя из воску делалі, сами жэншыны сабіраліся, качалі. [Какие это свечи: громничные или чет-

закрывали зеркало, потому что иначе он будет приходить. Не нужно этого [БВВ] (Оранчицы).

3. Мыли покойника, теперь уже лежит для него готовая одежда, а раньше, я помню, когда человек умирает и покойник лежит, шили ему новую одежду. Два часа нужно ждать, чтобы убедиться, что человек умер, тогда топили печь, грели воду, и портной шьет ей наряды, тому покойнику, мужчинам эти, а женщинам полные комплекты: и кофты, и остальное... даже у старушек не было одежды на смерть, а может, нельзя было ее заранее готовить, женщины рожают детей, нельзя ничего заготавливать заранее, не знаю, не помню... Но помню, что приводили в дом портниху и она шила по-быстрому, и сразу покойника мыли и одевали. А сейчас я положила одно, потом оно понравилось, начала носить, положила другое... Пока смерть идет, я все наряды меняю (шутит)... Ну, одели покойника, кладут его на покуть, в красный угол, там кругом иконы и лампадки. Плакали, голосили по умершему вне зависимости от его возраста, но так голосили, как теперь никто не голосит. Если не голосят, то не скорбят <...> а если сильно кричат, это значит, что хорошим человеком был покойник. Возле покойника постоянно стояли восковые свечи, собирались женщины, не помню, может в Великий пост перед Пасхой и делали из воска, катили большие свечи. Это обычные свечи из воска, громничные это другие, их освещали в церкви и приносили оттуда, а так делали свои. У меня сохранилось

верговые¹]. Абычныя сьвечки из воску, а грамничныя, это ж в цэрквы брали [и] асвятшчалі, а так сваі гатовілі. У мяня нескалько сахранилось ат прабабушкі, я забрала. Ставілі в баночку чи в якую пасудіну, насыпалі зярна і туды ставілі сьвечкі, падсьвечніков тады не было. [Ставілі лі воду для пакойніка?] Воду не ставілі, колі жарá, то ставілі, коб сахранился, крапівой абкладывалі тожэ, вродэ сахраняецца лепшэ. [Клалі лі хлеб для яго?] А хлеб абязцэльна, хлеб і соль там, дзе сьвечка горыць на тумбачке, ці столик, і стаяло там ўсё. Воду ставілі сьвянцоную, асвятшчоную, крэшчэнскую ставілі. Как бацюшка прыязжаў атпываць ў цэркву, атпываў яго, тагда той вадою [кропіл]. [Поминальную] кашу ж варылі в той дзень, кады пахаронюць. Абычна должэн пакойнік хоць адну ночку пераначаваць. [Пачему?] Ну, паследняя ноч коб в даму была. <...> [Прыходзілі лі чытаць по пакойніку?] Чыталі, пачытаюць тыя самыя малітвы, прымерна нехто. У нас адна ў Шэрашóво, певчая работала ана, прыязжала, ў дачкí жыла, тагда нескалько пакойнікоў умірало, вона ужэ йім чытае, ужэ і ей за ето што-то плацілі. Старовойскі сельсавет... у нас там уміралі, я была там, то там сядзяць цэлы́ дзень і цэлу́ ноч, стаіт столик і канфеты, вада газіроvanая, ужэ купляеш ім, фсё ўрэмя то паюць песьні йетыя набóжныя, то чытаюць і цэлую́ ноч начуюць. Не как у нас сядзяць – ко́жды пра сваё гаворыць, а там ўсё пасвятшчано пакойніцэ [ПЛВ] (Хорева).

несколько таких свечей от прабабушки, я их забрала себе. Свечи ставили в баночку или другую посудину с зерном, подсвечников тогда не было. Воду для покойника не ставили, но если была жара, то это делали для сохранности тела, могли еще обкладывать его крапивой, от этого тело вроде лучше сохраняется. Обязательно возле умершего клали хлеб и соль на тумбочке или столике рядом с горячей свечой. Воду ставили освященную, крещенскую. Батюшка в церкви на отпевании кропил умершего этой водой. Поминальную кашу варили в день похорон. Покойник обычно должен переночевать хотя бы одну ночь в своем доме. Люди приходили читать молитвы по покойнику. У нас одна женщина, певчая из церкви, приезжала из Шерешево к дочке и жила у нее, тогда умерло несколько людей (в Хоревах), она по ним читала и ей за это платили. Старовойский сельсовет... у нас там умирали, я там была, и там сидят возле умершего целый день и целую ночь, стоит столик, на нем конфеты и вода газированная – их покупает хозяин для этих людей, они проводят возле умершего целую ночь, читают молитвы и поют религиозные песни. Это не как у нас сидят – ко́жды про свое разговаривает, а там все посвящено покойнице [ПЛВ] (Хорева).

¹ Свечи, освященные в четверг перед Пасхой, в ряде случаев функционально изоморфные громничным свечам в погребальной и поминальной обрядности.

Запреты при покойнике

1. [Можно ли здороваться, когда приходишь в дом, где есть покойник?] Нет, гаварыли, што няльзя здоровацца. Раньшэ прыходзили, то проста кланялись и шли с малитвай к пакойнику, гэта я знаю добрэ. Зараз хто да цэрквы ходзиць, то «слава Богу» кажэ, а ни «здравствуйцэ», ни «добрый дзень». [А когда уже можно здороваться?] Як пахаваюць. [Можно ли закладывать что-либо на хранение, когда покойник в доме?] Канешно. Гэта ніхто... Не сказаць, што гэта быў якій праздник, не робяць, не закладываюць, ну па крайней мере ў доме и близкие родственники. <...> [Можно ли подметать, когда в доме покойник?] Нет, не мели. Ёсьли пакойника выносяць с хаты, тады замятаюць, но замятаюць ў вугол, сыпали зярно [по дому], и ужэ гэтый мусор выкидываюць назаўтра [РЕИ] (Ровбицк).

2. [Можно ли здороваться в доме умершего?] Гавараць, што не можна. [А можно ли заготовливать впрок что-либо?] Нет, я дажэ не только в доме [не делала], а в сяле, гавараць, што и садзиць нічога няльзя, патаму что не будзе, не садзици, не йэтаго... Не сеяць в тот дзень, ужэ як ў сяле пакойник, нічога не сей. Дажэ, гавараць, и мыцца самому не можна. [Когда уже можно?] Ну, панясуць, вынясуць с сяла, тады можна мыцца [ПЕА] (Клепачи).

Покойницкие предметы

1. [Что делали с водой, в которой мыли покойника?] С гэтым, калісь мама казала, што гэта вылівали туда, где ніхто не ходзиць, где не ступае нага. Да, жэлацэльна, штоб и сонцэ не свецило [там] и ніхто не хадзиў. И мыло под якім куст закопвали, и трапки. А нашчот тых адзёжэк... не уничтожали ўси,

1. Приходя в дом, где есть покойник, здороваться нельзя. Раньше приходили, просто кланялись и шли с молитвой к покойнику, это я хорошо знаю. Теперь те, кто ходят в церковь, говорят (заходя в такой дом) «слава Богу», а не «здравствуйте», и не «добрый день». Здороваться можно, когда покойника похоронят. В доме, где есть покойник, нельзя закладывать что-нибудь на длительное хранение (напр. капусту, консервировать – прим. соб.). Не сказать, что это было как в праздник (запрет на работу), но этого не делают, не закладывают, ни в этом доме, ни в домах ближайших родственников. В доме покойника нельзя подметать, в крайнем случае заметали в угол. Когда покойника выносят из дома, то тогда выметают и мусор, и зерно, которое было рассыпано по дому, и все это назавтра выкидывают (в день похорон) [РЕИ] (Ровбицк).

2. В доме умершего нельзя здороваться, в нем и во всем селении нельзя заготовливать что-то впрок, говорят, что и сажать ничего нельзя, иначе оно пропадет. И сеять нельзя, если в селе покойник. Даже, говорят, нельзя мыться. Когда умершего вынесут из села, тогда можно помыться [ПЕА] (Клепачи).

1. Мама говорила, что воду, в которой мыли покойника, нужно выливать туда, где никто не ходит, где не ступает нога. Да, желательно, чтобы и солнце там не светило и никто не ходил. И мыло под какой-нибудь куст закапывали, и тряпки (которыми мыли). А насчет одежды умершего... не уничтожали все, хорошие

трэба была насыць другим людзям, стоящее трохи [РЕИ] (Ровбицк).

2. Я очень много покойников мыла, и тую воду трэба вылици там, где людзи не ходзюць, ци за хлеў, закапаци тую воду там, мыло там жэ. [Что делали с одеждой покойника?] Палили, ци перадавали, каму што. [Что делали с его постелью?] У нас бяруць, выносяць, паляжыт, перасушыш, перабьеш [КОИ] (Клетное).

3. Наабарот, ўсё павыкидала, я ўсё палила [постель покойника]: и падушку, и адзяло, я вынесла ўсё на поле и спалила. [Что делали с одеждой?] Тожэ паляць, и тюфяка што пад им было, ўсё спалила, и тая адзёжа, што он служыў, хадзиў; только астались плашчы ат даждю [СЕВ, ПЕА] (Клепачи).

4. Вокна и дзьверы закрывали [когда покойник в доме], потому что есьли воздух, то он [покойник] почарнее, пацямнее; лажыли на пол [покойника], мыли, адзявали, а тую воду выливали... Нэ зразу яе выливаюць, выносяць, вот ана стаиць; кагда пакойника ужэ вынесуць, [тогда выливали], и адзежду закапывали туды. Только выливали и адзежду закапывали тую, в каторой он умираў, в якое-то место, где-то там [БВВ] (Оранчицы).

Вынос

1. [Как выносили покойника из дома?] Нагами [вперед]. Як, прыменно, ў хату нясуць, то трэба няси галавой ўперод, а як выносяць – нагами. <...> Як баяцца пакойника, и як ужэ яго забяруць, то сваих дзяцей трэба садавиць на тэе место, где гроб стаял [КОИ] (Клетное).

2. [Нужно ли садиться на место, откуда только что вынесли гроб?] Гэто, кажуць, коб не баяцца, коб не баяцца пакойника, забяраюць жэ... Хто астаетца

вещи другим людям еще были нужны, их носили [РЕИ] (Ровбицк).

2. Я очень много покойников мыла и эту воду нужно выливать там, где не ходят люди, может, за хлев, и закопать эту воду и мыло. Вещи покойника сжигали или отдавали другим. Постель покойника выносили из дома, пересушивали, выбивали [КОИ] (Клетное).

3. Наоборот, я все выбросила, все сожгла: и подушку, и одеяло, я вынесла все на поле и сожгла. Одежду тоже сжигают; и тюфяк, на котором он лежал, я все сожгла, и ту одежду, которую он носил при жизни, когда служил (в армии), остались только дождевики [СЕВ, ПЕА] (Клепачи).

4. Когда покойник в доме, закрывали окна и двери, потому что от воздуха тело потемнеет, почернеет; покойника клали на пол, мыли, одевали, эту воду выливали... Ее выливают не сразу, сначала ее выносили из дома и она стояла (где-то на подворье); когда покойника унесут хоронить, ее выливали и туда же закапывали ту одежду, в которой он умирал. В какое-нибудь место, где-то там [БВВ] (Оранчицы).

1. Покойника выносили из дома ногами вперед. Если несут в дом, то нужно нести головой вперед, а если выносят – то вперед ногами. Когда гроб с покойником снимают с лавки, на это место нужно сажать своих детей, если они боятся покойника, чтобы перестали бояться [КОИ] (Клетное).

2. На лавку, где стоял гроб, садились, чтобы не бояться покойника. Тех, кто будет жить в этом доме, заставляли сесть на то место, где стоял гроб, чтобы они не боялись. О переворачивании табуреток,

ў хаце, коб не боязно быці, застаўля-
лі сесць на тое место, гдзе стаяла тру-
на. [Нужно ли перевернуть табуретки,
на которых стоял гроб?] Не, не было
[ПЛВ] (Хорева).

3. [Переворачивали ли скамейки,
с которых сняли гроб?] Перавёрнуць,
[сначала надо] сесці, а патом перавяр-
нуць. [Для чего это делали?] А для таго,
штоб не баяўса, каб не баялася. И их
[скамейки] перавярнуў, и сыплюць жыто
йешчэ ў хату, як хто астаецца жыць, каб
жыў чалавек [РНП] (Юндылы).

4. [Можно или нельзя спать на по-
стели покойника?] Гаварылі, што трэба
спаць там, гдзе ляжаў пакойник и гдзе
ўмираў, што падымаюць пакойника,
выносяць с хаты – и там хоць дочка, ці
сын [спит]. Хто астаецца, трэба была
хутчэй сесці на тыю лаўку, шоб род не
разойшоўса, штоб ўсе были дома, шоб
ўсё вялось, карочэ [РЕИ] (Ровбицк).

5. [Садились ли на то место, откуда
только что вынесли гроб?] Эта садзя-
ца маладыя, каб не баялісь. Ложаць
пакрывало [под гроб], тады снімаюць,
пакрывало на пол скидаюць сразу. Вы-
несли. Астаецца жэншчына, [она] сра-
зу мыець палы, ўсё мыець, нада вячэру
зрабіць, людзей пакармиць. <...> [Де-
лали ли что-нибудь особенное на поро-
ге при выносе?] Зярно сыплюць. Про-
ста вынясли, [а потом] такая жэншчына
ўжэ ў возрасце пасыпала зярна ў хаце
[СЕВ, ПЕА] (Клепачи).

6. [Сыпали ли житом на пороге при
выносе?] О, точно, сыпали. Хату пасы-
пáli ў нас, як выносили ўжэ. [Закры-
вали ли окна и двери сразу после вы-
носа?] Ну, закрывали, помню, патом
аткрывали вокна, як мы прыезжалі [с
кладбища] [БВВ, ПТФ] (Оранчицы).

на которых стоял гроб, не слышали [ПЛВ]
(Хорева).

3. На скамейки, где стоял гроб, сначала
нужно сесть, а потом их перевернуть; это
делали, чтобы не бояться покойника. Пере-
вернули скамейки и посыпали зерном полы
в доме, чтобы в нем оставалась жизнь, что-
бы жил человек [РНП] (Юндылы).

4. Говорили, что на том месте, где умер-
ший спал и где он умирал после похорон
должен поспать сын или дочка. Оставши-
еся родственники должны были скорее
сесть на ту лавку, с которой сняли гроб,
чтобы род не разошелся, не прервался,
чтобы все были дома, чтобы все велось,
короче [РЕИ] (Ровбицк).

5. На лавку, где стоял гроб, садились
молодые, чтобы не бояться покойника.
Под гроб стелили покрывало, а когда
(при выносе) гроб снимают, покрывало
сразу же сбрасывают на пол. В доме по-
сле выноса остается женщина, она сразу
моет дом и полы, надо еще приготовить
поминки, покормить людей. На пороге
при выносе сыпали зерно, женщина в
возрасте просто посыпала зерном пол в
хате [СЕВ, ПЕА] (Клепачи).

6. На пороге при выносе сыпали зерно,
дом посыпали у нас, когда выносили (по-
койника). Закрывали окна и двери, помню,
потом открывали окна, когда приезжали
(с кладбища) [БВВ, ПТФ] (Оранчицы).

Процессия

1. [Можно ли спать, когда мимо несут покойника?] Дажэ нясуць пакойніка, дажэ есьли хто ў хаце спиць, коб ён не спаў – трэба разбудзіць. [Останавливались ли по дороге на кладбище?] Да, раньшэ ж нёсли ўсех [на руках], мяняліся жэ хлопцы, но в концэ [села] ўсёгда выставлялі лаўку ці табурэткі і ставілі, і хто не успеў прасціцца, падхóдзілі да яго, прашчаецца, і ужэ тады далей нёсли. А зараз машынай, но астанаўліваюцца у нас там, [гдэ] хрэст такіы стаіць. Хто хочэ прашчаецца і проста пастаяць. [Посыпали ли дорогу еловыми ветками?] Пасыпалі, раньшэ кідалі, рубалі сасну, можэ ат автарітэту умэршэго, хто цвятамі [РЕИ] (Ровбіцк).

2. И спаць нельзя [когда мимо дома несут покойника], падымаюць, [если] дзіця малое, так падымаюць. [Где останавливалась процессия?] Толькі ля крэста. Пастаяць да папрашчаліся, хто хочэ папрашчацца, і паехалі. [Бросали ли ветки на дорогу?] Гэто кагда чалавек малады ўмірае, ўот с гэтай хаты малады чалавек на матацыкле забіўся, хлопец, брасалі цвяты, пакуда яго даняслі да хрэта і далей пад горку брасалі, а другим людзям, хто дажывае... [нет] [СЕВ, ПЕА] (Клепачі).

3. Няльзя, няльзя, дзецей паднімаюць, няльзя спаць, [когда] с пакойнікам праходзіць, кагда мимо, коб не спаў. [Почему так?] Баба казалі, не абьясняла: «Не трэба, коб спалі дзеці і врослыя, нада будзіць». Я ешчэ пытала: «А чаго?» – «О, то хутка заснёш вечным сном». [Где останавливалась процессия?] Возле хрэста толькі астанаўліваліся; есьлі гдэ-то йешчо, напрымер, чалавек жыў в адном месце, патам перэселиўся ў другое, в том старом месце астанаўліваліся, гдзе он раньшэ жыў.

1. Когда мимо дома несут покойника, нельзя спать, а если кто-то спит, то нужно разбудить. Раньше гроб несли на руках и парни менялись, но в конце села всегда выставляли лавку или табуретки, там гроб ставили и кто не успел проститься, подходили, прашались и гроб несли дальше. А теперь (везут) на машине, но останавливаются там, где стоит крест. Кто хочет, прощаются и просто постоят. Раньше дорогу посыпали срубленными ветками сосны или цветами, может, это зависело от авторитета умершего [РЕИ] (Ровбицк).

2. Нельзя спать, когда мимо дома несут покойника, будят, и маленьких детей будят. Процессия останавливалась возле креста. Постоят и попрощаются те, кто хочет попрощаться, и поехали (дальше). Дорогу посыпали цветами только молодым умершим, вот из того дома парень погиб на мотоцикле, ему бросали цветы на дорогу, пока донесли до креста и дальше под горку, а тем, кто (свой век) доживает, (старым не бросали) [СЕВ, ПЕА] (Клепачи).

3. Нельзя спать, когда мимо проходят с покойником. Бабушка говорила, не объясняла: «Нельзя, чтобы спали дети и взрослые, нужно будить». Я еще спрашивала: «Почему?» – «О, скоро заснешь вечным сном». Процессия останавливалась только возле креста (придорожного), еще, если, например, человек жил в одном месте, потом переселился в другое, останавливались на старом месте, где он некогда жил. Навстречу погребальной процессии идти нельзя. Если несут покойника, а навстречу идет человек или едет машина, то нужно обяза-

[Можно ли идти навстречу погребальной процессии?] Нельзя идти навстречу. Пакойника нясуць, навстречу человек идзець, машина, абязцэльна астановицца, пака он [покойник] не прайдзёт. Такое было и щас [соблюдается] [БВВ, ПТФ] (Оранчицы).

4. Есьли па дароге едзеш и храсты [стоят], абязцэльна астанавліваюцца [с гробом], и прыменно, мой муж работал учыцелем... выязжали, стали коло школы, учэники ждали, праважали. [Вешали ли полотенце на крест, когда возле него останавливалась погребальная процессия?] На той хрэст, гдзе стаиць на улицэ, астанавліваліся и вешали. Хто вешал хрэста, хто ленту завязывали, на пахаронах. [Можно ли ехать навстречу процессии?] Казали, што йёто нехарошый чэлавека паехаў. [Почему?] Не уважаець [ПЛВ] (Хорева).

5. [Встречают ли души прежде умерших погребальную процессию у кладбища?] Гаварыли и гаворыць, што етые вьсе души ўстрэчаюць ў варотех ужэ пакойника [КОИ] (Клетное).

6. Ну, гавараць, што ўстрэчаюць, што ўсе, хто там е, ўсе яго ўстрэчаюць. Адна жэншчына не з нашэй дярэвни, там, где я рабила некалі, расказывала: у нас адна бабка да ўсех, да ўсех на пахарана хадзила, и ў сваёй дярэвни, и радом тожэ шла. Да прышоў ўнук, да й гавориць: «Бабушка, иди, там памёр хто-та, идзи туда». И тая бабушка тут же пашла туда глядзець, хто памьёр, а там сабака памьёр. Ў том дварэ. И уже як ана сама памерла и уже каму-та, ти ўнук той гаварыл, ти хто з радни, што, гаворыць, прыснилась тая бабка и кажэ: «Ой, людзи, але мяне ўсе-ўсе-ўсе ўстрэчали, дажэ и сабака сьвечачку дзержаў мне». Да. «Дажэ и сабака сьвечачку дзержаў». А

тэльно астанавіцца и подождать, пока покойник не пройдет. Такое было раньше и сейчас соблюдается [БВВ, ПТФ] (Оранчицы).

4. Если по дороге идет погребальная процессия, обязательно останавливались с гробом возле придорожных крестов; мой муж работал учителем... выезжали, встали возле школы, там ждали его ученики, которые его проводжали. Во время следования процессии останавливались возле придорожных крестов и кто вешал на них крест, кто ленту завязывал. Навстречу процессии, говорили, мог ехать только нехороший человек, он не уважает покойного [ПЛВ] (Хорева).

5. Говорили и говорят, что души всех прежде умерших встречают в воротах кладбища нового покойника [КОИ] (Клетное).

6. Говорят, что все души, кто там есть, встречают покойника. Одна женщина не из нашей деревни, а там, где я когда-то работала, рассказывала: у нас одна бабка ходила на похороны всех, всех провожать, и в своей деревне, и рядом тоже шла. И пришел ее внук и говорит: «Бабушка, иди, там кто-то умер, иди туда». И та бабушка пошла смотреть, кто умер, а там умерла собака, в том дворе. И когда она сама умерла, то, или внук ее рассказывал, или кому-то из ее родни она приснилась и говорит: «Ой, люди, как меня все-все-все встречали, даже собака держала мне свечку». Да. «Даже собака держала свечку». А внук посмеялся над ней,

ўнук пасьмеяўся з яе што хадзила, каже: «Идзи, баба, тамо умьёр нехто». [В каком месте это было?] Саседние дяревни, Байки, Манчики, как на Ружаны ехаць. (Клепачи) [СЕВ].

Погребение

1. [Что бросали в могилу?] Ёси кидаюць зёмлю па тры горсци. [А деньги?] Деньги, это мне мама кались казала... як мая мама ўмирала, так казала, штоб палажыли ў карманчык чы ў руку капейку: «Ты мне палажы хоць сколько». И палажыла ей там мелачы, платочак який. А у нас тут тады сьвяшчэнник новы, прышоў сюда и як убачыў, што там тые капейки, и як стаў крычаць: «Што вы робіце, што? Ваша мама там будзе на тралейбусе езьдзіць?». А я их аставила. Мне мама так казала. И зараз так кладуць. И бяльё ложаць [в гроб], и майку мужчыне, трусы, сарочку там, палаценце. Тожэ крычаў сразу [священник]: «Што у вас там, ў баню хадзіць будзе?» А я кажу: «Не знаю, хто будзет хадзіць там» [РЕИ] (Ровбицк).

2. [Покрывали ли гроб скатертью?] Да, так само, и рабыли гэтые труны, и засцилалі такіе красівыя. Каб не голо было, каб красівей было. Пакрывалі, калі нясуць, а як занясуць, апускалі [в могилу], ужэ так гэтае пакрывало снімалі. [Что с ним делали?] Да хаты забіралі. <...> Мая маці восьмідзесят дзесяць гадоў, кажэ: «Мяне каб наслалі, – наткалі некалі шэрсцяныя такія [пакрывала], – каб накрылі гроб, я не хачу, штоб на мяня пясок сыпаўся, а каб на гэтае пакрывало сыпаўся. Я не хачу. А то ў вочы будзець пясок сыпацца, трэба, каб накрылі». Это маяго зяця, гдзе яго родина – Зэльвенский район, Гродненская обласць. Не нашэй обласці, нет, там так дзелаюць. Харанілі маяго свёкра, <...> ана [свекровь] накрыла, и засыпалі с тым пакрывалам гэтым

что она ко всем ходила, говорит: «Иди, баба, там кто-то умер». Это было в одной из соседних деревень: Байки, Манчики, по направлению к Ружанам (Клепачи) [СЕВ].

1. В могилу все кидают по три горсти земли. А деньги, мне мама, когда умирали, говорила, чтобы ей положили или в руку, или в карман копейку: «Ты мне положи хоть сколько». И я положила ей там мелочи, в платочек. А у нас тут тогда священник был новый, пришел сюда и увидел, что там эти копейки, и как стал кричать: «Что вы делаете, что? Ваша мама там на троллейбусе будет ездить?» А я их оставила. Мне мама так наказала. И сейчас так кладут. И белье кладут в гроб, мужчине майку, трусы, сорочку, полотенце. Тоже сразу кричал священник: «Что он у вас там, в баню ходить будет?» А я говорю: «Не знаю, кто будет ходить там» [РЕИ] (Ровбицк).

2. Гроб покрывали скатертью и делали эти гробы, и застилали такие красивые. Чтобы не голо было, чтобы красивее было. Покрывали, когда гроб несут на кладбище, а когда опускали в могилу, тогда это покрывало снимали и забирали его домой. <...> Моей матери восемьдесят девять лет, она говорит: «Мне чтобы покрыли – некогда ткали такие шерстяные покрывала – чтобы накрыли гроб, я не хочу, чтобы на меня песок сыпался, пусть лучше на это покрывало сыпется. Я не хочу. А то в глаза будет песок сыпаться, нужно, чтобы накрыли». Это там, где родина моего зятя, Зельвенский район, Гродненская область. Не в нашей области, нет, там так делают. Когда хоронили моего свекра, свекровь накрыла гроб и его засыпали вместе с этим по-

гроб ў магілу, а бацюшка стаіць і гаварыць: «Зачэм, гэта лішняе, есьлі ано вам не надо, так лучше нишчым атдайце, чым вы яго закапываеце в землю». Но ниhto яго не знімаў, як павесили, и засыпали, и ўсё. <...> [К чему дождь на похоронах?] Ну, на похоронах не только родственники плачущь, но и Бог тожэ [СЕВ, ПЕА] (Клепахи).

3. [Стелили ли скатерть на гроб на похоронах?] Зараз сцелюць ці пакрывало, ці скацярь, але бацюшка не разрэшае, кажэ, што ні нада, нашто, чтобы ано гніло, труна хутчэй гніла [РНП] (Юндилы).

4. [На чем опускали гроб в могилу?] Ну, тады йяшчэ ручнікі былі, доўгіе. Апускаюць і астаўляюць там. [Бросали ли деньги в могилу?] Кідаюць капейкі, но зараз у нас дачка была, кідала капейкі, смяюцца: «Ці дай нишчаму, чым ты кідаеш ў землю». <...> [Можно ли оставлять выкопанную могилу на ночь?] Ой, не, нельзя. У мяня сын на Урале самы меньшый, і мы далі яму тэлеграму, думалі, што прыедзець [на похороны отца], а ждалі, ждалі, а людзей сабралось много, даже прэсэдацель калхоза і главврач, каторый лячыў маяго мужа. І ждалі, ждалі... і не зналі, што рабіці, сказалі, давай на кладбішчэ апусцім [гроб] і не закрываем [не будем закапывать], так аставиць, патом будзем даставіці... а дома нельзя астаўляць. А долу нельзя астаўляць. Не рэкамендуецца капіць дол, штоб начаваў пустой [ПЛВ] (Хорева).

Мемориальные сооружения

1. [Что ставили на могилу на похоронах?] Крэст. А памятник чэрэз год ставіцца, а даўней проста крэсты. [Куда девали старые кресты?] Менялі, канешно, сколька ж той крэст, в зямле згніе. Прыменно, памятник ставішь, то выно́-

крывалом в могилу, а батюшка стоит и говорит: «Зачем, это лишнее, если оно вам не нужно, лучше нищим отдайте, чем вы его закопаете в землю». Но никто его не снимал, как накрыли, так и засыпали, все. Дождь на похоронах, это не только родственники плачут, но и Бог тоже [СЕВ, ПЕА] (Клепахи).

3. На гроб стелят сейчас или скатерть, или покрывало, но батюшка не разрешает, говорит, что не нужно, зачем, от этого гроб быстрее гниет [РНП] (Юндилы).

4. Ну, тогда еще длинные полотенца были, на них опускали гроб в могилу и их оставляли там. Бросают в могилу и копейки, но сейчас у нас была дочка, на похоронах бросила в могилу деньги, люди смеются: «Лучше дай нищему, чем ты их бросаешь в землю». Заранее выкопанную могилу на ночь оставлять нельзя. У меня сын младший на Урале, умер отец и ему дали телеграмму, думали, что придет, ждали, ждали, собралось много людей, даже председатель колхоза и главврач, который лечил моего мужа. И ждали, ждали... и не знали, что делать, сказали, давайте гроб в могилу опустим и не будем засыпать, а потом достанем... дома нельзя оставлять. Не рекомендуется копать могилу, чтобы она ночевала пустая [ПЛВ] (Хорева).

1. На похоронах на могилу ставили крест, памятник устанавливали через год, а раньше ставили только кресты. Сгнившие кресты меняли на новые; когда ставили памятник, то старый крест выносили – а они были без дощечек с

сили [старый крест], ани жэ были без дошчачак, то выносили и кóла забора ставили. У каго няма хазяина, дзеци далеко, то брали цэлейшаго [из этих крестов], то ставили, мяняли, хто не даведал сваих. А зараз ужэ с дошчачкамі, то трэба жэ тую дошчачку скидаці... [ПЛВ] (Хорева).

2. Через год [ставили памятник], як пахароняць, крэста паставяць, магилку зробяць, и ўсё. А чаму посьле года ставяць [памятник], патаму что зямля садзицца, впадае, а за год ана ужэ никак не впадае, а так и памятник валицца, и грабница. [Что делали со старым крестом?] Ляжыць на магіле, пака сгние [СЕВ, ПЕА] (Клепахи).

Нечистые покойники

1. [Где хоронили самоубийц?] На кладбишчэ, у нас харанили на адном кладбишчэ, но их харанили в атзельнам углу. А цэперь харонюць вмесце. [Если убьет гром, это хорошо или плохо?] Канешно плохо. Но хто гаварыл, что Богу угодный, Бог его прыбраў, а другие значыць, так загрэшиў, што не було кали памалицца, гром забиў. Клянучь: «Коб цябе гром забиў» [РЕИ] (Ровбицк).

2. [Если убьет гром, это хороший или плохой человек?] Кажуць, што той дастойный чалавек. [Он в рай пойдёт?] Казали так [КОИ] (Клетное).

3. [Хоронили ли на кладбище утопленника?] Харанили и бацюшка атпывал. Гэто висельника [запрещено хоронить], а так [остальных] харонюць. <...> И давней я помню, ешчэ пацанкой была, як суша, рабили. Як хто самаубийца, висельник, дак прабивали магилу и ляли туды воду. А сенни наливає ў бутылку и кидает, як хароняць, апусцяць тады [гроб], бутылачку [с водой броса-

именами – и ставили возле ограды кладбища. Если у какой-то могилы не было хозяина (того, кто бы мог за ней присматривать), дети живут далеко, то тогда из этих крестов брали тот, что получше и ставили на такие могилы. А теперь кресты уже с табличками с именами и надо же тогда табличку снимать... [ПЛВ] (Хорева).

2. Через год после похорон ставили памятник, на самих похоронах делали могильную насыпь, ставили крест и все. А через год ставили памятник, потому что земля садится, а за год она уже усядется, иначе и памятник упадет, и все сооружения. Старый крест оставляли лежать на могиле, пока он не сгниет [СЕВ, ПЕА] (Клепахи).

1. Самоубийц у нас хоронили на общем кладбище, но в отдельном углу. А теперь хоронят всех вместе. Если человека убьет гром, это плохо. Но некоторые говорили, что это человек, угодный Богу, Бог его прибрал; а другие считали, что это грешник, так грешил, что некогда ему было помолиться, убил его гром. Даже так проклинают: «Чтоб тебя гром убил» [РЕИ] (Ровбицк).

2. Говорят, что убитый громом – достойный человек, он пойдет в рай [КОИ] (Клетное).

3. Утопленника можно хоронить на общем кладбище и батюшка его отпевал. Запрещено хоронить там только висельника, а остальных хоронят. <...> И раньше, я помню, когда я еще была подростком, во время засухи делали такое: пробивали могилу самоубийцы, висельника и лили туда воду. А теперь воду наливают в бутылку и кидают ее на похоронах самоубийцы в его могилу, когда в

ли], каб не было засухи. [Где их хоронили?] Их харанили на краю моглиц, на мógлицях не булó. На самом краю [РНП] (Юндылы).

4. [Где хоронили висельника?] На кладбишчы. Некали не харанили давным-давно, а зарэ няма ничего. Раньшэ и нехрышчаных дзяцей на кладбишчэ не харанили, а сення ўсё аташло: и забитых харонюць, и нехрышчаных харонюць, и утопленника таксамо. Были атдзельно [раньше такие могилки]. Сягодня всякие хароняць на кладбишчэ. <...> [А не говорили, что когда вешаются, случается буря?] Як вецер, [то говорили]: «Ой, нехто павесиўса, ужэ бура такая» [СЕВ, ПЕА] (Клепачи).

5. За кладбишчэм [хоронили висельника]. [Кого еще не хоронили на кладбище?] Самаубийц, хто павесиўса, хто травіўса, самаубийц у нас не харанили. [А утопленника?] Есьли случайно, то гэто можна, а хто знает, случайно чи не, но в наше врэмя ужэ всех [хоронят], их [раньше] и в цэрковь не вазили, и не атпевали. [А можно ли их поминать в церкви?] Нельзя ни в коем случае. Нихрэшчóных и самаубийц нельзя памінаць. Панимаеце, самаубийцу спустя год можно атпевати, кагда целый год за них молишся, падаеш [милостыню], птичэк кормиш, людзей там канхветками угащаеш. Яго можно атмалици и спусьця год ехаци да благачиннаго, и йето ўсё расказаць, и можно атмалиць и атпець патом. У нас атмаливали [вот как], дзевачка самаубийца, кинулася с мóста маладая... [Расскажите подробнее про птичек] Ну, йето гавараць, птички йето каб божыя, и людзи каторыя, чэм больше людзей памінаець имя, ну, даеш канхвету, угащаеш: «Памалицесь». Ну, хто-то скажэ: «Царство нябесное», и ето ужэ будзець харашо для таго челавека. Чэм боль-

нее опустят гроб, чтобы не было засухи. Таких покойников хоронили на самом краю кладбища, на самом кладбище не погребали [РНП] (Юндылы).

4. Висельника хоронили на кладбище. Давным-давно не хоронили, а теперь уже этого нет. Раньше и некрещеных детей на кладбище не хоронили, а сегодня все это отошло: и убитых хоронят, и некрещеных хоронят, и утопленников. Раньше такое кладбище было отдельно. Теперь на кладбище хоронят кого угодно. <...> Если сильный ветер, то говорили: «Ой, это некто повесился, такая буря» [СЕВ, ПЕА] (Клепачи).

5. Висельников хоронили за кладбищем. У нас не хоронили на кладбище самоубийц, кто повесился, кто отравился. Если человек умер случайно, утопился, то его можно похоронить на кладбище, а кто знает, случайно или нет; но в наше время уже всех на кладбище хоронят, а раньше их и в церковь не возили, и не отпевали. Поминать в церкви некрещеных и самоубийц нельзя ни в коем случае. Понимаете, самоубийцу через год можно отпеть, если целый год за него молиться и подавать милостыню: кормить птиц и угощать людей конфетами. Его можно отмолить, а спустя год ехать к благочинному и все это рассказать, и можно отмолить, и потом отпеть. У нас так отмаливали девочку-самоубийцу, она прыгнула с моста... Это, говорят, птички это божьи (создания), и чем больше людей поминает имя умершего, (тем лучше). Ну, угощаешь, даешь конфету, просишь: «Помолитесь». Ну, кто-то скажет: «Царство небесное» и это будет хорошо для покойника. Чем больше угощаешь, чем больше они говорят «царство небесное», тем лучше для это-

ше угашчаеш, чэм больше ани гавараць «царство нябеснае», то для яго там ужэ лучшэ. И чераз год благачинный даець дабро и бацюшка атпеваець. <...> [А если некрещеный ребенок умер?] Гэто очень было плохо, когда некрещёное ўмерло, для гэтаго рэбёнка плохо было. Я знаю, кагда радзілісь дзеці и кагда ани были слабенькие, то старались хутчэй-хутчэй до крэста, коб не памерло. [Если все-таки умер?] Гэто ўжэ ничего не зробішь, гэто ужэ замóливали, хадзілі ў цэркву малились за яго. [Где их хоронили?] На кладбишчэ, атдзельна не хоронили. [А не говорили, что оно там плачет и просит его окрестить?] Да, говорыли, говорыли гэто, что яно там плачэ, яго не пускаць да других [ПТФ, БВВ] (Оранчицы).

Последний покойник в селе

1. [Сторожит ли последний покойник кладбище?] Да, это было, и казали, што ужэ смянил ужэ. Поки другий умирае, той сторожем там на могилах [СЛЯ] (Клетное).

2. Гаворяць и зарэ гаворяць, вот хто, например, паследний, сённяшний пакойник, вот вон ужэ смянил яго [предыдущего] на дежурстве на варотах. На варотах стаяў да сих пор. Тут прыснілася, быў ў сяле пакойник, прыснілася мама и гавориць: «Пуйдем Колю ўстрэчаць ўсе, будем Колю устрэчаць» [РЕИ] (Ровбицк).

3. Вот как в сяле хто памьёр, и за им доўго нема [другого покойника], говорым, долго, гаворат, на пасту стаиць, што другого пакойника нема. А следуюшчы й яго смяняець. Некоторые хутка, а некоторые доўго стаяць [ПЕА] (Клепачи).

Возвращение назад

1. С кладбишча [когда возвращаются], руки мыюць, ўсе прыязжаюць, хто

го покойника на том свете. И через год благочинный дает добро и батюшка отпевает. Если умерло некрещеное дитя, это очень плохо, для этого ребенка плохо. Я знаю, когда рождались слабенькие дети, то их старались как можно скорее окрестить, чтоб не умер. Если ребенок умер, уже ничего не сделаешь, это уже замаливали, ходили в церковь и молились за него. Таких детей хоронили на общем кладбище, а не отдельно. И говорили, что дитя там плачет, его не пускают к другим покойникам [ПТФ, БВВ] (Оранчицы).

1. Последний покойник сторожит кладбище, а следующий его сменяет [СЛЯ] (Клетное).

2. Говорят раньше и теперь, что новый покойник сменил предыдущего на дежурстве на воротах. Тот стоял на воротах до сих пор. Мне приснилась умершая мама, когда в селе был покойник и говорит: «Пойдемте все встречать Колю, будем встречать Колю» [РЕИ] (Ровбицк).

3. Если в селе кто-то умер, а после долго нет другого покойника, то мы говорим, что долго он на посту стоит, пока нет другого покойника. А следующий покойник сменяет предыдущего. Некоторые быстро, а некоторые долго стоят [ПЕА] (Клепачи).

1. Когда с кладбища возвращаются на поминки, моют руки. Когда-то мама мне

да стала [поминального]. [Прикладывали ли руки к печи?] Некали маці мая мне гаварыла, есьли ты зимою идзеш ат пакойнаго, прыложы руки да пёчы, не [будут] руки холаду баяцца. Вот правяли пакойніка, прышла и прылажы руки да пёчы. Или прышла атведаць, хто там памьёр, [вернулася] да хаты и прылажы руки да пёчы [СЕВ, ПЕА] (Клепачи).

2. [Что делали дома после похорон?] Астаюцца ж людзи, моюць пол, ўсё памыли и ужэ ставяць сталы, накрываюць, прыходзяць сразу после кладбишча и трэба ўсем мыці руки мылом, и ручник спецыяльна чысты даецца; помыліся и сели за стол [поминать покойника] [ПЛВ] (Хорева).

говорила, что если ты зимою идешь от покойника, приложи руки к печи и они не будут мерзнуть. Вот проводили покойника на кладбище, пришла и приложи руки к печи. Или если ты пришла в дом покойника навестить его до похорон, вернулась домой и приложи руки к печи [СЕВ, ПЕА] (Клепачи).

2. Когда покойника увезли хоронить, в доме остаются люди, они моют пол, ставят и накрывают поминальные столы. Когда люди возвращаются с кладбища, всем следует вымыть руки с мылом и специально дается чистое полотенце, помыли руки и садятся за стол помянуть [ПЛВ] (Хорева).

Поминальная обрядность

Поминки личные

1. [Какие бывают поминки?] [В день похорон], тры дня и дзевяць дней, и сорак дней, и поўгода. Прыменна, сваих дзяцей далёких [на эти поминки] не звали, в цэрковь завшэ паминали. Панихиду дзелали. И год, там настаяшчэе – ўсех кличеш. [Все поминки справляются одинаково или есть разница?] Дзевяць дней абычна, хто абмывал пакойніка, хто магилу капал и хто самые близкия. Сорак дней масаво прыгласаецца и хто зможэт прыехаць. <...> [Расскажите про поминки]. Запаліваецца свечка и бацюшка сьпявае. Купляеш такие свечки новыя, ў руках ўсе дзержат и ужэ гэці свечки запаліваеш. Встаюць, памоляцца, хто якіе малітвы знае, хто большэ, хто меньшэ, и тады жэ даюць той кашы [куты], сразу каждому па ложце. У нас варыли кашу рыс, ужэ бацюшка яго асвеціць, атпывае пакойніка, и в первую очэрадзь кашу йэтаю [освятит], патом ужэ [можно] піці и есьці. [Звали ли душу покойника на по-

1. Поминки отмечают в день похорон, три дня, девять дней и сорок дней, и полгода. На эти поминки не приглашали детей, если они далеко живут, всегда ходили и поминали в церкви, заказывали панихиду. А на год устраивали настоящие поминки, приглашали всех. На девять дней приглашали тех, кто обмывал покойника, кто копал могилу и присутствуют близкие родственники. На сорок дней приглашали всех, кто сможет приехать. На поминках зажигали свечу и батюшка пел молитву. Покупаешь новые свечки, их зажигают и держат в руках все присутствующие. Встают, молятся, кто какие знает молитвы, кто больше, кто меньше, и каждому дают по ложке каши (куты). У нас варили рис, его освящал батюшка, когда отпевал покойника – в первую очередь освящал эту кашу – а потом уже можно есть и пить (на поминках). На поминки приглашали душу умершего, помолились и говори-

минки?] Ну а як жэ, памолишся и: «Прыходзь на вячеру». [Ставили ли ему еду?] Ядú ставили, а на другой дзень нясли [её] на кладбишчэ. Тарэлочка пасрэди стала стаяла и сьвечка горыць, людзи ўсе дзержаць маленькіе сьвечки; гэта сьвечка ўсю вячеру гариць, а ужэ геци маленькіе сьвечки [которые держат в руках], тушат и ядзяць, а в канцэ зноў гэтая малитва гаварыцца [ПЛВ] (Хорева).

2. Ёсьли и памрэ чалавек, сядогня канфэтами крэсцик [на каше выкладываюць]. Як бацюшка атпывая, тада гэтая каша далжна стаяць на гэтой, с крэсцикам, ён пасвяняе, а [когда] пахаранили, тую кашу на вячэре разабрали, чуць паели и ўсё. Ў дзень пахарон. <...> [Ставили ли еду для покойника?] Свяццону воду ставяць и хлеб ложаць, и ставяць яму гэту чарку, водку наливаюць, яшчэ што паложуць [на поминках] [СЕВ, ПЕА] (Клепа-чи).

3. Трэба, як пахаваюць, трэба, каб сорок дней ляжала булка хлеба и вада, [надо] мянэци кажны ранак воду. [Куда это потом девали?] Ну, куды, ў плиту, ў печку. Курам размочыш, скацине аддаш. [Вешали ли полотенце на окно?] Ну, у нас вешаюць, вешали [КОИ] (Клетное).

4. [Куда девали остатки еды с поминков?] Ну, кажуць, што трэба птушкам аддаваць, хлеб выносили. Ну, гэто раньшэ аставалась мало, а цяпер многа астаетца и сами используют [РЕИ] (Ровбицк).

Второй день

1. [Поминали ли покойника наутро на могиле?] Абычна [на поминках в день похорон] наливали чарку, ставили тарэлочку, на тарэлочку клали хлеба и закуски немножко. И ужэ утрэчком прачынаюцца, родственники самые близкие ужэ, и шли «будзици» на кладбишчэ. Шли

ли: «Приходи на ужин». Ему ставили специальную еду, а на следующий день ее относили на кладбище. Эта тарелка стояла посреди поминального стола и рядом горела свечка, и все люди держат маленькие свечки; свечка возле тарелки горела на протяжении всех поминок, а маленькие свечки, что люди держали в руках, тушили и садились есть, а в конце поминок снова читалась эта молитва [ПЛВ] (Хорева).

2. Когда умирал человек, варили кашу, теперь на ней конфетами выкладывают крестик. Когда батюшка отпевает покойника, эта каша стоит и он ее освящает, а после похорон на поминках всем раздавали немного этой каши. Для покойника ставили освященную воду и клали хлеб, и ставили чарку с водкой, клали и еще что-нибудь ему на поминках [СЕВ, ПЕА] (Клепа-чи).

3. Когда покойника похоронят, нужно, чтобы в его доме сорок дней лежала булка хлеба и стояла вода, которую меняли каждое утро. Это потом бросали в плиту, в печь, хлеб размачивали курам, отдавали скотине. На окно вешали полотенце [КОИ] (Клетное).

4. Говорили, что остатки еды с поминок нужно отдать птицам, им выносили хлеб. Раньше оставалось мало еды, а теперь ее остается много и ее едят сами [РЕИ] (Ровбицк).

1. На поминках после похорон обычно наливали чарку для покойника, ставили ему тарелочку, на нее клали хлеб и немного закуски. А уже утром на другой день просыпались самые близкие родственники и шли покойника «будить» на кладбище. Шли с бутылкой и несли

будзици и шли с бутылкаю, и занесли тую чарку, там паставили на кладбишчэ, и все, хто зашоў, там с им паздаровались: «Як ты праспаў ноч?». И гэтые да хаты ўжэ идуць, и тую ядú на магіле астаўля-ли. И дома [снова] паминали [ПЛВ] (Хорева).

2. [Ходили ли на второй день на кладбище?] Хадзили, казали: «Пашли, будзиць будзем, будзиць» [СВМ] (Староволя).

ту чарку (что стояла на поминках), ставили на могиле и все с умершим здоровались: «Как ты проспал ночь?» И снова шли домой, а ту еду (с поминок) оставляли на могиле, и дома снова поминали [ПЛВ] (Хорева).

2. На второй день ходили на кладбище, говорили: «Пошли, будить будем» [СВМ] (Староволя).

Календарная поминальная обрядность

Деды¹

1. [Когда бывают деды?] Перад каж-ным сьвятом. Гэта осенью, и тады пе-рад Калядами и перад Вяликаднем рад-зительская субота, пост перад Пасхай. Тры суботи. И зарэ перад Троицэй, зарэ буде дзедова субота, поминальная. Дзя-ды и радзицельская атдзельна. А дзяды эта осенью. У ноябрэ, Дмитриевские, то тые все кались, казали, Дмитриевские – польския, а зарэ кажущэ, Дмитриевские правильно, а чэраз тыждзень были наши православные, на другу суботу наши пра-вославныя. Так мы и справляем. <...> Ну да, як тая дзядовая нядзеля, ужэ кались вячэру гатовили, сьвячкы запаливали и куццю варыли и паминали. Памоляца, памянуць. Ну, казали, трэба, коб на ста-ле аставалося. А зарэ так не испалняюць [КОИ] (Клетное).

2. Е дзяды втрагоа акцябры, наватнае, ци ноябры. Тожэ на кладбишчэ йдуць, ў церкву йдуць <...>. [Делали ли дома вячэру?] Дзелаюць. Напрымер, як йесяць сямья, дастанем пару тых мисак и астаўляем на ста-ле на ноч, не ўбираем; дзелаюць. [Приглашали ли души?] Га-

1. Дедаы бывають перед каждым празд-ником. Это осенью и перед Рождеством, и перед Пасхой родительская суббота, в пост перед Пасхой. Три субботы. И сей-час перед Троицей, будет дедовская суб-бота, поминальная. Дедаы и родитель-ские дни это разное. Дедаы – это осенние поминки. В ноябре дмитровские дедаы, но они, говорили, польские, а сейчас го-ворят, что дмитровские – это правильно, а через неделю от них были наши пра-вославные, на следующую от них суб-боту. Так мы и справляем. <...> Ну да, в дедовскую неделю² готовили ужин, зажигали свечки, варили кутью и поми-нали мертвых. Помолятся, помянут. Ну, говорили, что нужно оставлять остатки еды после ужина на ночь на столе. А сейчас так не делают [КОИ] (Клетное).

2. Есть дедаы второго октября, наватное, или ноябры. Идут в этот день на кладбище, в церковь. Дома устраивають поминальный ужин; когда семья ест, на

¹ Домашняя поминальная обрядность, посвя-щенная всем умершим предкам рода и со-стоящая обычно из ужина в кругу семьи, куда приглашаются души умерших.

² Скорее всего, любая неделя, на которую попадает какой-либо поминальный день. Помимо этого, в Полесье этим термином обозначается также неделя Великого по-ста, предшествующая Масленой неделе; последняя неделя рождественского поста (Толстая 2005: 74).

вораць, гэта гаворяць. [Ставили ли им отдельную еду?] Ну, ставили, чарку ставим, водки налиць, што-нибуць яшчэ. <...> [Сколько дедов в году?] Адныя. Восеньню. Няма вясною нічаго» [СЕВ, ПЕА] (Клепачи).

3. «У нас дзядоў перад Раждзеством, перад началом Раждзественскаго п’оста, [в] воскрасенье были дзяды, у нас называли Михайлаўскіе дзяды, Дмитраўскіх дзядоў у нас да паследняго врэмени не было, не шчытаецца, гэта можэ большэ каталічэскіе, якая памяць пра тых, хто пагібшыя, ваенаабязаныя. <...> А следуюшчыя дзяды – гэта перад началом Вялікаго паста, ужэ не так, Прашчоная васкрэсенье, ужэ спаминаюць, но гэта не так [обязательно]. Радзіцельская субота перад Троицай, гэта да. [Что делали в эти дни?] Проста в цэрковь [ходили]. Другіх няма. На вечар клікалі [приглашали родных], ноябрь, дзень кароткий» [РЕИ] (Ровбицк).

Пасхальны цикл

1. Як Паска, ідуць ў срэду, шчытаецца у нас Градавая серэда¹, вякамі становіцца, што ідуць на кладбішчэ. [Что там делают?] Бацюшка атпевае, магілкі сьвенцаюць, цвяты несучь, перэд гэтым стараюцца все магілкі ачысціць, штоб было красіва, прыбіраюцца і красюць, і мятуць, і цвяты ставяць. Бацюшка атпеваець там на дароге малітву гэтым пакойным. [Есть ли Про-

стол ставили пару мисок (для душ) и их вместе с остатками ужина оставляли на столе на ночь. К поминальному столу приглашали души умерших, им ставили чарку водки и чего-нибудь еще. Деды бывают один раз в год, осенью [СЕВ, ПЕА] (Клепачи).

3. У нас деды справляють перед Рождеством, перед началом рождественского поста в воскресенье, у нас их называли Михайловские деды, Дмитровских дедов у нас не было вплоть до последнего времени, их не отмечали, это, может, больше католический праздник, поминки по погибшим на войне, военнообязанным. А следующие деды – это перед началом Великого поста, они не такие обязательные, Прощеное воскресенье, поминают, но это не обязательно. Родительская суббота бывает перед Троицей. В поминальные дни просто ходили в церковь. Другого ничего. (На осенние деды) на ужин приглашали родных, ноябрь, день короткий [РЕИ] (Ровбицк).

1. Испокон веков на кладбище ходили в Градовую среду на пасхальной неделе. Батюшка служит панихиды, освещает могилки, на них приносят цветы, а перед этим стараются все могилы почистить, чтобы было красиво; убираются и красят, и метут, и ставят цветы. Батюшка на дороге поет заупокойную молитву. Проводной среды у нас нет. А в некоторых местах это делают на Проводную среду, а у нас в Градовую. Радуницу не отмечают [СЕВ] (Клепачи).

¹ Среда на пасхальной неделе, перед или после Троицы; праздник, в основном известный в Полесье запретом на разные виды работ, в первую очередь сельскохозяйственных, в целях защиты от града.

воды¹] А Правадная середа у нас нет. А в некоторых местах на Правадную робяць, а у нас ў Градавую сераду робяць. [Есть ли Радуница?] У нас не было гэтаго [СЕВ] (Клепахи).

2. На кладбишча раньше хадзили ў восянь, ета такие дзяды, забыла якога числа, хадзили, паднавяля магилки и усё, на Радуницу хадзили вясной, <...> в воскрасень [следующее после Пасхи] и зараз бацюшко освящае магилки и атправляе как паложено. <...> И яйца ўсё насили, на Пасху. [Как говорили у вас: Радуница или Проводы?] Правадная нядзелька. Нихто не знаў, што Радуница, это уже зараз так. У нас Правадная нядзелька. Ну и гаварыли, хто умрэ на Пасху, гэта шчасливы чалавек, и на Раждзство, и Гасподь ўсем ўсё прашчае и бярэ в царство нябеснае [РНП] (Юндилы).

3. Ёсь Радуница, но у нас не на Радуницу, а на Провады [ходят на кладбище], кали Паски Правадная [неделя], это тут [в Оранчицах]; а у нас — Навский вяликдзень ў чацьверг [в Жогалах]. В васкрэсень Правадная. Ну, па правдзе такого праздника Радуница раньше не слышали, и да сих пор не вспаминаюць, и не ходзяць [на кладбище], хадзили в Правадную и в Навский вяликдзень и так и ходзяць. [Что в этот день делали на кладбище?] Там бацюшка абычна идзет в тот дзень, высвечивае магилки, все родственники прыезжаюць, стаяць, раньше, я помню, выпивали и закусывали, щас уже этаго нет, а раньше и там сидзяць [на могилах с едой], и там... А щас пастаяць, цветы паставили и дамой.

2. На кладбище раньше ходили осенью на деда, забыла какого числа, ходили, убирали могилки и все; на Радуницу ходили весной, в следующее воскресенье после Пасхи и теперь батюшка освящает могилки и служит, как положено. И на Пасху все носили на могилы яйца. У нас было Проводное воскресенье. Никто не знал, что такое Радуница, это теперь стало так. У нас было Проводное воскресенье. Ну и говорили, что тот, кто умер на Пасху, счастливый человек, то же самое на Рождество, Господь им прощает все грехи и берет в царство небесное [РНП] (Юндилы).

3. Есть Радуница, но у нас ходят на кладбище не на Радуницу, а на Проводы после Пасхи, так делают в Оранчицах. А у нас в Жогалах — в Навский великдень в четверг (на пасхальной неделе). В воскресенье — Проводы. По правде, такого праздника, Радуница, раньше не было и сейчас его не отмечают, на кладбище не ходят; на кладбище ходят и ходили в Проводы и в Навский великдень. В этот день батюшка обычно идет на кладбище, освящает могилки, приезжают все родственники, раньше, я помню, там выпивали и закусывали, сидели на могилах с едой, а сейчас этого нет. Сейчас постоят, цветы поставят и идут домой. Кто хочет, поминает дома, а раньше

¹ Проводная неделя — неделя после Пасхи, Проводы — воскресенье на этой неделе. Имеет в Полесье преимущественно поминальную семантику (проводы на кладбище душ умерших, которые на Пасху были в домах своих родных, поминки на могилах), а в Брестско-Пинском Полесье представлен еще мотив проводов зимы (Толстая 2005: 197).

Хто хочет, дома паминаець, а раньше сидзели там, на кладбишчах. Помню, там сидзяць, там сидзяць, там... все на кладбишчах сидзяць, аставляли там и яйца, и всякие [угощения]; ну а шас бацюшка сказаў: «Не аставляць, а то и петухи, и сабаки ходзяць». А ешче помню, водку наливали [оставляли на могиле], абязцельно, алкашы ешче хадзили и патом выпивали, зараз бацюшка наказаў строга: «Кроме цветов ничего» [БВВ, ПТФ] (Оранчицы).

4. [Когда ходили на кладбище?] У нас ходюць после Великадня. Провады ужэ бываюць, Правадная нядзеля, хадили ужэ на магилки. Тыздзень посла Вяликодня и ў нядзелю. [Была ли Радуница?] Радуницы у нас не было, эта ужэ зарэ прыдумали. Казали, Чушкевич [Шушкевич] яе выдумаў. Начаўник быў [СЛЯ] (Клетное).

Спас

1. [Носили ли яблоки на Спаса⁶ на кладбище?] Ягоды не знаю, а яблоки у насносяць. Ну, ўроде бы угащали умерших. Мама мая казала: «Мы едим и им трэба». И яблaки, и грушы и зараз лежaць [РЕИ] (Ровбицк).

2. Кагда мы идзем ў церковь яблaки сьвенцаць, тады мы на кладбишчэ каждый раз идзем, сьвенцаем яблaки и идзем на кладбишчэ ў гэтый Спас¹. [Клaли ли яблaки на могилы?] Раньше клaли некаторые, а теперь не ложым. [Можно ли есть яблaки до Спаса?] У каго маленькие дзеци умирали, нихто не есьць. У каго дзеци взрослые – можно есьци. У каго маленькие не ядуць, напрымер, мaци мая не ела яблaка да Спаса, у нее умирали [дети]. [Говорили ли, что ребенку тогда на том свете не дадут яблaка?] Гаварыли, гаворюць [СЕВ] (Клепачи).

ше это делали на кладбище. Помню, и там сидят (на могиле), и там... все на кладбище сидят, оставляли потом там яйца и всякие угощения, а сейчас батюшка сказал: «Не оставлять, а то петухи, собаки ходят». А еще помню, водку обязательно наливали и оставляли на могиле, алкоголики ходили потом и выпивали, а теперь батюшка строго запретил: «Кроме цветов ничего» [БВВ, ПТФ] (Оранчицы).

4. На кладбище у нас ходят после Пасхи. Бывают Проводы, Проводная неделя, ходили на могилки. Неделя после Паски и воскресенье на этой неделе. Радуницы не было, это уже сейчас придумали. Говорили, что Шушкевич ее выдумал, это начальник был [СЛЯ] (Клетное).

1. Про ягоды я не знаю, а яблоки на кладбище на Спаса у нас носят. Вроде бы, угощали умерших. Моя мама говорила: «Мы едим и им нужно». И яблоки, и груши и теперь лежат на могилах [РЕИ] (Ровбицк).

2. Когда мы идем в церковь святить яблоки, тогда каждый раз заходим на кладбище, освящаем яблоки и идем на кладбище в этот Спас. Раньше на могилы клaли яблaки, а теперь нет. У кого умирали маленькие дети, тому запрещено до Спаса есть яблaки, а у кого взрослые – можно. Не едят те, у кого умирали маленькие, моя мама не ела яблaк до Спаса, у нее умирали дети. Говорили и говорят, что тогда этому ребенку на том свете не дадут яблaка [СЕВ] (Клепачи).

¹ Праздник Преображения, 6/19 августа.

Ходячий покойник

[А мог покойник приходить?] Казали, што кались, бабуля тожэ рассказывала, што прыходзиў, и юн скажэ, што рабиць и все знаў и падсказываў, спрыяў, хадзиў. [А умершая мать не приходила к ребенку?] Ну, тожэ казали, што прыходзиць, казали, к маленькому прыходзила, цыцки давала, чули, диця ссёт. [Что с этим ребенком стало?] Вырасло, пажанилося, ничего дрэннаго не было [КОИ] (Клетное).

Говорили и бабуля тоже рассказывала, что покойник мог приходить, и что он посоветует, что делать, все знал и подсказывал, помогал, ходил. Умершая мать, говорили, тоже может приходить к ребенку, кормила его грудью, (остальные) слышали, как ребенок сосет. С эти ребенком ничего плохого не случилась, он вырос, женился [КОИ] (Клетное).

Как хорошо видно из представленного в статье материала, комплекс погребальной и поминальной обрядности Пружанского района до сегодняшнего дня остается богатым, хорошо разработанным и сохраняющим множество архаических черт. Однако, на вопросы о нем информанты, как правило, отвечают менее охотно, чем рассказывают о свадьбе и родине. Чтобы восстановить последовательность ритуальных действий и связанных с ними мифологических представлений, почти всегда требовались дополнительные вопросы собирателя. Причем эта тенденция касалась не только обычных людей, но и тех респондентов, которые обычно помогали односельчанам в погребении, навещали покойников, ходили их обмывать, читать по ним и устраивать поминки.

Нельзя не сказать несколько слов о трансформациях традиционной культуры, фиксирующихся в Пружанском районе, которые прекрасно заметны на материале похоронно-поминальной обрядности. Наряду с сохранностью практически полной номенклатуры сюжетов и ритуальных действий в данном ритуальном цикле, таких как приметы, поверья, запреты, обрядность похорон, снаряжение покойного, действия при выносе и движении погребальной процессии, *бужение* покойного на могиле на второй день; поминки, домашняя обрядность на *деды*, весенне-летний цикл, эртологическая терминология (*Навский великдень*, *Проводы*, *Проводная неделя* и пр.), специфические поминальные обычаи, приуроченные к празднику Спаса и церковному освящению плодов, поверья о ходячих покойниках, помощи мертвых живым; представления о последнем умершем, охраняющем кладбище, воспоминания о запрете хоронить на погосте «нечистых» покойников, их связь с метеорологическими явлениями (ветер, буря, засуха, дождь) и пр., заметно значительное размывание большей части поминальной обрядности и в первую очередь, обычаев календарного цикла поминок.

Весьма ощущается редукция *дедовского* поминального обряда. Многие респонденты отвечали, что *вечерю* не делали, души умерших на ужин не звали, ходили вместо этого с ближайшими родственниками в церковь и на кладбище. О количестве *дедов* в году они отвечали по-разному, но в некоторых случаях их количество ограничивалось одним-двумя днями в год, часто не отмеченными специфической обрядностью – в отличие от пяти-шести поминальных дат в течение года в других районах Полесья и соседних регионах (*Полесский архив*, *Виноградова*, *Толстая* 1999, ПМА). Помимо этого можно выделить характерное для народной культуры вообще и уже

не раз отмеченное исследователями исчезновение погребальных норм, касающихся «нечистых покойников», в первую очередь, запрета хоронить их на общем кладбище. Вместе с тем интересна сохранность связанной с этой группой умерших окказиональной обрядности – вызывание дождя на могиле висельника и обычай для предотвращения засухи кидать на похоронах в его могилу бутылку с водой (Юндицы).

Также можно говорить об исчезновении в данном районе традиции совершать поминки на кладбище в весенне-летние поминальные дни, включавшие в себя ранее, помимо уборки и обновления захоронений, массовый выход населения на кладбища, накрывание «стола» на могилах, приглашения к нему душ, обеда, оставления после него еды и других подарков покойным. Ныне эти обычаи практически полностью заменены церковными формами почитания мертвых (посещением могил, церквей и заказыванием заупокойных служб, церковными панихидами на кладбище). Постепенно отмирают и другие формы традиционной обрядности: исчезают обычаи застилать гроб скатертью на похоронах, бросать деньги в могилу, навещать умерших родственников на Спаса, оставлять на могилах яблоки и пр., что часто происходит из-за осуждения архаических ритуальных приемов священниками. Наряду с этим отмечается и появление новых на этой территории обрядов: включение в весенний поминальный цикл празднования *Радуницы* (в отличие от исконных *Навских проводов* на пасхальной неделе). Среди маргинальных мотивов можно отметить упоминание *Градовой среды* в числе поминальных дней (Клепахи). Любопытен и запрет заготавливать заранее смертную одежду (Хорева).

Интересной особенностью семейной обрядности Пружанщины является отмеченная экспедицией связь между комплексом похоронно-поминальной обрядности и свадьбой. Так, в Ровбицке удалось зафиксировать, что особым образом маркированы первые деды после свадьбы: «Были дзяды, цёшчы ззяця кликала, як первыя дзяды были после свадзьбы, ужэ абязцэльна прыглашалі ўсю радню. Была такая гулянка» [Были *деды*, теща зятя приглашала на первые деды после свадьбы, уже обязательно приглашали всю родню. Была такая гулянка.] [РЕИ]. Можно предположить, что посредством совершения совместного поминального обряда, куда приглашались души предков обоих родов, окончательно закреплялось слияние двух семейств, и ритуально подкреплялся статус новообразованной семьи.

В Пружанском районе записаны несколько редких для традиции мотивов, например, возможность отомстить самоубийцу с помощью раздачи конфет людям и кормления птиц, а также представления о существовании душ умерших животных, которые в некоторых случаях встречают умершего человека вместе с другими душами на «том свете». Например, в тексте из Клепах (см. выше: Процессия, №6) рассказывается, как умершую женщину в потустороннем мире встречала душа собаки со свечой. В исследованном регионе удалось записать аналогичную быличку с тем же сюжетом, но вместо собаки в ней упоминалась душа умершей лошади [СВМ] (Староволя). Это позволяет говорить о неслучайности такого мотива в традиционной духовной культуре. Также зафиксирована сохранность специфической терминологии, касающейся смерти животных, а именно противопоставление на уровне лексики смерти пчел и гибели всего остального домашнего скота и птиц. Только о пчелах, имеющих в народном сознании особый статус, говорили, что они умерли: «Карова здохла, кот здох и свиння здохла и ўсе так гаварылі; кажуць, што пчолка умерла працавітая пчолка» [Корова здохла, кот здох и свинья здохла и все так говорили, говорят, что трудолюбивая пчел-

ка умерла] [СЕВ, ПЕА] (Клепачи); «Карова здохла и конь здох, пчолы – памор напаў» [Корова сдохла и конь сдох, пчелы – мор напал] [РЕИ] (Ровбицк).

Заметны также диалектные различия в терминологии, имеющей отношение к погребальному обряду. Например, в Оранчицах глагол *канáць* ‘агонизировать; умирать’ имеет отрицательное, пренебрежительное значение, а в Юндилах, как и в других областях Полесья, этот термин нейтрален.

Другие отмеченные примеры терминологии из обследованного региона: *старык*, *сход* ‘убывающий месяц’, *маладзик* ‘растущая луна’, *поўня* ‘полнолуние’; *свеце́ц* ‘фаза три четверти’ (Ровбицк); *брат брата на вилах дзержыт* (Клепачи), *дзевушка с карамыслом* (Смоляницы) ‘лунные пятна’; *карамысло* ‘радуга’, *барада, каза* ‘последний сноп’, *палиць ведзьму* ‘Купала’ [ПТФ] (Жогалы) и пр.. В Ровбицке еще записан любопытный факт, связанный с демонологическими представлениями: «Як начиналось спець жыто, казали «расило жито», «расило жыто на поле», тады ўжэ казали, што па полю ходзюць русаўкі. Знаеце, калосья, висяць якие бы капелькі расы, цвече ано. И пагэтаму русаўкі хадзілі па яму» [Когда начинало спеть жито, говорили «росило жито», «росило жито на поле», тогда говорили, что по полю ходят русалки. Знаете, на цветущих колосьях словно бы капельки росы висят. И поэтому русалки ходили по нему (полю)] [РЕИ]. Приведенный пример дает интересную параллель к болгарскому поверью о том, что *русалийки* окропляют всходы жита живой влагой, чтобы усилить их рост [Этнографски проблеми: 63]. Ср. также: «русалки седзяць ў жыццi, як ено расуе. Ета Бог их посылае пильнаваць, штоб нихто не тоўкса да не трусiў каласкоў, бо не наллюцца» [Русалки сидят в житном поле, когда оно цветет. Это Бог их посылает стеречь, чтобы никто не толкся и не тряс колосья, иначе они не вызреют] (полес.) [Pietkiewicz 1938: 186].

Список населенных пунктов и информантов

Клепачи

СЕВ – Семко Евгения Васильевна 1939 г.р., местная, православная.

ПЕА – Петроневич Евгения Антоновна 1939 г., р., местная, православная.

Клетное

КОИ – Козловская Ольга Иосифовна, 1937 г.р., местная, православная, 5 классов образования.

СЛЯ – Сушко Лидия Яковлевна, 1933 г.р., местная, православная.

Оранчицы

БВВ – Бартынева Валентина Владимировна, 1955 г.р., местная, православная.

ПТФ – Пушко Татьяна Филлиповна, 1935 г.р., род. д. Жогалы Пружанского р-на, окончила педучилище.

Ровбицк

РЕИ – Романовская Елена Ивановна, 1950 г.р., местная, православная.

Смоляницы

ЯЛМ – Яроцкая Людмила Михайловна, 1961 г.р., местная, работник дома культуры.

Староволя

СВМ – Слобода Валентина Матвеевна, 1945 г.р., родилась в д. Мелиховичи, раньше был Ружанский район (60 км. от Староволи).

Хорева

ПЛВ – Панасевич Лидия Васильевна, 1932 г.р., местная, православная.

Юндылы

РНП – Ракуть Нина Петровна, 1940 г.р., местная, православная.

Собиратели: Андриянина М.А., Антропов Н.П., Боганева Е.М., Володина Т.В.

Источники и материалы

Винорадова, Левкиевская 2010 – *Винорадова Л.Н., Левкиевская Е.Е.* (сост.) Народная демонология Полесья. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2010.

Полесский архив – Полесский архив сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, рукопись, Москва.

ПМА – Полевые материалы Андрияниной М.А., рукопись, Москва.

Научная литература

Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Деда / Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 2, М., Международные отношения, 1999. С. 43–45.

Генчев С. (сост.) *Этнографски проблеми на народната духовна култура*. Т. 1. София, 1989.

Кухаренко Ю.В. Памятники железного века на территории Полесья. М., 1965.

Кухаренко Ю.В. Полесье и его место в процессе этногенеза славян (по материалам археологических исследований) // Полесье. Лингвистика. Археология. Топонимика / отв. ред. В.В. Мартынов, Н.И. Толстой. М.: «Наука», 1968. С. 18–46.

Мартынаў В.У. Уводзіны // *Лексіка Полесся ў прасторы і часе* / рэд. В.У. Мартынаў. Мінск, 1971. С. 3–35.

Толстая С.М. Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005.

Толстой Н.И. О лингвистическом изучении Полесья (предисловие редактора) // Полесье. Лингвистика. Археология. Топонимика / отв. ред. В.В. Мартынов, Н.И. Толстой. М.: «Наука», 1968. С. 5–17.

Pietkiewicz Cz. *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne*. Warszawa, 1938.

References

Genchev, S. (ed.) 1989. *Etnografski problemi na narodnata duhovna kultura*. Sofiya [Ethnographical Problems of Spiritual Folk Culture]. Vol. 1. Sofia.

Kuharenko, Yu.V. 1965. *Pamyatniki zheleznogo veka na territorii Poles'ya* [Iron Age Artefacts from Polesye Territory]. Moscow.

Kuharenko, Yu.V. 1968. Poles'e i ego mesto v processe etnogeneza slavyan (po materialam arheologicheskikh issledovaniy) [Polesie and its place in the process of ethnogenesis of the Slavs (based on archaeological research)]. In *Poles'e. Lingvistika. Arheologiya. Toponimika* [Polesie. Linguistics. Archeology. Toponymy], edited by V.V. Martynov, N.I. Tolstoj, 18–46. Moscow: «Nauka».

Martynov, V.U. 1971. Uvodziny [Foreword]. In *Leksika Paleessya ў prastory i chase* [Polesye Lexics in Space and Time], edited by V.U. Martynaў, 3–35. Minsk.

- Pietkiewicz, Cz. 1938. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. [Pietkiewicz Cz. Spiritual Culture of Rechitsa Polesye Region. Ethnographical Data]. Warszawa
- Tolstoj, N.I. 1968. O lingvisticheskom izuchenii Poles'ya (predislovie redaktora) [On Linguistic Studies of Polesye (Foreword of Editor)]. In *Poles'e. Lingvistika. Arheologiya. Toponimika* [Polesye. Linguistics. Archeology. Toponymy], edited by V.V. Martynov, N.I. Tolstoj, 5–17. Moscow: «Nauka».
- Tolstaya, S.M. 2005. *Polesskij narodnyj kalendar'* [Polesye Folk Calendar]. Moscow: Indrik.
- Vinogradova, L.N., and S.M. Tolstaya. 1999. Dedy [Forefathers]. In *Slavyanskije drevnosti. Et-nolingvisticheskij slovar'* [The Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary], edited by N.I. Tolstoj, Vol. 2, 43–45. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya.

Andrunina, Maria A.

Funeral and Remembrance Folk Customs of Pruzhany Region Based on 2019 year's Field Data from Pruzhany Region of Brest Province of Belorussia

The article presents the collection of folk narratives concerning grave customs gathered during recent field research in western Polesye (Brest province). Along with the remarkable preservation of the ancient lore in the said region innovations were founded (for exp. new for this part spring remembrance date – “Radounitsa”), mechanisms of disintegration of tradition are highlighted, which are often due to extinction of subjects and practices (exp. craft of weaving, birth at home) or interference from the Church prohibiting a lot from the pagan remembrance and funeral practices, semantic parallels with another Slavic areas are outlined (exp. the connection between “rusalka” (female mythological creature), dew and fertility in Polesye and Bulgaria). Also the paper includes some motives from the other parts of tradition, for example, demonology, lunar time measure, occasional rites (rain invocation), festivals etc.

Key words: *Polesye, field data, funeral, remembrance, traditional culture*

ЖИЗНЕННЫЕ ТРАЕКТОРИИ НАРКОЗАВИСИМЫХ: БОЛЕЗНЬ, РЕЛИГИОЗНОСТЬ И МЕТАМОРФОЗЫ СОЦИАЛЬНОСТИ

В статье, базирующейся на полевых материалах автора, полученных в работе с наркозависимыми (пациентами реабилитационных центров), представлены биографические «истории болезни», важной стороной которых является опыт освоения новой реальности – собственной неизлечимой болезни. Наркозависимость можно упрощенно представить как один из вариантов нарушенной адаптации человека к условиям семейного и – более широко – социального окружения, приводящей к неверным жизненным стратегиям. Если такую аддикцию определять как сложное заболевание в рамках биопсихосоциальной модели, то лечение может осуществляться с помощью разных практик, включающих психологические, религиозные, адаптационные и социализационные подходы. Автор рассматривает жизненные истории пациентов, основываясь на концепции, сформированной проведенными в США исследованиями обращения к Богу (выполненными на материале новых религиозных движений). В статье анализируется роль веры и религиозности в появлении и поддержании интереса к лечению, к освоению новой социальной реальности, уделяется внимание отношению наркозависимых к современным лечебным практикам, использующим религиозный фактор.

Ключевые слова: наркозависимость, религиозность, религиозное обращение, адаптация, религиозный капитал, социальный капитал, социальный статус, группа поддержки

Наркозависимость можно упрощенно представить как один из вариантов нарушенной адаптации человека к условиям семейного и – более широко – социального окружения, приводящей к неверным жизненным стратегиям. Если наркозависимость рассматривать как сложное заболевание в рамках биопсихосоциальной модели, то и лечение может осуществляться с помощью разных практик, использующих психологические, религиозные, адаптационные и социализационные подходы. В разговорах с выздоравливающими наркозависимыми я обратил внимание на часто встречающиеся в их нарративах обращения к Богу. Иногда это можно было определить как конверсию – внезапное обострение экзистенциального религиозного чувства, приводящее к

Кузьмин Кирилл Геннадьевич – соискатель Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: plosh@mail.ru. **Kuzmin Kirill Gennadievich** – Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Leninsky pr. 32A). E-mail: plosh@mail.ru

новым жизненным смыслом, чудесам и сверхъестественным объяснениям. На основе таких нарративов мною было проведено исследование с целью выявить особенности жизненных трансформаций наркозависимых, пытающихся избавиться от своего заболевания. В мои задачи входил анализ специфики переживания болезни на различных жизненных этапах, особенностей обращения к идее Бога и становления религиозности у таких людей, а также их постепенного возвращения в социум.

Из истории вопроса: изучение феномена конверсии зарубежными социологами

Мое исследование во многом основывалось на концепциях зарубежных ученых, специально занимавшихся изучением становления религиозности человека. Этому вопросу посвящено множество работ американских социологов, больше полувека исследовавших процессы конверсии у представителей новых религиозных движений США – мунитов (церковь Объединения), мормонов и свидетелей Иеговы. Дж. Лофланд и Р. Старк отмечают различные стадии этого процесса: начальные – стресс, переживание, осознание проблемы и стремление ее решить с помощью религии; конечные – установление аффективных связей, вербальное обращение и активное участие в жизни общины. В дальнейшем эти авторы переработали свою теорию, отказавшись от стадийального механизма конверсии, и предложили мотивационный подход, утверждая, что процесс религиозного обращения необходимо рассматривать с учетом разнообразных культурных и исторических контекстов. Они предложили различать мистический, интеллектуальный, аффективный, экспериментирующий и др. типы обращения (*Lofland, Stark 1965*).

Позднее Р. Старк, У. Бейнбридж и Р. Финке показали, что предпочтение индивида, отдаваемое конкретной религиозной группе, чаще всего связано с межличностными отношениями. Человек в ситуации рационального выбора существенно переосмысливает микроэкономические принципы своей жизни, чтобы максимально подкрепить свое решение или получить вполне определенную выгоду. Эта выгода чаще всего достигается минимальными затратами и формирует определенный вклад (*Stark, Finke 2000; Stark, Bainbridge 1987*).

Продолжая линию в применении экономических принципов для описания индивидуальных историй жизни, необходимо говорить и о человеческом капитале, его социальной и религиозной сторонах. Человеческий капитал, выражаемый в накопленном практическом опыте, эмоциональных, духовных, дружественных и родственных связях, культурных и религиозных нормах, допустимых ролях и статусах, имеет исключительную ценность для индивида. Его социальная и религиозная стороны определяются важными межличностными привязанностями. Понятие «капитал» я использую, чтобы показать: для человека все разнообразие практики отношений с окружением, с миром и Богом – это очень значимые и ценные инвестиции времени, энергии и эмоций, наряду с другими материальными приобретениями, которыми он действительно дорожит в своей жизни. Более того, человек может использовать нематериальную часть своего капитала в трудные времена: его родственники, друзья и сослуживцы окажут ему нужную поддержку, и он сможет конвертировать ее в какие-то материальные блага. Иными словами, большинство людей в подавляющем числе случаев накапливают определенный круг социальных отношений, которые они считают для себя особо ценными. Важно отметить, что конвертация разных сторон человеческого капи-

тала наблюдается довольно часто, когда за право вхождения в какую-либо социальную группу или конфессию человек соглашается инвестировать определенные материальные и нематериальные ценности и наоборот.

Р. Старк и Р. Финке считают, что религиозный капитал имеет две составляющие, которые можно определить как культурную и эмоциональную. Для полноценного участия в жизни любой религиозной общины требуется владение специальными знаниями: как и когда совершать крестное знамение, следует ли и, если да, в какой момент произносить молитвы на службе (либо надо произносить другие определенные слова, сопровождающие различные литургические действия и молитвы), как читать Священное Писание и мн. др. Более того, путем практики, особенно совместной, человек наполняет свою религиозную жизнь эмоциями, что способствует формированию его религиозной идентичности. Действительно, эффективные последствия религиозных действий, таких как молитвы, таинства, обряды и чудеса, многочисленные мистические переживания, накапливаются у человека в течение жизни, они не только усиливают его уверенность в истинности религии, но и укрепляют эмоциональные связи со специфическим укладом религиозной жизни. Именно эти накопленные культурные и эмоциональные вложения и составляют религиозный капитал. Человек не может полностью исчерпать его, всегда есть остаток, который дает стабильность и уверенность в религиозной жизни. Как правило, обращение в веру характерно для людей, имеющих небольшой запас эмоциональных и культурных переживаний, но желающих его приумножить через познание и научение выбранной религиозной традиции.

Р. Старк и Р. Финке отмечают, что «обращение в определенную веру часто связано с избранием нового социального окружения, на что сильно влияют прежние предпочтения и привязанности адепта. Эту закономерность можно выразить так: в ситуации выбора люди стараются сохранить свой социальный капитал» (Stark, Finke 2000: 119). И решение индивида может быть обусловлено его социальным и религиозным капиталом, тем, чтобы не потерять важные межличностные и эмоциональные связи, свою роль, место и статус в локальном сообществе. Можно сказать, что человек всегда ищет возможность максимально сохранить свой капитал, обращается к его разным сторонам и, боясь утратить веру и свои религиозные предпочтения, нередко выбирает приспособление к новому окружению, стремясь сохранить равновесие и стабильность. Авторы утверждают, что в обычном состоянии люди чаще всего обращаются к религиозной вере родственников или друзей, с которыми у них сложилось эффективное взаимодействие, не желая рисковать общением с ними. Оставаясь в вере тех, к кому по каким-то причинам человек привязан, он максимизирует свой социальный капитал, сохраняя поддержку окружающих. Ученые показывают, что большинство людей остаются в той религиозной конфессии, в которой они выросли.

Р. Старк и Р. Финке отмечают еще один очень важный момент: основой опыта обращения является глубокая трансформация личности неопита. Действительно, в процессе конверсии отношение человека к миру и людям меняется от индифферентного до глубоко религиозного. Впрочем, религиозное обращение вполне может смениться уходом и полным разрывом всяких связей с общиной.

Религиозная конверсия нередко происходит в процессе реабилитации и адаптации зависимых людей, имеющих смертельные хронические болезни и ограниченный запас физических и эмоциональных ресурсов. Поиски выхода из такой слож-

ной ситуации часто приводят к сверхъестественным объяснениям и пробуждению религиозного чувства. Что будет с таким человеком дальше и как вера поможет ему выйти из жизненного тупика?

Зарубежные психологи о трансформации психики наркозависимых

Психологами Хо-И Нг и Д.Т.Л. Шек были изучены паттерны изменений в состоянии психического здоровья хронически зависимых от героина лиц после их обращения в христианство, во время прохождения ими годовой программы реабилитации, что позволило исследовать роль религии в терапии. Наблюдалось, что немедленные изменения после религиозного обращения были наиболее значительными (*Ho-Yee Ng, Shek 2001*).

Авторы предполагают, что эффект, полученный в результате религиозной конверсии, говорит о ее больших возможностях в реабилитации наркоманов, что обращение в христианство может положительно сказаться на ресоциализации хронически зависимых людей. При этом улучшение психического здоровья напрямую связано с продолжительностью программы. Хотя это исследование не было направлено на изучение факторов, способствующих проявлению терапевтического эффекта религиозной конверсии, некоторые авторы объясняют полученные результаты тем, что религиозная вера дает иную идентичность реабилитированным наркоманам и это позволяет им начать новую жизнь. Так, американский социолог религии В. Гиллеспи, рассматривая связь идентичности и конверсионных переживаний человека, подчеркивает, что религиозное обращение и опыт становления приводят к важным изменениям в жизни людей, к формированию новых систем взглядов, влияющих на их поведение, к трансформации отношений, чувств и основных ценностей. По его мнению, обращение «представляет собой основательный поворот с переориентацией на смысл жизни» (*Gillespie 1991: 28*).

При проведении исследований психологи разделили всех участников на четыре группы. Первая – наркозависимые, изучившие вводные курсы христианского учения, молитвы и Писание; вторая – резиденты религиозного центра после пребывания в христианской общине с выздоравливающими пациентами; третья – резиденты «дома на полпути», включающего кроме нахождения в общине еще и социальное служение ближним; четвертая – полностью прошедшие все четыре этапа реабилитации. Все группы больных продемонстрировали уменьшение депрессивных симптомов и чувства безнадежности, а при религиозном обращении значительно возросло стремление к жизни. По всем психометрическим измерениям вошедшие в последнюю группу оказались наиболее психически здоровыми, свободными от депрессии и связанных с ней безнадежных чувств, они воспринимали себя как людей, имеющих смысл и цель в жизни (*Ho-Yee Ng, Shek 2001: 405–406*).

Идеи отечественных исследований о трансформации религиозности

С большим сожалением приходится отмечать, что в отечественной науке явно недостаточно масштабных исследований религиозности и религиозной конверсии. Видимо, из-за идеологического пресса недавнего прошлого многие ученые у нас в стране не считают себя вправе изучать тонкую и деликатную сферу человеческой

религиозности. В отечественной психологии до недавнего времени феномен религиозного обращения описывался только как динамическая религиозность, которой свойственна необычная быстрота и интенсивность изменения уровня веры. И в последние годы этому феномену уделялось совершенно незначительное внимание. Прежде всего исследования в этой области касались влияния деструктивных форм воздействия адептов различных сект и современных религиозных культов на психику индивида или случаев насильственного религиозного обращения в отсутствие соответствующих воспитания и обучения.

Отдельные отечественные ученые стали заниматься религиозностью и спецификой проявления веры в обыденной жизни только в последние десятилетия. Российские психологи И.М. Богдановская, И.С. Буланова и социолог Л.П. Ипатова наиболее глубоко, с моей точки зрения, изучали самосознание и религиозный опыт наших современников. И.М. Богдановская в своей диссертационной работе «Смысловая организация современного религиозного опыта личности» исследовала различные причины религиозного обращения. По ее мнению, личностные причины конверсий характерны для взрослых людей и являются следствием кризиса середины жизни, социально-личностные – обусловлены возвращением к традициям, потребностью в культурно-исторической самоидентификации, внешне-социальные – связаны с необходимостью согласования деятельности человека с изменяющимися социальными условиями (Богдановская 2002). В применении к нашей теме можно говорить только о личностных причинах взрослых людей в условиях трудной ненормативной жизненной ситуации.

Работы И.С. Булановой и Л.П. Ипатовой ближе всего к обсуждаемой нами теме, но только в теоретическом и эмпирическом смысле. И.С. Буланова в своей диссертации детально исследовала теории религиозности и разновидности религиозных обращений (в подростковом и среднем возрасте). Она настаивает на ненормативности религиозной конверсии в среднем возрасте:

Религиозное обращение – это психологический процесс изменения смысловой сферы, результатом которого является увеличение интенсивности проявления религиозных свойств сознания. Детерминантами религиозного обращения являются внутриличностный конфликт, кризисное состояние. В этом случае, обобщая теории религиозного обращения, можно описать этот феномен как снятие противоречия между специфическим жизненным событием и сложившейся смысловой системой (Буланова 2015: 126).

Иными словами, в рассматриваемых нами условиях неизлечимой болезни определяющим состоянием пациента будет острое переживание им своих новых внутренних нестыковок, поиск смысла жизни; это состояние может быть разрешено с помощью религии.

Необходимо также отметить диссертацию Л.П. Ипатовой «Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России» (Ипатова 2006а), где автор на примере более сотни личных историй рассматривает процесс обретения веры, поиска своей религиозной идентичности современными русскими женщинами. Главная особенность работы Л.П. Ипатовой – изучение причинных связей веры и поступков, религиозности и обыденности на основе подробно изложенных биографических событий, семейных историй информантов. В своей статье по материалам диссертации Л.П. Ипатова описывает свой творческий метод как пристальное

наблюдение за религиозной жизнью интервьюируемых (Ипатова 2006б). Важной чертой приведенных жизненных историй героинь становится нормативность проявления религиозности и ее постепенное возрастание – в отличие от рассматриваемой мной ситуации резкого и неконтролируемого подъема веры у информантов.

Несколько теоретических идей автора

Рассмотрев многочисленные концепции о возможных трансформациях религиозности, об изменении жизненных траекторий наркозависимых под воздействием различных обстоятельств, я хочу здесь высказать предположение, что проявление религиозности у пациента является определенным маркером внутренних перемен, приводящих к осознанию смысла болезни и мотивации к последующему лечению. Человек всегда пытается каким-то образом объяснить свою позицию, свой выбор и будущие поступки (ведь так ему действительно становится легче жить дальше), доказывая самому себе адекватность и последовательность своих жизненных решений. Аналогичным образом и больной становится перед выбором дальнейшей судьбы, утверждая в себе желание жить и выстраивать план своего выздоровления.

Следует высказать и второе предположение, которое я хочу далее обосновать. Возможность подключения группы поддержки на одном из этапов реабилитации и трансформация социального статуса больного в процессе лечения – это еще один маркер, обозначающий выстраивание у пациента нового ритма адаптации. Эти признаки внутренних изменений позволяют терапевтам и социальным работникам контролировать стадии выздоровления пациентов и оценивать эффективность своих действий.

Процесс трансформации, который сопутствует выздоровлению, приводит в движение и человеческий капитал: у пациента возникают новые эмоции и привязанности, новые отношения и знакомства, образуются группы влияния и поддержки. Можно сказать, что увеличение религиозного ресурса дает толчок развитию социального капитала: выздоравливающий начинает выстраивать сеть отношений, которая может послужить ему подспорьем в обновлении жизни, помочь адаптироваться к новым условиям существования.

Жизненные истории выздоравливающих наркозависимых и их интерпретации

Для иллюстрации религиозного обращения в процессе выздоровления наркозависимых больных я хотел бы проанализировать зафиксированные мной в работе с ними характерные случаи, наиболее ярко указывающие на религиозную конверсию как центральный фактор выздоровления.

Целью полевого исследования было рассмотрение жизненных ситуаций болезни и выздоровления наркозависимых на протяжении нескольких лет после основного этапа работы с ними, а также изучение влияния религиозности на освобождение от болезни. Методически это осуществлялось через интервьюирование разного типа и запись нарративов. Структурно интервью, после уточнения кратких деталей лечения и биографии, предполагало вопросы о протекании болезни, о роли в лечении религиозности, конверсии, об изменении семейного и социального статуса. Информанты

отбирались из числа пациентов реабилитационных центров, имеющих сложную и интересную судьбу. Для рассмотрения жизненных ситуаций использовались методы включенного наблюдения, для изучения нарративов и интервью – метод сравнительного анализа; социальные трансформации оценивались с привлечением использованной Р. Старком и Р. Финке концепции человеческого капитала, его религиозной и социальной сторон.

Участниками интервью стали семь мужчин от 39 до 48 лет – бывшие пациенты религиозных (православного монастыря и протестантской церкви) и коммерческих центров, а также участники амбулаторной программы «12 шагов». Я сознательно ограничился выбором респондентов-мужчин из-за специфики их религиозности. Информанты называли себя религиозными или нерелигиозными людьми, но все они признавали важную роль веры или духовности в их жизни.

Случай 1. Ренат, 39 лет; к началу реабилитации в протестантском центре ему было 28 лет; на момент прихода в центр был холост; стаж употребления наркотических веществ 12 лет; в анамнезе гепатит В и С, туберкулез; православный, крещен и причащался в детстве, ходил в храм вместе с бабушкой. Когда Рената привезли в центр, он уже умирал. Программы лечения как таковой в центре не было, только труд и молитва.

Ренат говорит, что религиозность появилась у него в тяжелой стадии туберкулеза, после небольшой внутренней борьбы. Этому способствовали разговоры с другими пациентами центра. Ему понравилась вера этих людей в Бога, позитивное настроение, надежда на выздоровление. И в состоянии тяжелой болезни Ренат стал постоянно молиться, как его учила бабушка:

Вот я непрерывно молился, и чем больше я молился, тем больше ко мне энергия жизни возвращалась. Где-то через месяц-полтора я уже стал вставать, потом вернулся аппетит, ходил по комнате, коридору, и так потихоньку мне становилось лучше. Когда я вышел из реабилитации, я был в хорошем физическом состоянии. Я занимался своим здоровьем, принимал барсучий жир при туберкулезе, плюс режим и питание по расписанию, труд и молитва. Никаких нервов, поиска денег на наркотики и прочее. Все мысли только о позитивном, что все будет у меня хорошо (ПМА 1: Ренат).

После полугода реабилитации Ренат стал сотрудником общественного фонда, оказывающего помощь наркозависимым. Он постоянно участвовал в групповых мотивационных беседах с больными, лично опекал большое количество выздоравливающих. Ренат женат (жена из той же среды), имеет двоих детей; дети крещены в православии.

Ренат твердо говорит об определенной эволюции своей религиозности. Сначала был «огонь веры» и воодушевление: вот Бог рядом, чудеса и знамения, хочется говорить со всеми об этом, помогать всем. После этого пришло «потепление изнутри», потом интенсивная религиозная практика молитвы и служения. После десяти лет трезвости произошел срыв, приведший к злоупотреблению наркотиками. Затем через приложение многих личных усилий и молитв было восстановление отношений с Богом. А дальше – «движение наощупь».

В церковном смысле он ощущает себя «православным протестантом».

Что у меня на сегодня... для ортодоксального любого человека мои мысли, то, чем я живу, могут показаться странными и непонятными. Я не приписываю себя сегодня к определенной деноминации. Я ощущаю себя христианином. Для меня не составляет труда раз в месяц съездить в православный храм, исповедаться и причаститься, и также нет никаких препятствий, чтобы съездить в протестантский храм и точно так же поучаствовать в протестантской службе (ПМА 1: Ренат).

Толчком к религиозному обращению, как считает Ренат, была серия из нескольких сверхъестественных переживаний. Ночами внутренний голос говорил ему: иди и молись! И он шел в комнату, где обычно молился. И голос говорил ему, что ему будут показаны, начиная с детства, все его обиды: «И дальше мне Господь говорит: “А теперь прощай и отпускай”. Я все это время проплакал, не знаю сколько времени это проходило. Такое очищение было» (ПМА 1: Ренат). Подобные видения были всю следующую ночь, пока не произошло окончательное внутреннее перерождение, и Ренат стал другим человеком. Так состоялось его религиозное обращение.

Нужно отметить, что при очень специфическом и ярком проявлении религиозности у Рената, включающем частые случаи видений, произошла существенная трансформация его личности. Поскольку обращение случилось в протестантской реабилитационной общине, этот факт наложил свой отпечаток и на проявление исповедания веры: Ренат не ощущает себя принадлежащим к какой-либо определенной христианской деноминации и чувствует духовное родство и с православными, и с протестантами, с первыми – по вере, в которой родился, со вторыми – по вере, в которую обратился («родился заново» и покался). Религиозный капитал ему удалось умножить за счет обращения к Богу и практики личной и церковной молитвы, и теперь Ренат живет христианской церковной жизнью. В области социальных отношений Ренат действует по принципу: помогая другим, помогаю себе. Стремясь жить и служить другим людям, он преследует цели радостной, трезвой и осознанной жизни. Его социальный капитал пополняется широкими связями среди выздоравливающих наркозависимых, членов протестантских церквей и общественных организаций, радеющих за здоровый образ жизни.

Случай 2. Виталий, 41 год; к началу реабилитации в православном монастыре ему было 20 лет, он был холост; стаж употребления наркотических веществ шесть лет; в анамнезе ВИЧ+; православный, крещен и причащался в детстве. В программе лечения было только несколько мотивационных интервью, остальное – труд и молитва. После года реабилитации Виталий захотел стать послушником, однако через пару лет по своему желанию уехал в город, а через несколько лет женился (жена из обычной семьи, ВИЧ–), имеет ребенка. 20 лет не употребляет алкоголь. Виталий верующий человек, но в храм ходит редко, не находя себе места в какой-либо общине. Наркотических срывов не было.

Пробуждение своей религиозности Виталий связывает со страхом смерти, появившемся у него, после того как он узнал о своем диагнозе (ВИЧ+), и попыткой оттолкнуться от этого страха. Поиски Бога поначалу ни к чему существенному не привели, но появилось ощущение, что ему кто-то поможет и сделает его совершенно другим. Оказавшись в православном монастыре, Виталий ощутил, что все может быть по-другому:

Во-первых, были люди, которые были в теме всего происходящего со мной, а во-вторых, были люди, которые были в религиозной теме одновременно. Это вообще какой-то другой мир, другая точка зрения на жизнь как таковую и на жизнь с этими болезнями. Это внушало оптимизм во всей моей ситуации. Это было время нахождения как будто в пионерском лагере, как такой кусочек детства <...> То время, что я там провел, путаюсь в цифрах, по-моему, три или четыре года, всегда вспоминаю как очень теплое и комфортное, несмотря на какие-то сложности во взаимоотношениях – бытовые и внутрисемейные, все равно [это время] я вспоминаю как очень большой духовный подъем, единение, братство и в религиозной сфере представление, что и Бог тебе во всем этом помогает (ПМА 2: Виталий).

Будучи максималистом в своих жизненных устремлениях, Виталий решил поменяться радикально: стать монахом, а не просто выздоравливать и как-то проживать определенное время в монастыре. Однако задуманное не удалось осуществить из-за внутреннего конфликта и неуверенности в себе. Вернувшись в город, он остался практикующим христианином и 20 лет провел, не употребляя алкоголя. Виталий рассказывает:

Первое десятилетие я пытался делать все то же, что было в монастыре, но только без [внешних] одежд, без глубокого погружения. Однако поддержание того ритма жизни мне доставляло сильный дискомфорт, у меня появлялись вопросы: зачем я ограничиваю свою жизнь так строго? Тогда они были мне очень необходимы, я сильно ограничил свои желания, вытеснив их куда-то на периферию сознания, не признавая того, что это есть где-то. Но поскольку все эти мои вытесненные желания были не проработаны и не прожиты (причем надо понимать, что у меня нормально сформированной подростковой жизни не было, я «застрял» в том возрасте), и вот эти ощущения того, что я не прожил, не дополнил, тянутся до сих пор очень сильно (ПМА 2: Виталий).

Неудовлетворенность собой, попытка оценить свою духовную жизнь рационально и критически привели к тому, что Виталий стал жить безрелигиозно. «Когда я научусь жить ровно, когда точно пойму, что мне нужно, что мне важно, тогда я буду подключаться вновь», – говорит он (ПМА 2: Виталий).

Получается, что обращение Виталия к вере произошло, по его словам, в затянувшемся подростковом возрасте и явилось результатом сильного страха смерти и радикального освобождения от мирской жизни, а процесс выздоровления был связан с переосмыслением и рационализацией его страхов и заблуждений. Постепенно высокая религиозность Виталия стала более осмысленной и уравновешенной, и в результате произошел полный пересмотр его религиозного ресурса. После ухода из монастыря этот ресурс оказался невостребованным и ожидает своего применения. Виталий остался в той же православной церковной среде, но стал более осторожным и внимательным в своих отношениях с близкими. Из-за его особой чувствительности и замкнутости социальная реализация идет довольно трудно, и накопления социального капитала пока почти не происходит.

Случай 3. Валерий, 48 лет; на начало реабилитации был холост; стаж употребления наркотических веществ десять лет; в анамнезе ВИЧ+, гепатит В и С. Полгода провел в православном монастыре, где практиковались труд и молитва, затем уехал

в родной город и подключился к амбулаторной программе «12 шагов». Было много срывов. После монастыря стал практикующим православным человеком, ведет трезвый образ жизни на протяжении шести лет. Радикальное отношение к мирской жизни сегодня сменилось более осмысленным взглядом на место религиозной веры в выздоровлении от зависимости. Женится (жена тоже ВИЧ+), общих детей нет.

Теперь Валерий смотрит на свою религиозность более здраво и критично. Говорит, что у него была «религиозная шизофрения», своего рода раздвоенность между внешними и внутренними поступками:

Все зависимые, которые начинают трезвиться, у них у всех голову на этом «отрывает». Опасно это, потому что не каждому как-то потом удастся заново начать рассуждать. Многие просто уходят в какую-то «шизнию» религиозную, в какие-то радикальные ответвления. Потом, это все какая-то не настоящая жизнь получается, в какой-то иллюзорной плоскости. Но тогда она, эта вера, мне помогала. Но если я продолжил бы двигаться дальше, то у меня было бы очень много убытков. Может, скорее не для меня, а для окружающих (ПМА 2: Валерий).

Валерий считает, что в настоящее время у него произошло изменение отношения к Богу:

Знаете, нет какого-то горения, к которому призывает нас христианство. Но притом есть какая-то теплота, которой не было доселе. Вот такой неожиданный вывод. Тогда мне казалось, что я горел, очень много говорил о Боге, на каждом углу, и создал себе имидж такого «духовного человека». Но, по сути, жизнь моя не менялась, ну в смысле грехов или каких-то плотских похождений. И так же я много об этом говорил, были большие претензии к окружающим, я много осуждал их, решал «казнить их или миловать», вот так. А вот на сегодня все как-то по-другому (ПМА 2: Валерий).

По-видимому, произошло взросление отношений с высшей силой, прошел страх. Разговоры о духовности, о Боге изменились, перестали быть показными. Теперь Валерий может оценивать свои греховность и болезнь не в разговорах с каждым, кто готов его слушать, а в общении со священнослужителями.

Религиозность Валерия, проявившаяся в начале выздоровления, осталась на высоком уровне, стала церковной и сопровождает его по жизни. Но со временем она качественно преобразилась: отделившись от проблем зависимости и выздоровления, она от подражательной перешла к осознанной, вызывающей живое и «теплое» чувство. Таким образом, появилась возможность вложить свой религиозный капитал в отношения с окружающими людьми.

Социальность Валерия проявляется в развитии ответственности, в личных амбициях и достижениях, в автономном движении вперед. Сегодня происходит дальнейшее накопление социального ресурса: «Я стал полагаться на свои силы, полностью опираться на себя, а весь результат отдавать Богу. Вот так. Мне стало легко двигаться вперед и развиваться» (ПМА 2: Валерий).

Случай 4. Андрей, 42 года; стаж употребления наркотических средств три года; в анамнезе гепатит С.

Будучи наркозависимым, Андрей много раз пытался попасть в монастырь для исце-

ления, но через месяц после прихода туда он был направлен (не по своей воле) в другой город в протестантский трудовой центр, где вместо лечебной реализовывалась программа духовного изменения: посещение православного храма, чтение Евангелия. Руководитель центра не пропагандировал протестантскую веру, не афишировал свой пресвитерский сан и прямо не заставлял ходить к нему в общину на богослужения, однако в итоге многие реабилитанты из соображений практической выгоды участвовали в его службах. «В конце концов передо мной стал выбор: либо уехать и стать в позицию, что я не хочу участвовать в их церковной общине, и тут я четко понимал, что если я вернусь обратно [в родной город], то вернусь и к прошлой жизни. И у меня был выбор остаться, и раз я остался, то должен был принять их условия» (ПМА 3: Андрей). Таким образом, после реабилитации Андрей остался работать в центре и принял крещение, хотя ранее был православным, позднее он был посвящен сначала в проповедники, а затем удостоен ординации пастора. Андрей осознавал, что долго в таком двойственном положении оставаться он не сможет. Но на тот момент его все устраивало – он менялся, двигаясь по духовному пути, выздоравливал и вел трезвый образ жизни:

Я шел своим путем, поэтому немного выделялся от всех остальных, будучи в некоторой конфронтации. У меня были хорошие способности к проповеди, общению с людьми, они это ценили. И для их общественной организации я многое делал. А потом в какой-то момент они во мне совсем разочаровались, и я ушел от них. Я могу сказать, что никаких плохих отношений с ними у меня нет, но мы теперь не общаемся (ПМА 3: Андрей).

Андрей женат, имеет ребенка, которого крестил в православной церкви по желанию своей матери. Он думает, что лучше бы дочь сама выбирала свою веру. Андрей считает себя условно православным и малоцерковным человеком, отмечает важность времени своих религиозных исканий, когда он получил практический духовный опыт и образование. «Но я стал вне конфессии, у меня личные отношения с Богом. И до сих пор я пытаюсь меняться, до сих пор очень близки какие-то вещи, написанные в Евангелии» (ПМА 3: Андрей).

Без реализации в своем сообществе или окружении невозможно идти по духовному пути, отмечает Андрей, тем более в условиях серьезных перемен. Говорит, что получил «первую социализацию» в центре, а потом в религиозной общине. Когда он открыл свой бизнес, к нему пришли работать люди из центра, они остались на предприятии даже после того, как Андрей ушел из общины.

Отметим у Андрея редкое сочетание православного бэкграунда и религиозности протестантского окружения, вызванное особенностью его выздоровления в новой религиозной среде. Это смешение проявлялось и в его внутреннем несогласии с двойственностью ситуации, когда от него ожидалось определенные духовные шаги, требующие отказа от своего конфессионального прошлого, – принятие повторного крещения, рукоположение в сан проповедника и пресвитера. И все же главными мотивами своих поступков Андрей считает живой интерес к духовной жизни и рациональное стремление к дальнейшим духовным изменениям. Вынужденное нахождение в сложной ситуации требовало от него терпения и гибкости. Здесь мы видим, как религиозность человека сочетается с его прагматизмом и расчетливостью. В настоящее время Андрей конфессионально переменялся: перестал ходить на любые богослужения, но остался условно православным, с «Богом в душе».

В условиях возросшей веры Андрей постепенно накапливал религиозные ресурсы, которые позволяли ему преодолевать трудности становления на новом жизненном пути. Андрея ожидал сложный выбор, связанный с новой церковной принадлежностью. Он понимал, что в принятии протестантской веры не найдет родительской поддержки, но посчитал, что будущие выгоды от перехода в другое исповедание могут быть гораздо больше, чем издержки непонимания родственного окружения. Компромисс с родительской семьей был найден с крещением ребенка Андрея в православной церкви.

Сохранив серьезный религиозный ресурс, Андрей принял решение перевести его в социальный для закрепления своего положения в новом церковном сообществе, которое позволяло не только обеспечивать надежное существование его семье, но и самому иметь условия для духовного роста и реализации. Андрей получил новый статус церковного проповедника, а затем и пресвитера, и это дало ему возможность накапливать материальные и духовные блага, обеспечивая рост своего человеческого капитала. Однако независимость личной позиции, влияние семьи и конфликт с руководством церкви не позволили Андрею и далее оставаться в протестантском центре. И он использовал весь свой ресурс, переведя его в средства производства и в организацию труда сотрудников, воплотив свои разносторонние накопления во вполне реальное предприятие. Таким образом, очевидно, что человеческий капитал сопровождает индивида во всех его жизненных перипетиях, аккумулируя его практические усилия и трудовые вложения, создавая новые возможности для существования.

Случай 5. Денис, 40 лет; стаж употребления психоактивных веществ 25 лет.

Будучи подростком, в трудные 1990-е годы Денис лишился отца, погибшего при неизвестных обстоятельствах. Милиция не захотела вести расследование и закрыла уголовное дело. В местном приходе он тоже не нашел поддержки. Сильная обида на многие годы изменила его отношение к религии. Семейное неблагополучие также сыграло свою роль в том, что Денис рано пристрастился к наркотикам. Только через 23 года он в первый раз попал в реабилитационный центр. Программу реабилитации в центре можно оценить, как посредственную, лечение заменялось занятиями спортом. У Дениса была возможность наблюдать лишь единичные примеры здорового и трезвого поведения. После года нахождения в центре у него проявились начала религиозности, когда он по чьему-то совету решил читать отрывки из Евангелия:

И я стал читать, изначально относясь с предубеждением к тексту. И со временем стал замечать, что многие умные вещи, которые я считаю для себя важными, оказывается взяты оттуда. Заметил, что добрее теперь отношусь к людям. И к этому новому чувству я стал относиться внимательно, как будто это маленький росток, который надо поливать каждый день (ПМА 3: Денис).

Растущая религиозность превратилась со временем в крепкую опору, с помощью которой Денис смог с уверенностью идти дальше по жизни. Он остался работать в сфере реабилитации, там же нашел свою будущую жену, создал семью. Сейчас Денис может назвать себя православным человеком; его работа приносит ему удовлетворение, он реализует себя, помогая зависимым людям. «Я ощущаю свою нужность и самое главное я понимаю, что делаю доброе, хорошее дело. Я реально творю добро, я на светлой стороне силы», – говорит Денис и замечает:

Зависимый человек, он – одинокий, один против всего мира. Меня на реабилитацию привезли насильно, забирали «овощем», я бы сам никогда, ни за чтобы не поехал. Я очень жалею сейчас, что «убил» полжизни. Теперь придется наверстывать. Знакомые появились, трезвое сообщество, трудно переоценить их значение. Сами друзья выздоравливать не помогут, а вот люди из сообщества сразу в лицо скажут, где может быть твой изъян (ПМА 3: Денис).

Действительно, новая роль и поддержка близкого окружения в работе с группами анонимных сообществ позволяет ему видеть свои изъяны и ценить отношения с близкими людьми. Возросшая религиозность Дениса укрепила его веру не только в церковном, но и в житейском смысле: позволила ему доверять людям и обществу, помогла обрести уверенность в своих силах; она выразилась в осторожном проявлении духовности, более внимательном и добром отношении к окружающим. На пути знакомства со своей верой Денис стал более церковным человеком. Он считает себя не религиозным, а православно верующим. Можно сказать, что социальный капитал Денис еще не использует, накапливая его для будущих инвестиций.

Случай 6. Петр, 43 года; стаж употребления наркотических средств 20 лет; в анамнезе гепатит С, туберкулез; ведет трезвый образ жизни более восьми лет; проходил амбулаторную программу «12 шагов»; не женат, состоит «в отношениях», детей нет; считает себя не религиозным, но духовным, православным человеком.

Петр воспитывался без родителей, в семье бабушки. Думает, что прабабка, будучи верующим человеком, навязала ему свои представления о Боге как наказывающей силе. Он с детства знал, что возмездие и наказание обязательно придут. Нехватка внимания и любви в детстве со стороны родственников сказалась на его поведении и на пристрастии к алкоголю – считая себя наказанным по жизни, потеряв свою семью и все свое имущество, Петр компенсировал таким образом свое тяжелое состояние. Уже дошедши до самого дна, он обратился к программе «12 шагов», где ему помогли поверить в силу, более могущественную, чем его собственная. Это потребовало изменения его представлений о Боге – Петр шел к этому на протяжении почти пяти лет:

Но это было очень сложно вначале для меня. Вообще слово «Бог» во мне вызывало недовольство, какую-то антипатию. И в таком состоянии я шел, сопротивляясь, больше пяти лет. Я не хотел идти к пониманию Бога, ограничиваясь пониманием высшей силы, для меня это была группа [анонимных] как последняя высокая инстанция. Хотя я понимал, что, с другой стороны, группа – это собрание таких же бессильных людей, как и я (ПМА 3: Петр).

Как и все «шаговики», получающие в установках на выздоровление духовное основание для признания своего бессилия перед высшей силой, он много времени уделяет серьезной рациональной проработке своих отношений с Богом. Однако детская боязнь наказания и возмездия все еще остается в его жизни – даже в своем интервью он прячется за формулировки установок программы, которые он защищает перед всем миром: «Страх по отношению к Богу стало меньше, и я стал Ему больше доверять, но у меня есть еще и небольшой страх того, что я чего-то недополучу в жизни» (ПМА 3: Петр).

Конфессионально оставаясь православным, при выздоровлении Петр прошел свой личный многолетний путь осторожного и трезвого обращения к вере. В разговоре с ним складывается впечатление, что он постоянно убеждает себя в том, что

выздоровливает качественно и строго по программе. Рациональное объяснение и строгий фокус контроля сопровождают его каждую минуту жизни:

И сейчас я четко осознаю, что Бог вообще никогда не был наказанием. Он меня всегда любил. И самое удивительное, что, если бы жизнь была для меня наказанием, то я бы остался <...> бомжом и корил бы себя за все подряд. Но удивительная вещь, я чудесным образом попал в группу «анонимных», чудесным образом получал от нее несколько раз программу выздоровления и оставался трезвым, у меня появилась квартира – Бог решил эти вопросы (ПМА 3: Петр).

Будучи совершенно разоренным и опустошенным в результате своего личного и социального падения, Петр искал силы для обретения своей религиозности; ему помогла социализация в анонимном сообществе, а затем и вера в личного Бога. Найдя опору, он постепенно укреплялся в жизни, обретая радость, уверенность в своем пути, испытывая доброту и доверие к людям. Открывшаяся перспектива позволяет ему инвестировать свой ресурс в социальные отношения.

Новый общественный статус в сообществе, связанный с возросшим религиозным капиталом и положением опытного наставника среди «анонимных», с компенсацией прошлого ущерба и деятельностью в качестве помощника другим людям, приносит ему счастье и дает силы для дальнейшей жизни:

Важная тема – это мое возмещение ущерба людям, в той степени, в которой могу. И у меня пропало чувство вины за какие-то мои проступки. У меня сейчас стоит другая часть возмещения ущерба, потому что тех людей, которым я бы смог лично сказать об ущербе, их нет в городе, и я делаю это косвенно, другим неимущим людям или сиротам. Так я выравниваю свое отношение к людям (ПМА 3: Петр).

Многолетняя психологическая проработка своих бывших уязвимостей делает его теперешнюю жизнь постоянным предупредительным действием против той беды, что настигла его в далеком прошлом: «От любого [я] получаю помощь, с кем начинаю разговаривать. Я делюсь тем, что меня привело к алкоголизму, вот в чем вся суть. Моя задача, когда я пришел в программу... у меня было тяжелое прошлое, которое меня тянуло. Были ошибки, на которые надо посмотреть нынешними глазами» (ПМА 3: Петр).

Случай 7. Михаил, 43 года; стаж употребления наркотических средств 25 лет; прошел амбулаторную программу «12 шагов»; ведет трезвый образ жизни на протяжении пяти лет; считает себя православным церковным человеком; не женат, состоит «в отношениях», детей нет.

Михаил воспитывался в семье матерью и бабушкой, которые сформировали его религиозные представления, смешанные со страхом и виной, что отталкивало его от церкви. В том числе и детские травмы привели его к многолетнему употреблению психоактивных веществ и в дальнейшем – на социальное дно. Находясь в больнице, когда все отвернулись от него, Михаил понял, что силы его закончились, ему необходима помощь, чтобы найти основания для новой дальнейшей жизни. Его скрытая религиозность стала единственной опорой на этом пути. Он начал молиться, ходить в церковь, перестал делать грубые греховные поступки, многое пересмотрел в жиз-

ни. «Я считаю, что только с верой можно выздороветь, по-другому невозможно для меня. Ну, все-таки это заболевание [наркомания] в первую очередь характеризуется как одержимость. И от этого может избавить только Бог» (ПМА 3: Михаил).

Это второй случай (из рассмотренных) с похожей религиозностью – довольно осторожной и рациональной: видимо, сказывается многолетний социальный контроль анонимного сообщества. Конфессионально Михаил остался православным, но основным препятствием к церковности оказалось превратное понимание греха и болезни. Изменения социального статуса – от сильного одиночества до объединения с опорой на старшего товарища и служения другим – понимаются им как важный практический опыт лечения.

* * *

Теперь необходимо просуммировать приведенные выше размышления. Опрошенные мной информанты подтверждают предположение, что проявление религиозности в самых разных формах – от рациональной веры до визионерства, от строгой церковности до внеконфессионального христианства – отчетливо связано у них, как у зависимых людей, с необычным переживанием внутреннего беспокойства, острого поиска смысла жизни, который возможно объяснить и разрешить только религиозным способом. Обретение религиозной определенности приводит в конце концов к возникающему глубокому ощущению покоя, цельности и полноты существования, появлению новой мотивации к лечению. Проанализированные материалы позволяют подтвердить наблюдения И.С. Булановой о ненормативности религиозной конверсии у наркозависимых в силу резкого проявления их возросшей веры. При этом чаще всего происходит переосмысление тех религиозных представлений, которые были у опрошенных до возникновения зависимости, и в первую очередь представлений о духовных предметах: о сущности греха, наказания и любви Бога к людям.

После пребывания в реабилитационном центре религиозность опрошенных подвергалась основательной критической рефлексии, меняясь, как правило, в сторону меньшей интенсивности и большей рациональности. Тем не менее наши наблюдения за жизненными траекториями информантов согласуются с наблюдениями китайских психологов Хо-И Нг и Д.Т.Л. Шека: у людей, прошедших реабилитацию, формируются идеи о смысле жизни и цели существования, сохраняется на долгие годы стремление к жизни как физической, так и духовной, возникает и воплощается желание создания семьи.

В наблюдении за изменениями религиозности и социальности мною использовалась концепция человеческого капитала Р. Старка и Р. Финке, в терминах которой могут описываться трансформации моих информантов. Процесс адаптации к жизни у выздоравливающих наркозависимых в рассмотренных выше случаях протекает по-разному. И роль резко возросшей религиозности, часто сопровождающейся внутренним духовным обращением, помогает больному дальше накапливать силы, чтобы осваивать новую социальную реальность, которая требует от него ответственного поведения и значимых внешних поступков. Возросший религиозный ресурс подготавливает дальнейший рост социального капитала, выстраивание новых общественных ролей и задач, для реализации которых нужны значительные силы, а конвертация религиозности в социальность вполне объяснима практической ценно-

стью выживания индивида и его семьи. Религиозная и социальная стороны капитала используются его носителем исходя из личных предпочтений и привязанностей, одновременно сохраняется человеческая уникальность и типичность действующего лица общественных отношений.

Таким образом, религиозное обращение как частный случай религиозности, а также связанные с ним новая идентичность больного и рост его социального капитала являются маркерами важных изменений в выздоровлении, позволяющими оценить специалистам эффективность реабилитационных и лечебных усилий.

Источники и материалы

- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Санкт-Петербург. Февраль 2019 г. (Информанты: Ренат, 1980 г.р.).
- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Москва. Февраль–март 2019 г. (Информанты: Виталий, 1978 г.р.; Валерий 1971 г.р.).
- ПМА 3 – Полевые материалы автора. Брянск. Февраль–март 2019 г. (Информанты: Андрей, 1977 г.р.; Петр, 1976 г.р.; Денис, 1979 г.р.; Михаил, 1976 г.р.).

Научная литература

- Богдановская И.М. Смысловая организация современного религиозного опыта личности. Автореф. дис. ... канд. псих. наук. Санкт Петербург, 2002.
- Буланова И.С. Изменение самосознания под влиянием растущей религиозности. Дис. ... канд. псих. наук. Ярославль, 2015.
- Ипатова Л.П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России. Автореф. дис. ... канд. соц. наук. Москва, 2006а.
- Ипатова Л.П. Воцерковление: два биографических примера // Человек, общество, управление. 2006б. № 3. С. 62–77.
- Gillespie V.B. The Dynamics of Religious Conversion, Identity and Transformation. Birmingham: Religious Education Press, 1991.
- Ho-Yee Ng, Shek D.T.L. Religion and Therapy: Religious Conversion and the Mental Health of Chronic Heroin-Addicted Persons // Journal of Religion and Health. 2001. Vol. 40. No. 4. P. 399–410.
- Lofland J., Stark R. Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective // American Sociological Review. 1965. Vol. 30 (6). P. 862–875.
- Stark R., Finke R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. N.Y.: Peter Lang, 1987.

References

- Bogdanovskaia, I.M. 2002. Smyslovaia organizatsiia sovremennogo religioznogo opyta lichnosti [Semantic Organization Contemporary Religious Personality Experience]. PhD diss. abstract, St. Petersburg.
- Bulanova, I.S. 2015. Izmenenie samosoznaniia pod vlianiem rastushchei religioznosti [Identity Change Influenced by Increasing Religiosity]. PhD diss., Yaroslavl'.
- Gillespie, V.B. 1991. *The Dynamics of Religious Conversion, Identity and Transformation*. Birmingham: Religious Education Press.
- Ho-Yee Ng, and D.T.L. Shek. 2001. Religion and Therapy: Religious Conversion and the Mental Health of Chronic Heroin-Addicted Persons. *Journal of Religion and Health* 40 (4): 399–410.
- Ipatova, L.P. 2006. Tipy religioznogo obrashcheniia v pravoslavie zhenshchin v sovremennoi Ros-sii [Types of Religious Conversion in the Orthodoxy of Women in Modern Russia]. PhD diss., Moscow.

- Ipatova, L.P. 2006. Votserkovlenie: dva biograficheskikh primera [Community Entry: Two Biographical Examples]. *Chelovek, soobshchestvo, upravlenie* 3: 62–77.
- Lofland, J., and R. Stark. 1965. Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review* 30 (6): 862–875.
- Stark, R., and R. Finke. 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R., and W.S. Bainbridge. 1987. *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.

Kuzmin, Kirill G.

Life Trajectories of Drug Addicts: Illness, Religiosity and Changing Sociality

The article, based on the author's field materials conducted among drug-addicted patients of rehabilitation centers, examines their biographical "medical histories", an important aspect of which is the experience of accepting a new reality, their own chronic disease. In a simple way, drug addiction can be seen as one of the variants of one's disturbed adaptation to their familiar or a wider social environment, leading to incorrect life strategies. And if drug addiction is considered as a complex disease within the framework of the biopsychosocial model, then the treatment can consist of different practices including psychological, religious and adaptation-socialization components. The religiosity of the participants is studied based on a conceptual framework, formed by studies conducted in the USA of the phenomenon of religious conversion in the midst of new religious movements. The article analyzes the role of religiosity in the emergence and maintenance of a patient's interest in treatment and in the development of a new social reality. The author also examines the attitude of drug addicts to modern therapeutic practices that use the religious factor directly, and studies their life trajectories.

Key words: *drug addiction, religiosity, religious conversion, adaptation, religious capital, social capital, social status, support group*

КРЕМАТОРИУМ-ХРАМ, ИЛИ КРЕМАЦИЯ В СОВЕТСКОМ ПОХОРОННОМ ОБРЯДЕ 1920-х ГОДОВ*

В статье рассматривается история введения кремации в СССР в контексте процессов секуляризации похоронной культуры. В западноевропейском контексте, как и в дореволюционном российском, легализация и распространение кремации существенно ограничивались огромным влиянием Церкви, которая традиционно выступала против этого нового вида погребения. В СССР после декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» сложилась уникальная ситуация, в которой все решения относительно утилизации мертвых тел принимались напрямую гражданскими властями, исходившими в первую очередь из соображений санитарии и гигиены больших городов. Однако и в этом случае, как оказалось, при выборе проекта и места строительства первого в СССР крематория (г. Петроград) фокусировались в основном на «[со]здании в массах необходимого духовного настроения», а сама постройка именовалась «Крематориум-Храм». Таким образом, несмотря на радикальную смену, по выражению английского исследователя Т. Уолтера, «режима распоряжения мертвыми телами» и переход монополии на погребение от Церкви к нарочито секулярному государству, идеологи кремации в СССР продолжали стремиться к созданию квазирелигиозного оформления новой погребальной практики. Однако ко второй половине 1920-х годов, когда строится Донской крематорий в Москве, отношение к кремации как к технологии оказывается значительно важнее.

Ключевые слова: кремация, СССР, атеизм, *body disposal practices*, похороны, гигиена, секуляризация

Промышленные революции, рост городов, размывание старых социальных иерархий привели к существенным изменениям в европейских обществах XIX в. Мощнейшие процессы трансформации культуры затрагивали самые разные аспекты – от архитектуры и планирования городов до семейных норм и морали. Однако, как бы быстро не менялось общество, старые институты продолжали накладывать серьезные ограничения на развитие давно назревших новых практик и форм. Одной из таких практик, появившихся на волне индустриального переворота, стала кремация, широко пропагандировавшаяся в Европе и Америке начиная со второй половины XIX в. как новый, прогрессивный, высокотехнологичный вид погребения, который

Соколова Анна Дмитриевна – к.и.н., н.с. Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: annadsokolova@gmail.com. Sokolova, Anna D. – Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Leninsky pr. 32A). E-mail: annadsokolova@gmail.com

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

к тому же существенно выигрывает у традиционного трупоположения в санитарном и гигиеническом аспектах. Однако сторонники новой похоронной практики вскоре столкнулись с серьезным противостоянием Церкви, преодоление которого заняло у них несколько десятилетий.

Хотя кремационное движение в России появляется уже в конце XIX в., вплоть до 1917 г. оно остается достаточно маргинальным, в первую очередь из-за серьезного сопротивления со стороны Синода. Февральская, а затем Октябрьская революции 1917 г. создают новые возможности для развития общества, институциональных и вернакулярных практик, для реализации тех проектов, которые ранее вызывали сопротивление старых социальных институтов. Внезапно в зоне полной свободы оказалась и новая погребальная практика, получившая возможности для стремительного развития.

Однако в какой степени полная свобода и обновление, декларируемые революцией, действительно способны создать что-то принципиально новое, преодолеть преграды, которые, как казалось, ставила Церковь на пути новых похоронных практик, выйти за пределы архетипических рамок, которые сформировала культура в предыдущие столетия? В этой статье я покажу, что, несмотря на то что декрет Совета народных комиссаров РСФСР от 20 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» полностью избавлял сторонников кремации от необходимости вписывать свою деятельность в рамки учения Церкви, они продолжали воспроизводить компромиссный в ее отношении дискурс или создавать квазирелигиозные конструкты вокруг новой похоронной практики вплоть до середины 1930-х годов.

Многообразие и историческая эволюция форм погребения неоднократно становились предметом анализа исследователей (*Bremborg 2006; Laderman 2003; Sloane 1991; Goody, Poppi 1994; Suzuki 2000; Trompette 2011, 2013*). По мнению Т. Уолтера – признанного классика *death studies*, такого рода многообразие определяется во многом базовыми принципами системы менеджмента погребения в разных странах. Иными словами, Уолтер утверждает, что архитектура управления погребением (или те, кто контролирует и утилизирует мертвые тела) является отличительной чертой, определяющей конкретную форму, которую принимает похоронная культура в той или иной стране (*Walter 2005, 2012*). В этой статье, следуя за идеей Т. Уолтера, я прослежу, как изменялась похоронная культура в раннем СССР в тот момент, когда монополия на погребение переходила от Церкви к новому светскому государству. Я покажу на примере введения практики кремации, как за десять лет между 1917 и 1927 годами происходит переход от квазирелигиозных форм к новым, связанным с идеей нового мира и нового человека.

Кремационное движение Нового времени и Церковь

Появление мощнейшего кремационного движения в XIX в. стало важной вехой в истории западноевропейской похоронной культуры. Однако легализация и развитие новой практики в большинстве стран находились в зависимости от позиции Церкви. Даже если ее иерархи и не высказывались напрямую ни о преимуществах какого-то вида погребения, ни о запрете кремации, трупоположение устойчиво воспринималось как основная погребальная практика в подавляющем большинстве христианских стран, а кремация, в свою очередь, как еретическая и даже богоборческая. Из-за серьезного сопротивления Церкви и общества распространение новой практики в

Европе заняло десятилетия. Так, в Англии борьба за легализацию кремации длилась около 20 лет (*Jupp* 2006: 46–70), в некоторых землях Германии она не была официально признана вплоть до 1920-х годов (*Блэк* 2015: 61). Наибольшее противодействие распространению кремации оказала Римско-католическая церковь, наложившая запрет на кремацию в 1886 г. и сохранявшая его вплоть до II Ватиканского собора 1968 г. (*Jupp* 2006: 16).

Хотя ко второй половине XIX в. значительная часть европейского общества находилась под сильнейшим влиянием идей свободомыслия и эмансипации, ни о какой деклерикализации как государственной программе речь не шла. Вне зависимости от личных убеждений европейских активистов кремации они были вынуждены искать компромисс с Церковью и «договариваться» с ее иерархами. Отсюда появилось стремление разделить религиозную (проведение обряда) и санитарную (утилизация тела) потребности. Сведение кремации к чисто технической процедуре делало ее религиозную интерпретацию бесперспективной или как минимум менее конфликтной. Именно такая стратегия была выбрана первыми пропагандистами кремации в Англии (*Jupp* 2006: 7, 48–52, 57–58).

Этот подход не стоит рассматривать как некую уловку идеологов кремации, для того чтобы обойти негативное отношение христианских церквей. В частности, американский религиовед С. Протхеро отмечает:

Война между труположением и кремаций в Америке в свой ранний период велась, как правило, не между верующими христианами и скептиками-нехристианами. Напротив, это было в основном внутренним делом верующих христиан. Более того, нехристиане в рядах сторонников кремации очень редко были настроены секулярно. Они больше стремились к тому, чтобы ввести американские представления о смерти в новые духовные идиомы (*Prothero* 2001: 12).

П. Джапп, говоря о введении кремации в Англии, также подчеркивает отсутствие атеистического пафоса у сторонников этой похоронной практики (*Jupp* 2006: 55–57). Кремационное движение в Европе и Америке, таким образом, вынуждено было не противопоставлять себя учению Церкви, а вписываться в него и находить поддержку в недрах этого мощнейшего социального института.

Легализация кремации в СССР

История легализации и введения кремации в СССР существенно отличалась. До революции кремационное движение в России, также как и во всем мире, встречало существенное противодействие со стороны Церкви: Синод неоднократно блокировал попытки Министерства внутренних дел принять новый похоронный устав, предполагавший легализацию кремации (*Белякова* 2004: 537). Однако первые же законодательные инициативы молодой советской власти значительно меняют ситуацию: декреты СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (20 января 1918 г.) и «О кладбищах и похоронах» (7 декабря 1918 г.) создают принципиально иные условия для отечественных сторонников кремации. Отделение от государства, в том числе и от похоронного дела, полностью снимало с повестки дня вопрос об отношении Церкви и ее представителей к тем или иным погребальным практикам и институтам. Более того, создавая легальную основу для кремации, декрет о похоронах давал право приверженцам новой практики апеллировать напрямую к го-

сударству в части формирования похоронной политики. Гражданские инженеры, коммунальщики, общественники, возбуждая вопрос о строительстве крематория в том или ином городе, вступали в прямой контакт с совнарками, наркоматами здравоохранения, внутренних дел и коммунального хозяйства, ссылаясь при этом на гигиенические, экономические, эстетические преимущества новой погребальной практики и полностью оставляя в стороне вопросы веры. Следуя букве декретов, не запрещавших исполнение религиозных обрядов жизненного цикла, а оставлявших это на откуп родственникам, активисты пропагандировали новую практику как необходимую, но совершенно добровольную, снимая тем самым проблему неприятия кремации носителями традиционных взглядов.

Отделение Церкви от государства и лишение монополии на погребение не просто позволяет похоронным реформаторам принимать решения в обход ее мнения. Государственная политика форсированной секуляризации принципиально по-новому разворачивает ключевой вопрос погребальной культуры: кто владеет мертвыми телами? С точки зрения Т. Уолтера, ответ на этот вопрос и создает ту конфигурацию похоронных практик, которую мы можем найти в той или иной культуре (Walter 2005, 2012). Традиционно в христианском мире, в том числе и в Российской империи, именно Церковь была тем институтом, который многие столетия обладал полной монополией на мертвые тела. Именно у церкви были власть и авторитет, позволявшие ей диктовать, где и как должен быть похоронен умерший. Советское государство, придерживаясь идей секуляризации и примата светскости, было нацелено на разрушение влияния Церкви: Церковь не должна иметь доходов, не должна владеть землей, недвижимостью и обрядами жизненного цикла, а следовательно, и самими гражданами – живыми или мертвыми. И это значит, что санкция на распоряжение мертвыми телами (также как и живыми людьми, недвижимостью и пр.) переходит от старого принципала (Церкви) к новому, не вполне еще сформировавшемуся и функционирующему (советскому государству). Именно на осуществление этого перехода направлены первые советские декреты, отчуждающие разнообразные права и функции Церкви в пользу государства. Такого рода резкая, директивная, не продуманная в деталях и технике исполнения (хотя, несомненно, и ожидаемая многими членами общества) передача важнейших функций, поддерживающих стабильность в обществе и влияющих на его воспроизводство, не имела прецедентов в мировой истории. Великая французская революция, с которой часто сравнивают ранние советские преобразования, все же не была экспериментом такого же масштаба и такой же продолжительности (Prothero 2001: 9; Trompette 2013: 373–374).

Новый «режим распоряжения телами» дает возможность советским приверженцам кремации увидеть свою миссию в ином свете. В Москве и других городах, поглощенных эпидемиями и похоронным кризисом, доминирующий санитарно-гигиенический дискурс рассматривает кремацию только как практику утилизации мертвого тела (*body disposal practice*); в результате происходит полное рассоединение индивидуальности человека и его тела. Неопознанные, разлагающиеся тела – это просто тела, останки, мусор, который необходимо утилизировать как можно скорее (Merridale 2002: 132). Поэтому для инженеров и чиновников не имеет значения, каким будет крематорий: временной деревянной постройкой или перестроенным промышленным зданием. Основным вопросом при таком подходе становится логистика доставки тел из мест их наибольшего скопления, отправной же точкой ока-

зывается скорее похоронный кризис, а не идея реализации кремационного проекта как такового. Полное рассоединение индивидуальности и тела приводит к тому, что человек с его мыслями и чувствами, переживаниями и скорбью полностью исчезает из построений сторонников кремации: мертвое тело может беспокоить живых лишь как источник заразы, но не как объект острого чувствования. Об этом они как будто случайно вспоминают, когда врачи Солдатенковской больницы отказываются размещать кремационную станцию прямо в лечебном учреждении, объясняя это тем, что пациенты должны быть нацелены на выздоровление, чему никак не может способствовать ежедневно наблюдаемый ими дым от утилизации тел своих менее удачливых соседей по палате (ГАМО. Оп. 1. Д. 51. Л. 3). Только после выступления врачей приверженцы санитарного подхода как будто заново открывают для себя человеческую индивидуальность, а также переживания живых, связанные с мертвым телом, и начинают размышлять о том, что нужно как-то учитывать и психологические аспекты кремации. Неудивительно при этом, что в фокусе внимания сторонников санитарного подхода – безродные, неопознанные, административные покойники, а не добровольно выбравшие кремацию как способ погребения еще при жизни.

Строительство «Крематориума-Храма»

Однако полное рассоединение индивидуальности человека и его тела, произошедшее на пересечении создания нового режима распоряжения мертвыми телами и ситуации массовой гибели от эпидемий, не исчерпывало полностью повестку введения кремации в советской России. Одновременно с инициативами строительства трупосжигательных станций в Москве, попытки создания крематория делаются и в Петрограде. Старая столица находилась в гораздо лучшем санитарном положении, чем новая, а муниципальные структуры города на Неве работали гораздо четче. Возможно, именно это стало причиной того, что первый кремационный проект в Петрограде оказался не только более успешным, но и гораздо более идеологически взвешенным. 26 января 1919 г., т.е. менее чем через два месяца после принятия декрета «О кладбищах и похоронах», Совет комиссаров союза коммун Северной области принимает декрет «Об образовании Постоянной комиссии по постройке Первого государственного крематория и морга в Петрограде» (далее – комиссия) (ЦГА СПб 1. Л. 3, 16об, 17). Понимание целей и путей реализации этого декрета петроградскими инженерами и коммунальщиками серьезно отличается от подхода их московских коллег.

Уже сам факт, что инициатива постройки крематория в Петрограде сразу оформлена в виде декрета и что это происходит на несколько месяцев раньше, чем в Москве, говорит о многом. Более того, комиссия сразу ставит вопрос о практической реализации кремации в принципиально иную рамку, объявляя конкурс на архитектурный проект здания крематория (ЦГА СПб 1. Л. 3). Это, в свою очередь, позиционирует крематорий как значимый градостроительный объект большой архитектуры и важный идеологический проект молодого государства. И даже то, что крематорий предполагается разместить на окраине города, является не признаком его малого или чисто утилитарного значения, а следствием особенностей архитектурного и градостроительного понимания стоящей перед комиссией задачи:

Ввиду отсутствия в центре города больших и свободных площадей, [комиссия] постановила произвести выбор места на окраинах города. Последнее

решение помимо чисто санитарного своего значения создаст для строителей большой простор в смысле выбора стиля, ибо последний не будет связан стилем близ стоящих зданий, что было бы неминуемо в случае возведения Крематориума в центре города (ЦГА СПб 1. Л. 3., 3об).

Таким образом, оказывается, что архитектурная целостность проекта невозможна в исторических районах города, наполненных многими смыслами. Более того, в старом мире центральной застройки этот объект стилистически просто не мог существовать.

Конечно, отношение к крематорию, как к важному монументальному объекту, не исключает полностью гигиенического дискурса. Инженеры и санитарные врачи неоднократно обращают внимание комиссии на острую эпидемическую ситуацию и важность новой похоронной практики для ее разрешения, утверждая, что «этот вопрос принял характер вовсе не той спешности, какую... требуют от него условия данного момента» (ЦГА СПб 1. Л. 16).

Казалось бы надвигающаяся гроза должна сдвинуть вопрос о кремации в сторону скорейшего устройства районных трупосжигательных станций, как к мере экстренного характера, в виду грозной опасности. <...>

Если к общей картине полного развала санитарной части населенных центров прибавить наличие непохороненных покойников, то явления принимают кошмарный характер.

Если все старания санитарных властей привести города в порядок и сейчас разбиваются о разные препятствия вроде отсутствия транспорта, рабочих и пр., то что же нас ожидает летом, когда эпидемии начнут косить сотнями и тысячами в сутки (ЦГА СПб 1. Л. 16об).

Известные гражданские инженеры, уже зарекомендовавшие себя специалисты по строительству мусоросжигательных станций, Н.Н. Козлов и Н.Н. Епишкин представляют в комиссию свои проекты кремационных печей, временных трупосжигательных станций и приспособления отдельных производственных строений (сгоревшая тюрьма – литовский замок, одно из зданий Патронного завода на Выборгской стороне) для нужд крематория (ЦГА СПб 1. Л. 16–17, 21), рассматривая все это как средства, «которые могли бы принести большую экономическую и санитарную пользу до постройки предполагаемого грандиозного Крематориума» (ЦГА СПб 1. Л. 21). Однако ни соображения инженеров, ни даже ходатайство заведующего городским Медико-санитарным отделом о необходимости строительства временного крематория (ЦГА СПб 1. Л. 21) не меняют позиции комиссии.

Комиссия не разделила приведенной точки зрения, полагая, что трупосжигательная станция едва ли в состоянии привлечь к себе симпатии населения между тем означенный вопрос нельзя игнорировать при постройке первого в городе Крематориума. Последний своим внешним видом той идеи которая найдет в себе воплощение в постройке, должен всячески содействовать [со] зданию в массах необходимого духовного настроения, которое только и способно сделать идею трупосжигания приемлемой для населения.

В виду сего Комиссия полагала предпочтительным постройку Крематориума-Храма (ЦГА СПб 1. Л. 2об).

Традиционно на протяжении многих столетий едва ли не единственным местом, где могло создаваться «в массах необходимое духовное настроение», была церковь (православный храм). И именно церковь была тем местом, где заканчивался земной путь каждого православного подданного империи. Таким образом, лишая церковь монополии на погребение и владение телами, идеологи кремации стремятся создать новую форму погребения, которая тем не менее будет отвечать старым, привычным духовным потребностям.

Идея строительства «Крематориума-Храма» взамен православного храма, несмотря на свою внешнюю провокативность, только подчеркивает преемственность новой практики и старой погребальной культуры и невозможность (невзирая на огромное желание) разрыва внутренней связи между ними. Даже опираясь на политику форсированной секуляризации, советские сторонники кремации пытаются воспроизводить старые христианские формы, обращаясь к европейский универсалии – использованию пространства храма для похоронно-поминальной обрядности. Как показывает практика, эта универсалия столь сильна, столь прочно закреплена в культуре, что ее невозможно отменить никаким волевым усилием (политическим или идеологическим), она будет воссоздавать сама себя даже в среде атеистически настроенных большевиков.

Однако дискуссия о строительстве крематория не исчерпывалась обсуждением его архитектурных форм, вопрос о месте расположения объекта был не менее важен. В комиссии представитель комздрава доктор С. Каменцер отстаивал точку зрения о необходимости размещения крематория на одном из кладбищ на окраине города, как это принято на западе, указывая на следующие преимущества:

- а) Родственное чувство близких к покойнику людей не будет задето при сознании, что покойники тем или иным способом будут преданы земле при обстановке, связанной с представлением о кладбище.
- б) Помимо всего желательного место закрытое, т.е. богатое растительностью (деревьями) дабы подвоз большого количества покойников не был так заметен непричетному (непричастному. – А.С.) к покойникам населению.
- в) Нахождение крематориума на кладбище не вызвало бы необходимости отчуждения каких либо других участков города, занятых нужными постройками или предназначенных для других общественных целей (ЦГА СПб 1. Л. 3).

Доктор С. Каменцер, внося это предложение, несомненно, озабочен фактом разрыва и противопоставления «Крематориума-Храма» (как нового инструмента обращения с мертвыми телами) и кладбища (как старого и более привычного инструмента погребения, находящегося в той или иной степени в сфере церковного влияния). По сути, его предложение – это попытка оспорить новое право на владение мертвыми телами и найти тот язык и те аргументы, которые позволят сделать этот разрыв менее болезненным. Сознание того, что покойники будут «преданы земле при обстановке, связанной с представлением о кладбище» – не важно каким именно способом будет при этом утилизировано тело, – должно успокоить родственные чувства близких, поскольку захоронение на кладбищенской территории, пусть даже и кремационного праха, как будто возвращает статус кво, утвержденный предыдущими столетиями: мертвые тела находятся в освященной, огороженной кладбищенской земле. Сделать

новую практику более неприметной, спрятать крематорий в зелени деревьев, не отчуждать под него новые городские пространства – все это находится в противоречии с программой строительства «Крематориума-Храма», который своим видом должен декларировать не просто новый порядок погребения, а новую символическую монополию на мертвые тела: теперь они принадлежат государству и это должно быть ясно с первого взгляда.

Неудивительно поэтому, что комиссия не принимает доводы доктора С. Каменцера и выбирает в качестве приоритетной площадки для строительства «Крематориума-Храма» площадь на берегу Невы, занятую амбарами, принадлежавшими первоначально Александро-Невской лавре, а позднее Петроградскому компроду. На тот момент амбары были переоборудованы в единственные в городе склады, куда товары доставлялись исключительно водным путем, и играли чрезвычайно важную роль в снабжении Петрограда продовольствием. В связи с этим комиссии было отказано в выделении данной территории.

В качестве альтернативной площадки рассматривался другой участок, также примыкающий вплотную к Александро-Невской лавре, – парк, расположенный на Обводном канале рядом с монастырским кладбищем. Выбор был обусловлен следующими факторами: во-первых, территория давала «возможность проявлению свободного творчества, не связанного стилем окружающих сооружений», во-вторых, она в наибольшей степени отвечала задачам улучшения санитарной ситуации, поскольку располагалась вблизи кладбища на окраине города, в местности с наибольшей смертностью. Таким образом, этот участок удовлетворял как соображениям доктора С. Каменцера, так и основополагающим идеям комиссии (ЦГА СПб 1. Л. 3, 3об).

М. Шкаровский в своей работе «Строительство Петроградского (Ленинградского) крематория как средства борьбы с религией» предполагает, что выбор места для строительства первого петроградского крематория диктовался в первую очередь желанием нового правительства непременно расположить его в стенах Александро-Невской лавры, чтобы таким образом подчеркнуть антирелигиозное значение нового объекта (Шкаровский 2006). Однако, как видно из протоколов собраний комиссии, оба рассматриваемых участка располагались за пределами монастыря, монастырского кладбища и основных церковных построек и, хотя и находились до революции в управлении лавры, на момент строительства были национализированы и заняты городскими складами. На мой взгляд, периферийное положение территории, дававшее полную свободу в архитектурных экспериментах и позволявшее без затруднений подвозить стройматериалы, играло если и не большую, то точно не меньшую роль в выборе строительной площадки, чем антирелигиозные соображения.

Несомненно, понимание задачи строительства крематория как возведения грандиозного архитектурного объекта возникает как часть идеи о фундаментальном значении монументальной пропаганды в первые послереволюционные годы и как следствие бурного ритуального творчества тех лет и стремления выразить новые революционные идеалы через памятники, уличные акции, оформление городского пространства и т.д. Сама архитектурная форма, выбранная для «Крематориума-Храма», должна была нести не меньший идейный посыл, чем практика кремации. Для комиссии важна не только реализация проекта как такового, но и его художественная составляющая, которая должна будет расположить людей к новой погребальной практике. Таким образом, с самого начала кремационный проект выходит далеко за

рамки санитарного, в его основе концепт достойного, красивого погребения, которое должно быть «в полной мере удовлетворяющим чувства эстетики и уважения к умершему» (Кремация 1937).

Практика кремации

Какой бы важной не была идея строительства «Крематориума-Храма» в Петрограде, она так и осталась неосуществленной. Величественное здание, которое могло бы «[со]здавать в массах необходимое духовное настроение», так и не было спроектировано и построено. Несмотря на всю настойчивость комиссии в получении места рядом с Александро-Невской лаврой, территория не была выделена. Начинаясь гражданская война требовала больших ресурсов. Перебои с материалами и рабочей силой заставили Петросовет и комиссию отложить строительство «Крематориума-Храма». По-видимому, немаловажную роль в этом сыграло и отрицательное отношение горожан, в т.ч. верующих, к проекту (Шкаровский 2006). Между тем санитарно-эпидемическая обстановка ухудшалась. Под влиянием обстоятельств комиссия возвращается к предложению инженера Н.Н. Козлова об открытии временных трупосжигательных станций.

Постоянная Комиссия считает долгом отметить, что постройка помянутых станций, кроме того, дала бы возможность проверить на практике работу и пригодность разных конструкций печей, а равно выяснить наиболее полезные условия их постройки и эксплуатации, каковой опыт окажет неоценимую пользу постройке 1-го государственного Крематориума в столице (ЦГА СПб 1. Л. 28).

В результате первый петроградский крематорий был открыт в помещении бывших бань на ул. Камской Васильевского Острова. Символично, что со сменой места строительства меняется и название объекта: вместо возвышенного «крематориума» появляется более привычный «крематорий». Но даже в этом крайне компромиссном помещении глава комиссии Б. Каплун пытается по мере возможности реализовать идею «Крематориума-Храма». Помещение должно было иметь своды (как в храме), а не обычный потолок. Для этой цели при перестройке здания

[в] зале Прощания установлены деревянные столбы, облицованные мрамором и шифером <...> Зал второго этажа перекрыт фальшивым коробовым с распалубками, сводом из вагонки. Для устройства этого зала были удалены чугунные колонны, несущие перекрытие по железным балкам и заменены деревянной подкосной конструкцией, замаскированной означенным сводом (ЦГА СПб 2. Д. 7. Л. 201).

В вестибюле был установлен мраморный камин, «подготовлены две мраморные стильные скамьи», стены облицованы мрамором или подготовлены под роспись маслом, установлен мраморный катафалк на мраморном возвышении (ЦГА СПб 2. Д. 7. Л. 158об). Однако свидетельства о реальной практике кремации говорят о том, насколько далек оказался первый в советской России крематорий от образа храма. Наиболее яркое свидетельство можно найти в дневнике К.И. Чуковского в записи от 3 января 1921 г., фрагменты которой я привожу ниже:

...здание недоделанное, но претензии видны колоссальные. Нужно оголтелое здание преобразовать в изящное и грациозное. Баня кое-где облицована мрамором, но тем убийственнее торчат кирпичи. Для того чтобы сделать потолки сводчатыми, устроены арки – из... из... дерева, которое затянуто лучиной. Стоит перегореть проводам – и весь крематорий в пламени.

Каплун <...> с аппетитом стал водить нас по этим исковерканным залам, имеющим довольно сифилитический вид. И все кругом вообще сифилитическое: мрачные, каторжные лица с выражением застарелой зубной боли мрачно цепенеют у стен. К досаде пикникующего комиссара, печь оказалась не в порядке: соскочила какая-то гайка. Послали за спецом Виноградовым, но он оказался в кинематографе. В печи отверстие, затянутое слюдой, – там видно беловатое пламя – вернее, пары напускаемого в печь газа. <...>

Долго и канительно возились сифилитики с газом. Наконец молодой строитель печи крикнул: – Накладывай! – похоронщики в белых балахонах схватились за огромные железные щипцы, висящие с потолка на цепи, и, неуклюже ворочая ими и чуть не съездив по физиономиям всех присутствующих, положили на них вихляющийся гроб и сунули в печь, разобрав предварительно кирпичи у заслонки.

Смеющийся Грачев очутился в огне. Сквозь отверстие было видно, как горит его гроб – медленно (печь совсем холодная), как весело и гостеприимно встретило его пламя. Пустили газу – и дело пошло еще веселее. <...>

Мы по очереди заглядывали в щелочку и с аппетитом говорили друг другу: «расколослся череп», «загорелись легкие», вежливо уступая дамам первое место. Гуляя по окрестным комнатам, я со Спесивцевой незадолго до того нашел в углу... свалку человеческих костей. «Летом мы устроим удобрение!» – потирал инженер руки (Чуковский 1991: 153).

Своего рода открытие крематория на Камской улице состоялось 14 декабря 1920 г., когда в торжественной обстановке был сожжен труп красноармейца Малышева. Опытное сжигание, на котором присутствовали помимо Б. Каплуна Н. Гумилев и Ю. Анненский, было признано успешным. Технические испытания печей проводились вплоть до 21 февраля 1921 г., когда по некоторым данным печи вышли из строя. За это время было сожжено 379 умерших (332 мужчины, 22 женщины, 25 детей и подростков). Подавляющее большинство тел было кремировано в административном порядке и только 16 – по желанию родных или согласно завещанию. Такое соотношение могло обуславливаться несколькими факторами. Крематорий к этому времени находился в недостроенном состоянии, поэтому и все сжигания стоит признать пробными, техническими. Этим отчасти объясняется и та странная атмосфера, которую описывает в своем дневнике К.И. Чуковский. По-видимому, эти 16 сожженных согласно завещанию сами были сторонниками кремационного движения. Кроме того, кремация стоила в несколько раз дороже трупоположения, что в ситуации жесточайшего кризиса этих лет, несомненно, играло существенную роль.

Хотя технически первый крематорий был способен сжигать тела умерших, идея грандиозного «Крематориума-Храма» не была реализована в нем ни в малейшей степени. Обращаясь в сентябре 1921 г. в президиум ВСНХ РСФСР с ходатайством о внеочередном отпуске средств на завершение работ по строительству крематория, комиссия отмечает:

Кремационный метод погребения является чрезвычайно ценным в санитарном отношении в особенности в периоды эпидемий; с этой точки зрения очень важно расширить его применение по всему Государству. Для указанной цели необходима активная его пропаганда, которая будет наиболее реальной, если население будет видеть вполне благоустроенный, исправно функционирующий Крематориум.

Ввиду изложенного Научно-экспертная комиссия полагает, что представляется настоятельно необходимым докончить отделку здания Крематориума как снаружи, так и внутри, придав этой отделке художественные формы, соответствующие назначению помещений, это послужит к удовлетворению эстетического чувства населения и примирительно повлияет с этической стороны; те же сообщения имеют место и к кремационной печи (РГАЭ. Оп. 3. Д. 2. Л. 9).

В январе 1922 г., в связи с полным прекращением финансирования и завершением работ по программе-минимум, глава комиссии Б. Каплун обращается в похоронный подотдел петроградского Отдела коммунального хозяйства с письмом, в котором извещает, что постройка кремационной печи закончена, и печь может приступить к работе в любой день, производя до 35 трупосжиганий в сутки, расходуя при этом до 2 кубических сажень дров (т.е. около 2 машин в сутки, что с учетом топливного кризиса 1921–1922 гг. было огромным объемом). Отмечая, что «с точки зрения организационной эксплуатация крематория не входит в круг ведения комиссии по постройке» и что «[в] трупосжигании заинтересовано непосредственно коммунальное хозяйство по похоронному отделу», Б. Каплун спрашивает: «...считает ли целесообразным Отдел Коммунального хозяйства работу крематория в настоящее время», «...согласится ли он взять на себя эксплуатацию крематория» и «...хватит ли у отдела коммунального хозяйства материальных возможностей для эксплуатации крематория». Настоятельные вопросы Б. Каплуна объясняются, по-видимому, тем, что комиссия получила к этому времени «заявление от группы лиц о желании взять эксплуатацию крематория в арендное пользование» (ЦГА СПб 2. Д. 26. Л. 1, 1об). Такого рода предложение было в целом в русле общих подходов к похоронному менеджменту 1922–1923-х гг. и не должно было вызывать особенного удивления в Отделе коммунального хозяйства. Ответ на запрос Б. Каплуна не заставил себя ждать и был более чем жестким. Член коллегии Петрогуботкомхоза, заведующий подотделом хозяйственных предприятий Савин сообщал, что «с хозяйственной точки зрения эксплуатация крематория в настоящее время представляется невыгодной по сравнению с захоронением трупов, и Отдел Коммунального Хозяйства не намерен теперь эксплуатировать его» (ЦГА СПб 2. Д. 26. Л. 2). Не видя никаких экономических перспектив деятельности крематория, Отдел коммунального хозяйства принимает решение о его консервации. В ноябре 1922 г. окна здания были заложены кирпичом, фронтоны фасадов зашиты досками (ЦГА СПб 2. Д. 26. Л. 37).

Однако, кроме очевидных экономических причин закрытия проекта петроградского крематория, существовал и ряд других, делавших невозможной эксплуатацию возведенного сооружения. Хотя к октябрю 1922 г. степень готовности объекта оценивалась комиссией в 65 %, президиум Петрогубэко, проведя ряд дополнительных ревизий строительства, приходит к выводу, что даже при минимально необходимой достройке крематорий будет в таком виде, что сможет использоваться лишь для «сжигания преимущественно трупов из учреждений Губздравотдела и администра-

тивных» (ЦГА СПб 2. Д. 7. Л. 202). Все эти причины четко уловил К.И. Чуковский, рефлексировав над собственным поведением при посещении крематория:

Мы смеёмся, никакого пиетета. Торжественности ни малейшей. Все голо и откровенно.

Ни религия, ни поэзия, ни даже простая учтивость не скрашивает места сожжения.

Революция отняла прежние обряды и декорумы и не дала своих. Все в шапках, курят, говорят о трупах, как о псах. <...>

В самом деле: что за церемонии! У меня все время было чувство, что церемоний вообще никаких не осталось, всё начистоту, откровенно. Кому какое дело, как зовут ту ненужную падаль, которую сейчас сунут в печь. Сгорела бы поскорее – вот и всё. Но падаль, как назло, не горела. Печь была советская, инженеры были советские, покойники были советские – всё в разладе, кое-как, еле-еле. Печь была холодная, комиссар торопился уехать. – Скоро ли? Поскорее, пожалуйста. – Еще 20 минут! – повторял каждый час комиссар. Печь остыла совсем (Чуковский 1991: 153).

Проект, задуманный как величественный «Крематориум-Храм», не смог в итоге стать ни «Храмом», ни «Крематориумом». Конечно, получившееся сооружение, отражавшее все проблемы советской бесхозяйственности, в котором тела тлели часами в холодных печах, никак не справлялось с поставленной задачей «всячески содействовать [со]зданию в массах необходимого духовного настроения». Этот опыт оказался ярким столкновением двух важных, но малосочетаемых трендов – сохранения архетипа храма, создающего необходимое духовное настроение, и деконструирования смерти – рассоединения телесной смерти, утилизации мертвого тела и духовного переживания смерти. Именно в этом смысле «революция отняла старые декорумы», но не смогла создать нового способа удовлетворения базовых потребностей в переживании смерти.

Донской крематорий – храм будущего

Первым стабильно работающим крематорием стал Донской крематорий в Москве. Открытый в 1927 г. через пять лет после окончательной консервации петроградского проекта он, казалось бы, полностью противоречил идее грандиозного «Крематориума-Храма». Под Донской крематорий решено было перестроить и адаптировать уже имеющееся здание. В качестве такового был выбран храм св. Серафима Саровского и Анны Кашинской на новом кладбище Донского монастыря на юге города близ Окружной дороги. Реконструкция здания означала фактически полную его перестройку и в первую очередь его десакрализацию, деконструкцию образа храма. Выбранный в результате конкурса проект архитектора Д.П. Осипова предполагал изменение конструкции верхней части здания (крыши, колокольни) с тем, чтобы ничто не напоминало о его прежнем храмовом облике. Стоит отметить, что в качестве альтернативного рассматривался проект архитектора К.С. Мельникова, раскритикованный комиссией как раз за схожесть его форм с церковными.

Таким образом, в отличие от программы строительства первого крематория в Петрограде, в Москве в 1927 г. не шло никакой речи о создании «Крематориума-Храма» – планируемый объект вписывался уже не в традиционный, а в новый модерни-

стско-технологический контекст похоронной культуры. Само место строительства московского крематория имело огромное значение для понимания его роли в советском модернистском проекте. Южные окраины Москвы, прилегающие к окружной железной дороге, к моменту переноса столицы из Петрограда представляли собой малонаселенные и неблагоустроенные рабочие районы с развивающимися промышленными предприятиями. Однако в видении ведущих советских архитекторов юго-запад должен был стать основным вектором расширения столицы, а новые кварталы должны были застраиваться таким образом, чтобы создавать принципиально новую среду для жизни советских рабочих. Именно это отношение к юго-западным окраинам в итоге нашло отражение в генеральном плане Москвы 1935 г.

Одним из первых символов нового района, обновленной Москвы и новой жизни в целом становится Шуховская телебашня, построенная в 1922 г. в нескольких сотнях метров от Донского монастыря. Именно на этой башне («Радиобашне Коминтерна») были размещены передающие антенны сначала первого в СССР радио, а затем и телевидения. Радиовышка высотой 160 м была в то время самым высоким сооружением не только в столице, но и в стране. В 1927–1929 гг. в районе строятся первый в СССР дом-коммуна – дом кооперативного товарищества «1-е Замоскворечье» и Хавско-Шаболовский жилмассив. В этом контексте предстает перед нами крематорий в публицистике 1920-х годов как один из важнейших кирпичиков нового города – нового мира, построенного на научных началах, мира полного торжества рационализма:

Новое побеждает старое.

Вот оно, это новое: величественное, урбанистическое здание крематория.

Вдали вышка радиостанции им. Коминтерна!..

А вот старое: красные стены бывшего Донского монастыря.

Где еще так разительно различие веков «нынешнего» и «минувших», где еще в мире – вышка радио и крематорий вырисовываются на фоне красных стен XVI века и шатровых колоколен, с которых глядел еще Дмитрий Донской <...>

Мы уходим от этого огненного кладбища. Мощным и легким видением встает радиовышка...

Строятся заводы и фабрики. Дышит мощно земля под белым снежным покровом.

Бегут трамваи. Идут экскурсии в Музей Донского монастыря. Ревут фабричные трубы... (Маллори 1927: 16).

Донской крематорий прекрасно вписался в раннесоветские утопии «городов будущего» с их строгим функционализмом и отсутствием «лишнего» (Хан-Магомедов 2001), а его строительство в центре нового Шаболовского рабочего поселка говорит нам о том, как важен этот тип погребения для человека будущего – не меньше, чем обобществленный быт или радио. Рационализм кремации как идеального научного способа погребения вполне соответствовал рационализму нового городского планирования. Высокая технологичность и гигиеничность позволяли кремации преодолеть множество проблем, дополняя ее преимущества как «культурного, разумного, экономного и красивого способа погребения» (Бартель 1925: 4). В представлении современников введение кремации вело к более рациональному использованию территорий: оно должно было сохранить земли для нужд сельского хозяйства и полно-

стью освободить города от новых захоронений и кладбищ. «Вместо кладбища надо построить крематорий, а на месте кладбища разбить парк. Парк с театром, кино и культурными развлечениями. Кладбища из места пьянки, разврата и разбоя должны превратиться в места подлинного отдыха рабочего» (*Зудин и др.* 1929: 70–71). Таким образом, строительство крематория оказывается в одном ряду с новой урбанизационной программой городского планирования. Основанные на примате «научной организации быта трудящихся» оба эти проекта призваны создать новую, принципиально иную среду для советских граждан, среду, базирующуюся на чистоте, рациональности и здоровье. Становясь частью нового ландшафта утопии, крематорий вписывается в новую повестку: новая погребальная практика – это часть нового мира, основанного на технологиях, мира, в котором актуальные образы смерти фактически вытеснены (*Соколова* 2018).

* * *

Таким образом, революция и политика форсированной секуляризации, проводимая молодым советским государством, создают уникальную ситуацию, в которой российские приверженцы кремации могут продвигать новую похоронную практику, полностью отказавшись от ориентации на любые религиозные учения, институты или практики. Однако даже в этой ситуации принципиальной свободы кремация устойчиво вписывается в привычный контекст традиционных религиозных форм.

После неудачного опыта строительства грандиозного «Крематориума-Храма» в Петрограде, проект Донского крематория в Москве носит нарочито антирелигиозный характер. Церковь св. Серафима Саровского и Анны Кашинской полностью перестраивается, так что в архитектурном облике нового объекта едва ли можно найти сходство с церковным зданием. Донской крематорий встраивается в новый модернистский Хавско-Шаболовский жилмассив как один из символов нового мира наряду с домами-коммунами и Шуховской башней. Таким образом, формируется семантическая инверсия; десакрализованный крематорий, потеряв всякое сходство с храмами прошлой эпохи, оказывается точкой сборки представлений о новом мире, о месте человека в нем, о жизни и смерти человека.

Источники и материалы

- ГАМО – Государственный архив Московской области. Фонд 4557 (Московское коммунальное хозяйство).
- Кремация 1973 – Кремация // Большая советская энциклопедия. Т. 34. М.: Советская энциклопедия; ОГИЗ, 1937. С. 713.
- Маллори Д.* Огненные похороны // Огонек. 1927. № 50. С. 16.
- ЦГА СПб 1 – Центральный государственный архив Санкт Петербурга. Фонд р-2815 (Комисariat здравоохранения Союза Коммун Северной области. Петроград. 1918–1919). Оп. 1. Д. 320.
- ЦГА СПб 2 – Центральный государственный архив Санкт Петербурга. Фонд 3181 (Санаторно-курортный трест ленинградского городского отдела здравоохранения. Ленинград. 1935–1939). Оп. 1.
- РГАЭ – Центральный Государственный архив экономики. Фонд 2266 (Управление городского и сельского строительства Главного комитета Государственных сооружений ВСНХ РСФСР /Архитстрой/).

Научная литература

- Бартель Г. Кремация. М.: Изд-во МКХ, 1925.
- Белякова Е.В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Культурный центр «Духовная литература», 2004.
- Блэк М. Смерть в Берлине. От Веймарской республики до разделенной Германии. М.: НЛО, 2015.
- Зудин И.И., Мальковский К., Шалашов П. Мелочи жизни. Ленинград, 1929.
- Соколова А.Д. Новый мир и старая смерть: судьба кладбищ в советских городах 1920–1930-х годов // Неприкосновенный запас. 2018. № 1 (117). С. 74–94.
- Хан-Магомедов С. Архитектура советского авангарда: В 2-х т. М.: Стройиздат, 1996–2001.
- Чуковский К.И. Дневники (1901–1929). М.: Советский писатель, 1991.
- Шкаровский М. Строительство Петроградского (Ленинградского) крематория как средство борьбы с религией // Клио. 2006. № 3. С. 158–159.
- Bremborg A. Professionalization without Dead Bodies: The Case of Swedish Funeral Directors // Mortality. 2006. No. 11 (3). P. 270–285.
- Goody J., Poppi C. Flowers and Bones: Approaches to the Dead in Anglo and Italian Cemeteries // Comparative Studies in Society and History. 1994. No. 36. P. 146–175.
- Jupp P.C. From Dust to Ashes: Cremation and the British Way of Death. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
- Laderman G. Rest in Peace: A Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth Century America. N.Y.: Oxford University Press, 2003.
- Merridale C. Night of Stone: Death and Memory in Twentieth-Century Russia. N.Y.: Viking Penguin Books, 2002.
- Prothero S.R. Purified by Fire: A History of Cremation in America. Los Angeles: University of California Press, 2001.
- Sloane D. The Last Great Necessity: Cemeteries in American History. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.
- Suzuki H. The Price of Death, the Funeral Industry in Contemporary Japan. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Trompette P. Political Exchanges in the French Funeral Market // Management & Organizational History. 2011. No. 6 (1). P. 13–35.
- Trompette P. The Politics of Value in French Funeral Arrangements // Journal of Cultural Economy. 2013. No. 6 (4). P. 373–374.
- Walter T. Three Ways to Arrange a Funeral: Mortuary Variation in the Modern West // Mortality. 2005. No. 10 (3). P. 173–192.
- Walter T. Why Different Countries Manage Death Differently: A Comparative Analysis of Modern Urban Societies // The British Journal of Sociology. 2012. No. 63 (1). P. 123–145.

References

- Bartel, G. 1925. *Krematsiia* [Cremation]. Moscow: MKH.
- Beliakova, E. 2004. *Tserkovnyi sud i problemy tserkovnoi zhizni* [Church Court and the Problems of Church Life]. Moscow: Kul'turnyi tsentr «Dukhovnaia literatura».
- Black, M. 2015. *Smert' v Berline. Ot Veimarskoi respubliki do razdelennoi Germanii* [Death in Berlin: From Weimar to Divided Germany]. Moscow: NLO.
- Bremborg, A. 2006. Professionalization without Dead Bodies: The Case of Swedish Funeral Directors. *Mortality* 11 (3): 270–285.
- Chukovskii, K.I. 1991. *Dnevnik (1901–1929)* [Diaries (1901–1929)]. Moscow: Sovetskii pisatel'.
- Goody, J., and C. Poppi. 1994. Flowers and Bones: Approaches to the Dead in Anglo and Italian Cemeteries. *Comparative Studies in Society and History* 36: 146–175.
- Jupp, P.C. 2006. *From Dust to Ashes: Cremation and the British Way of Death*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Khan-Magomedov, S. 1996–2001. *Arhitektura sovetского avangarda* [Architecture of the Soviet Avantgarde], 2 vols. Moscow: Stroizdat.
- Laderman, G. 2003. *Rest in Peace: A Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth Century America*. New York: Oxford University Press.
- Merridale, C. 2002. *Night of Stone: Death and Memory in Twentieth-Century Russia*. New York: Viking Penguin Books.
- Prothero, S.R. 2001. *Purified by Fire: A History of Cremation in America*. Los Angeles: University of California Press.
- Shkarovskii, M. 2006. Stroitel'stvo Petrogradskogo (Leningradskogo) krematoriia kak sredstvo bor'by s religiei [Construction of the Petrograd (Leningrad) Crematorium as a Means of Struggling Against Religion]. *Klio* 3: 158–159.
- Sloane, D. 1991. *The Last Great Necessity: Cemeteries in American History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sokolova, A.D. 2018. Novyi mir i staraia smert': sud'ba kladbishh v sovetskih gorodakh 1920–1930-h godov [New World and Old Death: The Fate of Cemeteries in Soviet Cities of the 1920–1930s]. *Neprikosnovennyi zapas* 1 (117): 74–94.
- Suzuki, H. 2000. *The Price of Death, the Funeral Industry in Contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Trompette, P. 2011. Political Exchanges in the French Funeral Market. *Management & Organizational History* 6 (1): 13–35.
- Trompette, P. 2013. The Politics of Value in French Funeral Arrangements. *Journal of Cultural Economy* 6 (4): 373–374.
- Walter, T. 2005. Three Ways to Arrange a Funeral: Mortuary Variation in the Modern West. *Mortality* 10 (3): 173–192.
- Walter, T. 2012. Why Different Countries Manage Death Differently: A Comparative Analysis of Modern Urban Societies. *The British Journal of Sociology* 63 (1): 123–145.
- Zudin, I.I., K. Malkovskii, and P. Shalashov. 1929. *Melochi zhizni* [Little Things of Life]. Leningrad. Sokolova, Anna D.

Crematorium-Church, or Cremation in the Soviet Burial Ritual in 1920-s

The article discusses the history of the introduction of cremation in the USSR in the context of funeral culture secularization processes. In the Western European context, as in Russia before the revolution, the legalization and spread of cremation was significantly limited by the enormous influence of the Church, which traditionally opposed this new type of burial. In the USSR, after the Decree on the separation of the church from the state, a unique situation developed in which all decisions regarding the disposal of dead bodies were made directly by the civil authorities, based mainly on considerations of sanitation and hygiene in large cities. However, as it turned out when building the first crematorium in Petrograd, the main focus when choosing a project and place of construction was “creating the necessary spiritual mood among the masses,” and the building itself was called the Crematorium-Church. Thus, despite the radical change in the “control over dead bodies” (Walter) and the transition of the monopoly on burial from the Church to a deliberately secular state, the ideologists of cremation in the Soviet Russia continued to tend to a quasi-religious design for the new funeral practice. However, by the second half of the 1920s, when the Donskoy crematorium was being built in Moscow, the attitude to cremation as a technology turned out to be much more important, and the crematorium no longer fit into the quasi-religious, but into the technological framework.

Key words. Cremation, USSR, atheism, body disposal practices

МЕСТО ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ В ФОРМИРОВАНИИ ОБЩЕРОССИЙСКОЙ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ*

В представленной статье рассматривается структура общероссийской гражданской идентичности и роль этнокультурной компетентности в процессе ее формирования. Автор анализирует нормативные акты, регламентирующие государственную национальную политику России, и результаты научных исследований в сфере межэтнических отношений и конструирования идентичностей. Поликультурность российского общества, сложившаяся в результате исторического развития страны, требует от граждан адаптивности и умения строить мирный, конструктивный межэтнический диалог. Наряду с этим, перед государством стоит задача консолидации проживающих на территории России этнических общностей в единую гражданскую нацию. Этнокультурная компетентность, как комплекс личностных качеств, позволяющих человеку создавать ситуации успешного межнационального общения, может способствовать решению поставленных задач, если будет рассматриваться как необходимое условие для формирования общероссийской гражданской идентичности и, следовательно, одно из важных направлений воспитательной работы в системе образования.

Ключевые слова: этнокультурная компетентность, общероссийская гражданская идентичность, полиэтничность, межэтническое общение, духовно-нравственные ценности, этнокультурное многообразие, национальная политика, воспитание

Полиэтничность российского общества давно воспринимается как объективная реальность. В течение последних 30 лет количество этнических общностей, проживающих на территории России, постоянно возрастало, что подтверждается данными переписей населения. В 1989 г. в России было зафиксировано 128 народов, в 2002 г. – 181, а в 2010 г. уже 193. Этот процесс явился следствием активизации этнической идентичности жителей нашей страны в связи с произошедшими общественными переменами (Кузьмин 1998: 4). Кроме того, высоких показателей достигает в стране как внутренняя миграция, так и приток жителей ближнего и дальнего зарубежья, что еще больше увеличивает этнокультурное многообразие нашего социума. Тенденция усиления полиэтничности требует от каждого гражданина России готовности и умения легко адапти-

Петрухина Дарья Валерьевна – аспирант Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва, Ленинский просп., 32-А). Эл. почта: bianchina@yandex.ru.
Petrukhina, Daria V. – Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences (Moscow, Leninsky pr., 32-A). E-mail: bianchina@yandex.ru

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

роваться и социализироваться в такой среде. Для достижения этой цели необходим не только определенный набор знаний об особенностях проживающих рядом этнических общностей и понимание их поведения, но и навыки бесконфликтного общения, умение находить компромиссное решение проблемы, эмпатия, приверженность общечеловеческим ценностям, а также отсутствие негативных этнокультурных стереотипов. Обладание перечисленными качествами будет способствовать и глубокому осознанию объективности факта этнокультурного многообразия населения России, ощущению единства всех этнических общностей, развитию гражданского самосознания.

Не так давно в отечественном обществоведческом дискурсе применительно к межэтническим отношениям активно развивался концепт толерантности как важнейшего личностного качества гражданина полиэтнического социума. Сегодня, в контексте развития концепции общероссийской гражданской идентичности, формирование толерантности у детей и молодежи представляется узконаправленным процессом. Поскольку основным проявлением названной идентичности должно стать сплочение и мирное сосуществование всех граждан России, недостаточно проявлять терпимость к присутствию и особенностям других народов, необходимо их понимать и использовать общее и различное для построения диалога культур и эффективного, слаженного взаимодействия. Настоящая статья посвящена рассмотрению этнокультурной компетентности как одного из базовых условий для успешного формирования общероссийской гражданской идентичности.

Утверждение в конце 2018 года новой редакцией Стратегии государственной национальной политики на период до 2025 г. ознаменовался появлением официального понятийного аппарата, используемого в современной государственной национальной политике. Согласно ему, общероссийская гражданская идентичность представляет собой «осознание гражданами Российской Федерации их принадлежности к своему государству, народу, обществу, ответственности за судьбу страны, необходимости соблюдения гражданских прав и обязанностей, а также приверженность базовым ценностям российского общества» (О Стратегии...). В этом же документе перечисляются единые для всех народов России принципы и ценности, в числе которых патриотизм, служение Отечеству, семья, созидательный труд, гуманизм, социальная справедливость, взаимопомощь и коллективизм.

Ранее Л.М. Дробижева отмечала, что в сознании большей части жителей России государственная идентичность, выражающаяся в признании официальных символов и праздников, лояльности государству и готовности его защищать, неотделима от гражданской – чувства общности с другими гражданами, ответственности за свою и их судьбу (Российская 2009: 10). Такую объединенную государственно-гражданскую идентичность, основу которой составляют ощущение принадлежности к одному народу, солидарность с другими гражданами, признание России своим государством, можно также определить как национальную (Тишков 2010: 17), получившую в официальных документах обозначение «общероссийская и гражданская».

Базовыми принципами интеграции всех населяющих Россию этнических общностей выступают такие категории, как сохранение их исторического наследия и этнокультурной самобытности, уважение традиций, достижение на их основе лучших результатов в развитии единой российской культуры (О Стратегии...). Т.о., одним из важнейших направлений государственной национальной политики выступает сохранение языкового и этнокультурного многообразия населения России. Поскольку современная российская культура вобрала в себя большое количество различных

элементов в результате взаимодействия русской и других самобытных культур, ставших достоянием всех жителей страны, формирование общероссийской гражданской идентичности возможно на основе российских общекультурных ценностей.

Обобщая вышесказанное, в структуре общероссийской гражданской идентичности можно выделить три взаимосвязанных блока составляющих, обладание которыми определяет ее носителей:

Патриотизм и служение Отечеству, уважение к истории и символам страны.

Общероссийские духовно-нравственные ценности (семья, созидательный труд, гуманизм, социальная справедливость, взаимопомощь и коллективизм).

Уважение и сохранение традиций всех народов России.

В данном случае нас интересует третий блок, связанный с межэтническими отношениями. Он имеет не меньшее значение, чем предыдущие два. Ощущение себя частью общества и солидарность с другими его членами труднодостижимы без осознания и глубокого понимания его поликультурности.

Как уже отмечалось, этнокультурное многообразие населения России обусловлено особенностями процесса ее исторического развития, в течение которого российское общество пополнялось новыми этническими общности. Культура каждой из них является отражением особой картины мира, восприятия и понимание смысла прошлого народа и целей его будущего, осознания каждым индивидом своего места в структуре общества (Кузьмин 1998: 4). Принимая всю эту систему ценностей наряду с языком и материальными элементами культуры, человек осознает себя носителем конкретной этнической идентичности. Учитывая количество проживающих на территории России народов, важно признавать уникальность культуры каждого из них и неизбежность их взаимодействия.

Для адаптации и социализации в таких условиях необходимо формировать и развивать навыки мобилизации знаний, умений, опыта, ценностей и интересов (адекватно конкретной ситуации межэтнического общения) для бесконфликтного взаимодействия с представителями других культур, т.е. этнокультурную компетентность (Поштарева 2007: 96). Рассмотрим подробнее элементы, ее составляющие.

Теоретической базой этнокультурной компетентности выступает система знаний о различных культурах, в том числе и о своей собственной. Под знаниями понимаются любые объективные сведения о материальных и духовно-нравственных ценностях этнической общности, традициях и обрядах, питании, музыке, спорте, способах жизнеобеспечения, географии расселения и т.п. В современном мире источники подобной информации очень разнообразны: школьное образование, тематическая литература, этнографическое кино, средства массовой информации, сеть Интернет, семейное воспитание, личный опыт общения человека и др. Однако данные, почерпнутые из некоторых названных источников, часто являются субъективными, что потенциально может привести к ошибочным суждениям о данной культуре. Следовательно, задача государственной национальной политики – поиск путей передачи исключительно объективной информации и пресечение распространения заведомо неверных культурных стереотипов и предрассудков на их основе.

В комплекс умений в рамках этнокультурной компетентности входят способность внимательно и корректно вести себя в ситуациях межэтнического общения в соответствии с культурными особенностями собеседника, в том числе правильно выбирать средства вербального и невербального общения; умение входить в контакт в полиэтнической среде; владение способами установления позитивных взаимоотно-

ношений; навыки конструктивного разрешения конфликтов. Т.о., перечисленные умения, с одной стороны, являются практическим применением имеющихся знаний этнокультурной направленности, а с другой, вместе с этими знаниями формируют способность понимать особенности каждой культуры, особенности ее формирования и функционирования у каждой этнической общности.

Большую роль в повышении уровня доверительности, доброжелательности и успешности межкультурного общения играют этноспецифические умения: владение традиционными музыкальными инструментами, ремеслами, видами искусства и спорта, а также родным языком собеседника (*Поштарева* 2007: 100). В этих сферах реализуется интеллектуально-творческий потенциал человека. В процессе обучения таким навыкам и особенностям их применения высока вероятность возникновения ситуаций общения с носителями иной культуры, что может способствовать дальнейшему накоплению личного положительного опыта этнокультурного взаимодействия. При этом важно, чтобы человек сам заинтересовался теми или иными культурными проявлениями и почувствовал желание к ним приобщиться, навязывание в данном случае недопустимо и может привести к обратному результату: отторжению незнакомой культуры и негативному отношению к ней. Это связано с тем, что этнокультурная идентификация в большей степени сопряжена с эмоциональным аспектом сознания, чем с когнитивным (*Артеменко* 2006: 37).

В целом, эмоционально-нравственный компонент занимает одно из важнейших мест в системе этнокультурной компетентности. В первую очередь необходимо принятие человеком самого факта этнокультурного разнообразия окружающего его социума, как положительного явления, способствующего расширению кругозора, интеллектуальному и творческому обогащению, приобретению нового жизненного опыта (*Поштарева* 2007: 125). Признаками положительной эмоциональной готовности к межкультурной коммуникации можно считать способность человека преодолевать личностно-психологические барьеры в общении, рефлексия и эмпатию в межкультурном взаимодействии, осознанное стремление к минимизации напряженности между представителями различных культур, умение не поддаваться влиянию этнокультурных стереотипов и предрассудков, непримиримое отношение к расизму, национализму, шовинизму, геноциду (*Поштарева* 2007: 127). Именно высокие моральные качества человека выступают основой для его способности относиться с уважением к людям, независимо от их этнической, религиозной, социальной принадлежности.

Осознание поликультурности населения России и обретение этнокультурной компетентности играют важную роль в процессах социокультурной модернизации и перехода к гражданскому обществу. В социуме, характеризующемся высокой социальной и культурной мобильностью личности, которой необходимо адаптироваться к таким условиям, самосознание человека выходит за рамки этнического (*Кузьмин* 1998: 16) и обретает более широкую идентичность – национальную и гражданскую. Таким образом, этнокультурная компетентность способствует расширению сознания индивида и его выходу на новый уровень – общероссийской гражданской идентичности.

Культурная консолидация этнических сообществ в единое гражданское целое путем подготовки каждого индивида к жизни в поликультурном обществе должна стать одной из главных социокультурных задач общеобразовательной школы (*Кузьмин* 1998: 10). Формирование этнокультурной компетентности наиболее целесообразно проводить в процессе школьного образования, т.к. первый период активной социализации ребенка приходится на время обучения в школе. В дальнейшем человек продолжает

развивать ее, приобретая новые знания, умения и опыт в течение всей жизни.

Первым шагом в этом направлении будет выявление у младших школьников негативных этнокультурных стереотипов и активная борьба с ними. Затем необходимо помочь детям осознать положительные стороны поликультурности общества, возможные перспективы, открывающиеся благодаря ей, а также постараться заинтересовать какими-либо проявлениями культуры в зависимости от индивидуальных особенностей конкретного ребенка. На этих двух этапах большую роль играет работа школы с родителями: комплексный подход будет способствовать лучшему пониманию условий воспитания в семье, выявлению и поддержке личностных качеств, интересов и стремлений ребенка.

В дальнейшем в школе происходит планомерное формирование элементов этнокультурной компетентности в урочной, в первую очередь это касается предметов гуманитарного цикла, и внеурочной деятельности. Параллельно начинается формирование общероссийской гражданской идентичности. Этот двунаправленный процесс опирается на духовно-нравственное воспитание учащихся, которое в перспективе должно обеспечить поддержание межнационального мира и согласия народов России (Данилюк 2009: 13). К духовно-нравственным ценностям, кроме перечисленных в Стратегии государственной национальной политики, относятся чувства долга и чести, справедливости, дружелюбия и милосердия, сопереживания, а также позитивное отношение к людям (Об утверждении... 2015). Относительно школьных учебных планов вышеназванный этап приходится на уровень основного общего образования (5-9 классы) с последующим развитием в старшей школе (10-11 классы). Поскольку учащиеся подросткового возраста большое значение придают процессу общения со сверстниками, этот возрастной период наиболее благоприятен для организации совместной деятельности представителей различных культур, имеющей для всех участников эмоционально-ценностное значение.

Т.о., этнокультурная компетентность как комплекс знаний и личностных качеств отношения к другим людям, используемый при контактах с людьми иной национальности, с одной стороны, является условием формирования общероссийской гражданской идентичности, а с другой – ее неотъемлемой частью. Воспитание общечеловеческих нравственных качеств гуманизма, взаимопомощи и коллективизма возможно при сформированности у личности, проживающей в условиях этнокультурного и языкового многообразия, этнокультурной компетентности, так как она обеспечивает создание ситуации успешного общения с представителями других культур. Ответственность за подготовку и адаптацию человека к жизни в поликультурном социуме, за трансляцию общероссийских духовно-нравственных ценностей лежит, в первую очередь, на системе образования.

Источники и материалы

- О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года. Указ Президента РФ от 19.12.2012 N 1666 (ред. от 06.12.2018) // СПС КонсультантПлюс. <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=312941&dst=1000000001#07649996621139434> (дата обращения 09.01.2019).
- Об утверждении Стратегии развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года. Распоряжение Правительства РФ от 29.05.2015 N 996-р. // СПС КонсультантПлюс. <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=180402&dst=1000000001> (дата обращения 15.01.2019).

Научная литература

- Артеменко О.И. Формирование идентичностей в многонациональном российском обществе: роль школьного образования // Вестник российской нации, 2006. № 3 (48). С. 24–41.
- Данилюк А.Я., Кондаков А.М., Тишков В.А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. М.: Просвещение, 2009. – 24 с.
- Кузьмин М.Н. Полиэтничность российского общества и задачи системы образования как инструмента модернизации России. М.: ИНПО, 1998. – 28 с.
- Поштарева Т.В. Формирование этнокультурной компетентности учащихся в полиэтнической образовательной среде. Дисс. докт. пед. наук. Ставрополь, 2007. 385 с.
- Российская идентичность в Москве и регионах / Отв. ред. Л.М. Дробижева. М.: Институт социологии РАН; МАКС Пресс, 2009. 268 с.
- Тишков В.А. Российский народ: кн. Для учителя. М.: Просвещение, 2010. 191 с.

- Artemenko, O.I. 2006. Formirovanie identichnostey v mnogonatsionalnom rossiyskom obschestve: rol shkolnogo obrazovaniya [The formation of identities in multinational Russian society: the role of school education]. *Vestnik rossiyskoy natsii*, 3 (48): 24–41.
- Danilyuk, A.Ya., A.M. Kondakov, and V.A. Tishkov. 2009. *Kontseptsiya duhovno-nravstvennogo razvitiya i vospitaniya lichnosti grazhdanina Rossii* [The concept of spiritual and moral development and education of the personality of a citizen of Russia]. Moscow: Prosveschenie.
- Kuzmin, M.N. 1998. *Poliethnichnost rossiyskogo obschestva i zadachi sistemy obrazovaniya kak instrumenta modernizatsii Rossii* [The multi-ethnicity of Russian society and the tasks of the education system as a tool for modernizing Russia]. Moscow: INPO.
- Poshtareva, T.V. 2007. *Formirovanie etnokulturnoy kompetentnosti uchashihsya v polietnicheskoy obrazovatel'noy srede* [Formation of ethnocultural competence of students in a multi-ethnic educational environment]. PhD diss., Stavropol.
- Drobizheva, L.M. 2009. *Rossiyskaya identichnost v Moskve i regionah* [Russian identity in Moscow and the regions]. Moscow: Institut sotsiologii RAN; MAKS Press.
- Tishkov, V.A. 2010. *Rossiyskiy narod: kn. Dlya uchitelya* [Russian people: a book for the teacher]. Moscow: Prosveschenie.

Petrukhina, Daria V.

The Role of Ethnocultural Competence in the Formation of the all-Russian National Identity

This article discusses the structure of all-Russian national identity and the role of ethnocultural competence in its formation. The author analyzes the regulations that govern the state national policy of Russia, and the results of scientific research in the field of interethnic relations and the construction of identities. The multiculturalism of Russian society, which has developed as a result of the country's historical development, requires citizens to be able to build a peaceful and constructive interethnic dialogue. Along with this, the state faced the task of consolidating the ethnic communities living in Russia into a single nation. Ethnocultural competence in this article is seen as a set of personal qualities that allow a person to establish successful interethnic communication. It can contribute to the solution of this task, if considered as a necessary condition for the formation of an all-Russian national identity and, therefore, one of the important focuses of the educational system.

Key words: *ethnocultural competence, all-Russian national identity, multi-ethnicity, interethnic communication, moral values, ethnocultural diversity, national policy, education*

ИСТОРИОГРАФИЯ, ШКОЛЫ И КОНЦЕПЦИИ

УДК 39+303.446.4

DOI: 10.33876/2311-0546/2020-49-1/231-238

© З.А. Набиева

**О СТАНОВЛЕНИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО
НАПРАВЛЕНИЯ В НЕМЕЦКОЙ ЭТНОЛОГИИ ВО
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX вв.**

Статья посвящена истории становления немецкой этнологии во второй половине XIX – первой половине XX вв. При всей схожести путей развития европейской и американской антропологии, для немецкой этнологии характерен ряд особенностей. Прежде всего, неоднозначно само содержание понятий «немецкая этнология», «немецкоязычная этнология» и «этнология Германии». Автор выделяет несколько характерных черт немецкой этнологии рассматриваемого периода. Во-первых, это влияние немецкого философского наследия. Во-вторых, это дифференциация немецкой этнологии. В-третьих, именно в Германии зарождается психологическое направление этнологии. В-четвертых, это специфическое сосуществование с идеологией нацизма в 1930 – первой половине 1940-х гг. Кроме того, после 1945 г. немецкая этнология разделилась на этнологию ФРГ и этнологию ГДР, чего нельзя сказать о США, Великобритании и Франции и других странах с мировыми центрами этнологической мысли.

Ключевые слова: немецкая этнология, немецкоязычная этнология, этнология Германии, социокультурная антропология, дух народа, национальный характер, расовая идея, психологическое направление

Одним из интересных и продуктивных направлений в мировой науке является немецкая этнология, которая до сих пор не избалована вниманием исследователей¹. Она во многом развивается в русле западной (европейской и американской) традиции, но у нее есть свои особенности. «Культурная динамика теоретико-методологических парадигм немецкой этнологии, – отмечает А.А. Матусовский, – не всегда совпадала в своих основополагающих направлениях с ходом культурной динамики этнологических дисциплин в странах остальной Европы и Америки. Она развивалась на протяжении длительного временного периода своим, отличным, хорошо узнаваемым при ближайшем рассмотрении путем» (Матусовский 1999: 24–25).

Набиева Зилола Азимовна – базовая докторантка, Национальный университет Узбекистана им. Мирзо Улугбека (Ташкент, Вузгородок, ул. Университетская, д. 4). Эл. почта: nabieva-zilola@mail.ru. **Nabieva, Zilola A.** – National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek (Tashkent. Vuzgorodok, Universitetskaya street, 4). E-mail: nabieva-zilola@mail.ru

¹ Исключение составляют книги Г. Е. Маркова, диссертация А. Матусовского и несколько статей других авторов, посвященных специализированным вопросам, в то время как историография англоязычной антропологии насчитывает сотни наименований.

Если отойти от дескриптивного подхода к пониманию истории немецкой этнологии, то закономерно встает вопрос о его концептуализации. В чем особенность ранних этапов немецкой этнологии? Какие факторы контекстуально повлияли на становление этнологической мысли в Германии, как с точки зрения социально-политических процессов, так и с точки зрения существующей (и предшествующей) интеллектуальной атмосферы в стране? Какие этапы прошла немецкая этнология? И какой принцип периодизации должен быть положен в основу рассмотрения эволюции немецкой этнологической мысли – хронологический или предметно-тематический?

В данной статье, в силу ее объема, мы не планируем рассматривать все перечисленные вопросы, а остановимся лишь на первоначальном этапе становления немецкой этнологии, причем, с точки зрения формирования в ней *психологического* направления.

Сначала зададимся вопросом: «Что понимать под немецкой этнологией?». Когда мы говорим о советской этнологии, содержание данного термина четко и однозначно. Под ней мы понимаем этнологическую науку в СССР, независимо от того, представители каких этнических групп ее разрабатывали (С.А. Токарев – русский, Ю.В. Арутюнян – армянин, К. Шаниязов – узбек, Б.Х. Кармышева – татарка и т. д.). В случае с немецкой этнологией, термин «немецкий» имеет, по крайней мере, три близких, но тем не менее, разных значения.

Во-первых, под термином «немецкая этнология» можно понимать этнологию Германии, что схоже с вышеописанной ситуацией в СССР.

Во-вторых, термином «немецкий» можно обозначать этническую принадлежность этнологов. В условиях роста национального самосознания и глобализации этничности, не редкость, когда особо подчеркивается этническая принадлежность ученого (особенно, если ученый знаменит).

В-третьих, термин «немецкая этнология» можно использовать как синоним термина «немецкоязычная» этнология, к которой относятся этнологи не только Германии, но и Австрии, Швейцарии, Люксембурга, Лихтенштейна, а также другие этнологи, пишущие на немецком языке (См.: *Матусовский* 1999: 49–50; *Марков* 2004: 5). Аналогично, применительно к философским работам Восточного (исламского) Ренессанса используется как термин «арабская философия», так и термин «арабоязычная философия». Последний зачастую применяют по отношению к среднеазиатским мыслителям, которые не являлись арабами, но значительную часть своей жизни прожили в арабских странах и писали на арабском языке. В научном обиходе уже стали привычными термины «англоязычная литература», «русскоязычная литература» и т. д.¹. Зачастую в научной литературе все три выше приведенных термина используются как взаимозаменяемые, хотя каждый из них имеет свои особенности (и право на существование), которые необходимо оговаривать при их употреблении. В данной статье мы также станем использовать эти термины как синонимичные, за исключением тех случаев, когда терминологическое различие будет иметь принципиальное значение.

Другой особенностью немецкой этнологии является различие в ней собственно этнологии (*Völkerkunde*), народоведения (*Völkskunde*) и этнографии (*Ethnographie*)

¹ В связи с этим Г. Е. Марков пишет: «...с давней, сохраняющейся и в наше время в немецкоязычных странах традицией, региональное определение этнологии основывается главным образом на языковом принципе. Поэтому в равной мере, немецкой этнологией эта наука называется в Германии, Австрии и немецкоязычной Швейцарии» (*Марков* 2004: 5).

(Марков 2004: 5). Как пишет А.А. Матусовский, «исследовательское пространство Völkerkunde гораздо шире и объемнее, чем у Volkskunde (это обстоятельство позволяет актуализировать представленность проблем в рамках исследовательского интереса немецкой этнологии как мировой составляющей наук о человеческой культуре)». И далее: «именно Völkerkunde является аналогом культурной антропологии в США, культурологии и этнографии в России (такого рода тождество позволит сделать характерные социально-научно ориентированные выводы, позволяющие наиболее адекватно оценить культурную динамику теоретико-методологических парадигм внутри самой немецкой этнологии» (Матусовский 1999). Данное различие, как нам представляется, имеет принципиальный характер, поскольку в нем закладывается внутренняя *дифференциация* этнологического знания. Если учесть, что процессы дифференциации и формирование специализированных поддисциплин в мировой этнологии происходили во второй половине XX в., такого рода посыл в немецкой этнологии может говорить об уровне ее методологической рефлексии.

Еще одной спецификой немецкой этнологии в первой половине XX в. стало ее становление в интеллектуальной атмосфере, на которую наложила отпечаток немецкая философия в лице таких мощных фигур как И. Кант, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель, а также Ф. Шлейермахера, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Г. Зиммеля, В. Дильтея и др. Нужно отметить, что в отличие от британской и французской философии Нового времени, где сильны были материалистические традиции (в Великобритании – Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Д. Локк, во Франции – Ж. Ламетри, К. Гельвеций, Д. Дидро, П. Гольбах) и естествознание, немецкая философия в основном развивалась как идеалистическая (исключение составляет Л. Фейербах). Как известно, идеализм в большей мере, нежели материализм, уделял внимания духовному, идеальным феноменам, сознанию и самосознанию, внутреннему «Я» и надличностным формам духа.

Мне представляется не случайным, что именно в немецкой этнологии, с самого начала ее зарождения, стал вызревать *психологизм*, внимание к психологии народов, национальной ментальности¹, позднее оформившиеся в качестве самостоятельного

¹ Описывая культурную динамику теоретико-методологических парадигм немецкой этнологии А.А. Матусовский дает следующую хронологизацию развития немецкой этнологии во второй половине XIX – конец XX вв.: середина XIX в. – складывание этнологии как самостоятельной научной дисциплины; середина XIX в. – конец 80-х гг. XIX в. – эволюционизм; 80-е гг. XIX в. – начало XX в. – эволюционизм; начало XX в. – 20-е гг. XX в. – диффузионизм; 1930-е гг. – 1945 г. – «многообразие» методологий, зарождение «постклассических» взглядов; 1945 г. – конец 1950-х гг. – «стагнация» методологий; формирование многообразия методологий; 1960-е гг. – «постклассический» методологический период; начало 1970-х – 1990-е гг. – «постклассический» методологический период (Матусовский 1999: 21-22). Как мы видим, предложенная периодизация, основана на методологических парадигмах. Она имеет право на существование, но можно строить периодизацию и на других основаниях, например, предметно-тематическом (Хан 2013). Так, в данной периодизации не отражены процессы дифференциации внутри этнологического знания. А ведь вторая половина XIX в. – интересующий нас период – это время оформления психологического направления, причем значимого не только для Германии, но и для мировой этнологии в целом. И тот факт, что оно зародилось в Германии, придает немецкой этнологии особую значимость.

психологического направления в зарубежной антропологии¹. И это четвертая особенность немецкой этнологии. Именно она и является предметом данной статьи.

Серьезное обращение к различиям между народами, к мысли о существовании особенностей национального характера и «психологии народа» мы встречаем в немецкой мысли уже в XVIII в. В монументальном труде «Идеи к философии истории человечества» немецкий философ и историк *И.Г. Гердер* (1744–1803) вводит такие понятия как «генетический дух», «характер народа». Он пишет: «Генетический дух, характер народа – это вообще вещь поразительная и странная. Его не объяснить, нельзя и стереть его с лица Земли: он стар, как нация, стар, как почва, на которой жил народ» (*Гердер* 1977: 314).

Мысли о характере и психологии народов можно найти у *Ф. Мозера* (1723–1798), *И. Канта* (1724–1804), *В. Гумбольдта* (1767–1835) и *Г. Гегеля* (1770–1831). Так, еще в 1765 г. Ф. Мозер опубликовал брошюру «О немецком национальном духе» (*Von dem deutschen Nationalgeist*). Канту принадлежит работа «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного», в которой есть специальная глава «О национальных характерах, поскольку они основываются на разном чувстве возвышенного и прекрасного», и труд «Антропология с прагматической точки зрения», где немецкий мыслитель рассуждает о характере народов и рас (*Кант* 1964, 1966). У Гегеля национальный дух, будучи культурно-исторической проекцией Абсолютного духа, является духом определенного народа и времени, он осознает себя в религии, искусстве, морали, праве, политике и философии данного народа. Народный дух первичен по отношению к отдельному индивиду. Народный дух историчен – он продукт своей эпохи. «Глубоко разработанная Гегелем категориальная пара «дух народа — дух времени (эпохи)», – пишет Т. В. Кузнецова, – представляла собой очень мощную объяснительную конструкцию, которая впервые позволила теоретически осмыслить культуру в ее пространственной и временной расчлененности» (*Кузнецова* 2000). А Гумбольдту принадлежит идея тождественности духа народа и его языка, развитием которой в XX в. стала концепция лингвистической относительности Сепира-Уорфа.

Интерес к вопросам психологии народа, его «духа», национального характера именно в Германии связан с тем, что в в ней «в тот период наблюдался всплеск общегерманского сознания, обусловленный процессами объединения многочисленных княжеств в единое государство» (*Стефаненко* 2009)

Основателями этнопсихологии в современном смысле слова по праву считаются немецкие ученые – философ и психолог *М. Лацарус* (1824–1903) и лингвист *Г. Штейнталь* (1823–1899), которые в 1859 г. основали «Журнал психологии народов и языкознания» («*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*»). Задачу журнала издатели сформулировали так: «познать дух народа <...> открыть те законы человеческого духа, которые проявляются там, где многие живут и действуют сообща, как единица» (*Штейнталь и Лацарус* 1865: 2). Солидаризуясь с позицией своего предшественника, немецкого философа, психолога *И. Гербарта* (1776–1841), что «психология всегда останется односторонней, пока она будет рассматривать че-

¹ Нужно отметить, что в XIX – первой половине XX вв. в развитие этнической психологии значительный вклад внесли российские ученые – П.Я. Чаадаев (1794–1856), Н.И. Надеждин (1804–1856), А.С. Хомяков (1804–1860), К.Д. Кавелин (1818–1885), И.М. Сеченов (1829–1905), А.А. Потебня (1835–1891), Н.Я. Данилевский (1822–1885), Н.Г. Чернышевский (1828–1889), В.О. Ключевский (1841–1911), В.С. Соловьев (1853–1900), Н.А. Бердяев (1874–1948), Н.О. Лосский (1870–1965) и др.

ловека вне общества» (*Там же*: 5), они считали, что необходимо создание новой науки – психологии народов, отличающейся от психологии индивидов. Все, что характеризует культуру людей, в концентрированном виде отражается в народном духе (в него входят язык, религия, культы, народное творчество, письмо, искусства), который выступает как нечто целое. С точки зрения Штейнтала и Лацаруса новая дисциплина должна быть тесно связана с антропологией, поскольку главная задача антропологии – «показать различие народных характеров» (*Там же*: 10), а также с этнологией: «некоторые этнологические исследования <...> уже образованы на психологический манер и потому заслуживают большого внимания» (*Там же*: 11).

Большая заслуга в оформлении психологического направления немецкой этнологии принадлежит *Теодору Вайцу* (1821–1864). Им был опубликован шеститомный труд «Антропология первобытных народов» (*Die anthropologie der Naturölker*, Лейпциг, 1-4 т., 1859–1864 гг.; т. 5 и 6 изданы в 1867–1871 гг.), в который вошло большое количество сведений о различных (не европейских) народах (*Вайц* 2012), а также ряд работ по психологии и педагогике. Т. Вайц считал весьма важным изучение интеллекта, морали и психологии народов; причем, он принципиально исходил из психологического единства всего человечества и культурно-исторического подхода в объяснении разницы между различными народами.

Вопросы культуры, верования, обычаи и мировоззрение бесписьменных народов серьезно занимали и «отца немецкой этнологии» – *Адольфа Бастиана* (1826–1905). Именно благодаря ему в первой половине XX в. этнология переживала подъем в немецкоязычных странах. Как и многие ученые того времени, следуя популярной в тот период парадигме органицистов, А. Бастиан редуцировал культуру и духовный мир этих народов к биологическим основам. Он писал: «Душевно-духовная жизнь полностью подчинена биологическим законам» (*Марков* 2004: 26). А. Бастиан создал учение об элементарных и народных идеях – по его мнению, существуют некие общие «элементарные» идеи (*Elementargedanke*), которые одинаковы для всех народов мира, они заложены еще на первоначальном этапе возникновения человечества и развиваются под влиянием «внешних факторов», «в ходе активных взаимоотношений с окружающей средой»; под влиянием географической среды у каждого народа элементарные идеи трансформируются в «народные идеи» (*Volksgedanke*), то есть в идеи, характерные только для отдельных общностей, они локализованы и закрыты до тех пор, пока этнос не начинает культурно-исторический обмен с другими народами (*Фолиева, Шинкарь* 2007: 216). Идею о том, что наряду с индивидуальным сознанием имеет место и «коллективное сознание», высказал и современник А. Бастиана *Г. Шуц* (1863–1903) (*Шуц* 2010). Тем самым закладывались основы концепции *коллективных представлений*, ставшей популярной в социологии и антропологии XX в. (*К. Юнг, Э. Дюркгейм* и др.).

Наиболее крупный вклад в развитие психологического направления антропологии внес немецкий психолог *Вильгельм Вундт* (1832–1920). К нему восходят истоки этнопсихологии и «народной психологии», ставших весьма распространенными в Германии. Вундт вводит в психологию и философию такие понятия как «коллективный организм», «коллективная личность», «коллективная воля», «коллективный дух».

Полемизуя с Лацарусом и Штейнталем по поводу соотношения индивидуального и коллективного духов, Вундт пишет: «Во-первых, утверждается, что первоначально существует одно лишь индивидуальное духовное бытие и что духовное общение возникает лишь благодаря соединению индивидуумов, устраняющему состояние этой

первоначальной изолированности. Во-вторых, утверждается, что все продукты общения суть создания индивидуума, так что возможно, правда, сообщение и усвоение, идущее от одного индивидуума к другому, но ни в каком случае не коллективное творчество. <...> На самом деле того изолированного индивидуума, о котором утверждается, что он служит исходным пунктом всего духовного коллективного развития, нельзя встретить ни в каком опыте» (Вундт 2002: 779). Поэтому индивидуум не первичен по отношению к обществу, а общество не является механическим объединением ранее до него существовавших индивидов. И эта позиция для Вундта носит принципиальный характер: «...Во всех отношениях реальность коллективной жизни настолько же первоначальна и прочно обоснована, как и реальность индивидуальной жизни» (Там же: 780). Вводя понятие коллективного организма, Вундт показывает, чем отличается коллективное общественное от индивидуального физического: «... Существенным отличием коллективного организма от единичного живого тела оказывается неограниченная способность первого к организации и трансформациям» (Там же: 792).

Вундт разделяет предметные области психологии народов и этнологии. Он подвергает критике программу психологии народов Лацаруса и Штейнталя, считая, что она слишком обширна и недостаточно различает психологию народов и этнологию. Если для Лацаруса и Штейнталя предметом психологии народов является «национальный дух того или иного народа и специальные формы развития каждого из них», т. е. психологическое описание и характеристика отдельных народов, то для Вундта это задача не психологии, а этнологии (Там же: 29).

В предметную область психологии народов, по мнению ученого, входят язык, мифы и обычаи. Именно эти сферы являются продуктом коллективного творчества, а значит, могут претендовать на то, чтобы быть включенными в предмет психологии народов: «... Язык, мифы и обычаи в главных моментах своего развития не зависят от сознательного влияния индивидуальных волевых актов и представляют собою непосредственный продукт творчества духа народа; индивидуальная же воля может внести в эти порождения общего духа всегда лишь несущественные изменения» (Там же: 38). Они «представляют собою не какие-либо фрагменты творчества народного духа, а самый этот дух народа в его относительно еще незатронутом индивидуальными влияниями отдельных процессов исторического развития виде» (Там же: 39).

Учение Вундта оказало воздействие на других немецких этнологов, развивавших психологическое направление – А. Фиркандта (1867–1953) и Р. Турнвальда (1869–1954), ведшего в Берлинском университете занятия по темам «Основы народной психологии», «Массовые психологические события» и «Психология союзов» (Марков 2004: 176).

Двадцатые годы XX в. (1920-е гг.) – время появления расовых идей в немецкой этнологии, позже вошедших в идеологию фашизма. Однако, как это ни странно, в 1930-х – 1940-х гг. – при новом, фашистском режиме – в этнологии Германии мало что изменилось с точки зрения теоретико-методологического инструментария, даже у тех, кто объявил себя сторонниками нацистской идеологии. Этнологи продолжали ссылаться на англо-американские источники, и даже на русских ученых, и что самое интересное – это происходило во время самой войны. В качестве примера можно привести популярные в Германии того периода работы С. М. Широкогорова. В связи с этим Г. Марков пишет: «Любопытен парадокс – читая большинство этнологических работ, опубликованных с 1933 по 1945 г., трудно поверить, что они написаны в нацистское время. Настолько они были далеки от политики и лишены свойственной

той эпохе фразеологии. Почти не проникла политика на страницы подавляющего большинства периодических этнологических изданий, продолжавших сохранять академический дух. <...> Сегодня остается в силе вопрос: существовала ли «нацистская этнология»?» (Марков 2004: 115). Этот вопрос постоянно дебатруется в научной литературе, поскольку, если говорить о психологическом направлении, то работы, связанные с превосходством арийского ума, все же появлялись.

Годы нахождения нацистов у власти и их поражение во второй мировой войне привели к катастрофическим последствиям для немецкой этнологии. Это не только смерть многих ученых, отправленных на фронт, но и гибель значительного числа музейных коллекций, остановка публикационной деятельности (включая периодические издания), отсутствие финансирования науки, увольнение ряда видных этнологов на основании обвинения в сотрудничестве с нацистами и т.д. Можно сказать, что как институциональное явление, этнология в послевоенной Германии оказалась у разбитого корыта.

Начиная с 1930-х гг. и в послевоенное время пальма первенства в области разработки психологического направления этнологии переходит к франкоязычной и англоязычной этнологии и социологии. Возник ряд направлений, известных как культурно-историческая психология, когнитивная антропология, кросс-культурные исследования и т. д. (к слову, сформированных, не в последнюю очередь, под влиянием советских психологов – Л. С. Выготского, А. Р. Лурии и др.). Немецкая этнология, первая поставившая вопросы психологии народов и коллективного сознания на повестку дня, в тот период уже перестает быть ведущей в этой области знания.

Научная литература

- Вайц Т. Антропология первобытных народов. Т. 1. М.: Книга по Требованию, 2012. Пер. с нем.
- Вундт В. Психология народов. М.: Эксмо; СПб: Terra Fantastica, 2002. Пер. с нем.
- Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. Пер. с нем.
- Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Кант И. Соч. в 6 томах. 1963-1966. Т. 2. 1964. Пер. с нем. С. 168–184.
- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. в 6 томах. 1963-1966. Т. 6. 1966. Пер. с нем. С. 349-588.
- Кузнецова Т.В. Искусство и «дух народа» в проблематике немецкой эстетической мысли конца XVIII — начала XIX века // Философия и общество. 2000. № 3 (20). <https://www.socionauki.ru/journal/articles/521473/> (дата обращения 24.11.2019).
- Матусовский А.А. Культурная динамика теоретико-методологических парадигм немецкой этнологии (1945–1990гг). Дисс на соис. уч. степени канд. филос. наук. М., 1999.
- Марков Г.Е. Немецкая этнология. М.: Академический проект, 2004.
- Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. М.: Аспект Пресс, 2009.
- Фолиева Т.А., Шинкарь О.А. Элементарные идеи Адольфа Бастиана // Вестник ВолГУ, Серия 9. Вып. 6. 2007. С. 215–218.
- Хан В.С. О принципах классификации и состоянии историографических исследований в корееведческой диаспорологии // O'zbekiston Tarixi, 2013. № 1. С. 65-77.
- Штейнталь и Лацарусь. Мысли о народной психологии. Воронеж, 1865.
- Шурц Г. История первобытной культуры. Том 1. Основы культуры. Общество. Хозяйство. Изд. 2-е. М.:2010. Пер. с нем.
- Шурц Г. История первобытной культуры. Т. 2. Изд. 2-е. М.:2010. Пер. с нем.

References

- Folieva, T.A., and O.A. Shinkar. 2007. Elementarnye idei Adol'fa Bastiana [Elementary ideas of Adolf Bastian]. *Vestnik VolGU* 9 (6), 215–218.
- Gerder, J.G. 1977. *Idei k filosofii istorii chelovechestva* [Ideas for the philosophy of the history of mankind]. Moscow: Nauka.
- Kant, I. 1964. Nabludeniya nad chuvstvom prekrasnogo i vozvyshennogo [Observations of the sense of beauty and exaltation]. In Kant I. *Soch. v 6 tomah* [Works in 6 volumes]. 1963–1966. Vol. 2, 168–184.
- Kant, I. 1966. Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya [Anthropology from a pragmatic point of view]. In Kant I. *Soch. v 6 tomah* [Works in 6 volumes]. 1963–1966. Vol. 6, 349–588.
- Khan, V.S. 2013. O printsipah klassifikatsii i sostoyanii istoriograficheskikh issledovaniy v koevedcheskoy diasporologii [On the principles of classification and the state of historiographic research in Korean studies diasporology]. In *Uzbekiston Tarihi* 1, 65–77.
- Kuznetsova, T.V. 2000. Iskusstvo i “duh naroda” v problematike nemetskoy esteticheskoy mysli kontsa XVIII – nachala XIX veka [Art and the “spirit of the people” in the problems of German aesthetic thought of the late XVIII – early XIX centuries]. In *Filosofia i obshchestvo* 3 (20). <https://www.socionauki.ru/journal/articles/521473>.
- Markov, G.E. 2004. *Nemetskaya etnologiya* [German ethnology]. Moscow: Akademicheskii proekt.
- Matusovskiy, A.A. 1999. *Kul'turnaya dinamika teoretiko-metodologicheskikh paradigm nemetskoy etnologii (1945–1990gg)* [The cultural dynamics of theoretical and methodological paradigms of German ethnology (1945–1990)]. PhD diss. Moscow.
- Shurts H. Istoriya pervobytnoy kul'tury [History of primitive culture]. Vol. 2. *Osnovy kul'tury. Obshchestvo. Hozyaistvo* [Fundamentals of culture. Society. The economy]. Izdanie. 2-e. Moscow.
- Shurts, H. 2010. Istoriya pervobytnoy kul'tury [History of primitive culture]. Vol. 1. *Osnovy kul'tury. Obshchestvo. Hozyaistvo* [Fundamentals of culture. Society. The economy]. Izdanie. 2-e. Moscow.
- Stefanenko, T.G. 2009. *Etnopsihologiya* [Ethnopsychology]. Moscow: Aspekt Press.
- Steinthal i Lazarus. 1865. *Mysli o narodnoy psikhologii* [Thoughts on folk psychology]. Voronezh.
- Waitz, Th. 2012. *Antropologiya pervobytnykh narodov* [Anthropology of primitive peoples]. Vol. 1. Moscow: Kniga po Trebovaniyu.
- Wundt, V. 2002. *Psikhologiya narodov* [The Psychology of Peoples]. Moscow: Eksmo; Sankt Peterburg: Terra Fantastica.

Nabieva, Zilola A.

Development of Psychological School within German Ethnology in the second half of the 19th – first half of the 20th centuries

The article is devoted to the history of German ethnology in the second half of the 19th - first half of the 20th centuries. Despite the similarity of the trajectories of European and American anthropology in general, German ethnology had a number of specific features. First of all, these are the very concepts “German ethnology,” “German-language ethnology” and “ethnology of Germany” themselves. The author highlights the following special aspects of German ethnology in the given period. Firstly, it is influence of German philosophical heritage. Secondly, it is a differentiation of German ethnology. Thirdly, the psychological direction of ethnology was born in Germany. Fourthly, it is a specific coexistence with the ideology of Nazism in the 1930s and first half of the 1940s. Besides, after 1945, German ethnology is divided into the ethnology of FRG and the ethnology of GDR, which is not true about the USA, Great Britain, France and other countries housing major ethnological centers

Key words: *German ethnology, German-language ethnology, ethnology of Germany, sociocultural anthropology, spirit of nation, national character, racial idea, psychological direction*

© М.М. Аскарлов

АНГЛОЯЗЫЧНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ О ПРИРОДЕ УЗБЕКСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.

Процесс формирования и развития узбекской идентичности является одним из ключевых вопросов в этнологии Узбекистана. В советский период данный процесс рассматривался через призму примордиальной теории этноса. И сегодня советские методологические подходы продолжают доминировать в отечественной (узбекской) этнологии. Такие западные направления как конструктивизм, инструментализм, этносимволизм, модернизм и постмодернизм больше используются как модная фраза, нежели как методы исследования. Это во многом связано с тем, что большинство узбекских этнологов до сих пор не знакомо с зарубежной литературой. Вращаясь в собственном, изолированном кругу, наши ученые смутно представляют, что пишут их иностранные коллеги о той же самой узбекской идентичности. Задача данной статьи – восполнить этот пробел и показать панораму взглядов западных антропологов на процесс формирования и развития идентичности узбеков.

Ключевые слова: узбекская идентичность, исламская идентичность, языковая идентичность, конструктивизм, Средняя Азия, историография

Хронологически формирование и развитие узбекской идентичности можно разделить на три крупных этапа: 1) узбекская идентичность в доколониальный и колониальный периоды (XIX – начало XX в.); 2) формирование современной узбекской идентичности в период Узбекской ССР (20-е – 80-е гг. XX в.); 3) развитие национальной узбекской идентичности в период независимого Узбекистана (с 90-х гг. XX в. по настоящее время).

Зарубежные и отечественные исследователи (А. Беннигсен, Дж. Шоберлайн, С. Абашин, З. Арифханова, В. Хан и др.) неоднократно отмечали, что в доколониальный и колониальные периоды существовало несколько категорий идентичностей: религиозная, родоплеменная, территориально-региональная, сословная (клановая), языковая, хозяйственно-культурная и др. (Беннигсен 1989, Абашин 2007, Khan 2010). «Этнические» идентификаторы (узбек, таджик, киргиз и др.) также имелись, однако неэтнические категории (племя, район, город, деревня или религия) гораздо чаще использовались людьми для навигации по социальному миру, чем вышеупомянутые «этнические категории» (Hierman 2015: 521–522). Каждый вид идентичности имел свою границу, которая отличала одну группу от другого, но эти различия иногда бывали настолько неуловимыми, что приводили к путанице многих исследователей.

Аскарлов Мирзохид М. – Институт истории АН Республики Узбекистан (Ташкент, ул. Шахрисабз проезд 1, д.5), PhD докторант отдела этнологии и антропологии. Электронная почта: mirzokhid.askarov90@gmail.com. **Askarov Mirzokhid M.** – Institute of History of the Academy of Sciences of the Uzbekistan Republic (Tashkent, Str. Shahrisabz passage 5) E-mail: mirzokhid.askarov90@gmail.com

Одновременное сочетание нескольких идентичностей можно назвать «полиидентичностью» или «меняющийся идентичностью».

Житель Центральной Азии мог идентифицироваться по отношению к представителям других религий как «мусульманин»; в родоплеменном контексте как «минг, кунграт, кангли, кипчак»; в территориальном плане как «бухарец, ферганец, самаркандец или ташкентец» (бухороли, фарғонали, самарқандли, тошкентли); в контактах с другими сословиями как «ходжа, тура, сайид, хан»; основываясь на хозяйственно-культурном образе жизни как «оседлый, кочевник или полукочевник» и т.п. Самоидентификация коренных жителей во многом зависела от обстановки. Эта местная особенность всегда сбивала многих зарубежных исследователей, что в конечном итоге привело к появлению противоречивых интерпретаций данных по одному и тому же региону.

Некоторые исследователи считают, что «настоящими» идентичностями населения Центральной Азии являются те, которые выжили с досоветского времени. Эти идентичности можно описать как широкие категории (например, Туркестан, ислам) или узкие (например, родство, местность) (*Esenova* 2002: 12). Но какая же идентичность была главной? И как давно эти идентичности существуют?

А. Беннигсен выделяет три уровня идентичностей: «субнациональный», связанный с «племенем» и «кланом»; «наднациональный» – означающий принадлежность к исламской умме и наличие «национального» сознания (*Sengupt* 1999: 1650; *Bennigsen* 1989).

По утверждению О. Феррандо, в доколониальной Центральной Азии большинство жителей не определяло себя в этническом смысле. Языковые, религиозные, клановые и экономические подразделения часто не совпадали, и люди «подписывались» на несколько идентичностей (*Ferrando* 2008: 490). Однако несмотря на родоплеменную природу этничности, народы Центральной Азии имели определенные идентификационные границы (культурные, языковые, религиозные, хозяйственные), которые отличали их от других народов этого региона. И не стоит забывать, что этническое самосознание – это феномен нового и новейшего времени (*Абашиш* 2007: 24-25).

Существует и мнение о том, что Центральная Азия всегда была этнически и лингвистически разнообразным регионом, а политическое единство имело место только в относительно короткие периоды. Так, в XIX в. в Кокандском ханстве зафиксировано более 20 кровавых межэтнических конфликтов, и еще больше в Хивинском ханстве (*Khazanov* 1998: 147).

Религиозная идентичность подробно рассматривалась в трудах А. Халида (*Khalid* 2017: 1–5), Д. Абрамсона (*Abramson and Karimov* 2007: 319–338), Д. Монтгомери (*Montgomery* 2007), Ж. Расанагаяма (*Rasanagayam* 2011), Ш. Акинер (*Akiner* 1997: 362–398), Акбарзаде Ш. (*Akbarzadeh* 1997a: 517–542; 1997b: 65–68), О. Феррандо (*Ferrando* 2008: 489–520) и др. (*Hierman* 2015: 519–539; *Esenova* 2002: 11–38).

Как известно, ислам – ведущая религия в Центральной Азии, священные места или святыни играли ключевую роль в повседневной духовной жизни мусульман на протяжении большей части истории региона за последние двенадцать веков (*Abramson and Karimov* 2007: 319). Как полагает Д. Абрамзон, “многие из ритуальных практик, наблюдаемых сегодня, имеют многовековые корни, но у них также есть новые, современные значения для мусульман региона” (*Abramson and Karimov* 2007: 319).

По мнению Ш. Акинер, ислам не всегда функционировал как идентификационный маркер, поскольку практически вся Центральная Азия исповедовала ислам, была общая система верований, общие религиозные институты, общие социальные и культурные ценности (Akiner 1997: 365–366).

Отметим, что несмотря на общую религиозную идентичность на макроуровне, о которой говорит Ш. Акинер, существовали некоторые различия на микроуровне. Такие виды «субидентификации» или «локальной идентификации» были распространены чаще в густонаселенных городах, нежели в отдалённых полуседлых или горных районах. Например, существовала сословно-религиозная идентификация и разделение мусульман на представителей «белой и чёрной кости». Представители «белой» кости идентифицировали себя как «потомки мусульманских святых» и занимали исключительно высокие религиозные и социальные посты, в отличие от представителей «чёрной» кости. Но имеющаяся путаница между сословно-религиозными понятиями «ходжа», «ишан», «тура» и их демаркация еще не доведена исследователями до четкой ясности и нуждается в отдельном изучении. Существовали в прошлом также сословия без религиозного оттенка, такие как «хон», «бек», «мир» и др.

А. Халид, в отличие от Ш. Акинер утверждает, что в странах Центральной Азии наиболее распространенным для описания коренных народов был термин «мусульмане Туркестана» (Khalid 2017: 1). Как показывает практика, позиция А. Халида близка к действительности, другие виды локальных идентичностей (родоплеменная, языковая/диалектическая, региональная) не развились до политически значимого уровня (Esenova 2002: 12).

Известно, что термин «мусульманин» обозначает членов конфессионального сообщества, а не то, что определяется силой внутренней веры или ритуального соблюдения. Как в русском, так и в местном сообществе термин «мусульманин» часто использовался используется в форме прилагательного, относящегося к местному (оседлому) населению – «мусульманская часть города», «мусульманская одежда» и даже «мусульманский язык» (Khalid 2015: 42). Иначе говоря, существуют общепринятые атрибуты мусульманской идентичности. И именно этот вид идентичности оказался наиболее стойким по отношению к политике советского государства. Даже в сталинскую эпоху мусульманские общины Узбекистана идентифицировали себя как часть исламского мира, и идентифицировались остальными мусульманами в других регионах как часть этого мира (Voll 1998: 66).

По мнению австралийского исследователя Ш. Акбарзаде, для жителей Ферганской долины идентичность была многослойной концепцией и активация каждого слоя зависела от внешних обстоятельств. Все больше сталкиваясь с «кафир»скими россиянами в XVIII в., *локальные* (курсив мой – М.А.) идентификационные признаки были недостаточными, чтобы выразить степень разницы, которая отделяла их. Идентичность, связанная с местом рождения/проживания или подчинением хану, стала второстепенной по значению, когда местные жители столкнулись с сообществом немусульман. Конфессиональная идентичность была известной среди мусульман Ферганской долины, и в исламе они нашли основу для единства с другими мусульманами в ханствах Бухары и Хивы (Akbarzadeh 1997: 65–66). Действительно, религиозная идентичность становилась одним из основных индикаторов объединения против внешнего агрессора.

Похожее заключение встречается и в исследованиях О. Феррандо. В частности, автор пишет, что в доколониальный период жители Центральной Азии не были знакомы с этнонимами. Они использовали разные регистры идентичности в зависимости от ситуации: связи с родиной давали указание на географическое происхождение, профессиональная деятельность выявляла роль человека в обществе, религиозные практики указывали на общую веру. Общество было структурировано по линии сетей солидарности, члены которых осознавали общую семью, родство, клан, племя или территориальную идентичность (*Ferrando* 2011: 43–44). Д. Абрамзон считает, что ислам рассматривается как неотъемлемая часть национальной идентичности для большинства мусульман Центральной Азии (*Abramson and Karimov* 2007: 339).

Встречается и скептическая оценка по поводу исламской идентичности региона. Например, А. Сенгупт считает, что в Центральной Азии ислам в чистом виде никогда не был реальностью. И отмечает, что другие течения и религии, такие как суфизм и особенно буддизм, или даже доисламские верования, например, шаманизм, оказывали широкое влияние и обладали властью над населением. В регионе заметно также взаимодействие между догматической религией, суфизмом и народным благочестием, «официальным» исламом и «популярным» исламом. Автор полагает, что все эти течения разделяют одну веру, но социальные структуры, в которых развивались общие исламские настроения, различались, как и их политический опыт (*Sengupt* 1999: 3649–3652). По мнению А. Сенгупт, нужно критически подходить к роли ислама как общей идентичности региона, поскольку общая исламская культура не стала достаточной силой, чтобы объединить центрально-азиатские государства. В заключении автор делает акцент на то, что в регионе существует много видов ислама. Синкретическая культура региона означает, что религия тоже имеет синкретическую форму, и она представляется скорее образом жизни, нежели системой хорошо интегрированных структур. И напоследок исследовательница утверждает, что ислам является политической конструкцией новой националистической элиты (*Sengupt* 1999: 3652).

Сохранение некоторых черт доисламских верований подтверждает утверждение о том, что население Центральной Азии издревле являлось автохтонным, и с приходом сюда ислама в VII в. местные традиционные верования продолжали существовать. Там, где Басилов и Снесарев предполагают идею унитарного «чистого» ислама и пытаются отличить его от неисламской или доисламской практики, более продуктивно рассматривать всю идентифицированную мусульманскую практику, как часть единой местной традиции (*Rasanagayam* 2006: 381).

В заключение рассуждений о религиозной идентичности хочу подчеркнуть, что большинство зарубежных исследователей подтверждают ведущую роль ислама как фактора объединения местного населения под общей идентичностью. По их мнению, данная категория идентичности являлась наиболее существенной, по сравнению с остальными видами. Однако ни одному из авторов не удалось полностью объяснить, почему исламская идентичность так и не смогла перерасти в национальную идентичность. Почему несмотря на одно вероисповедание, народ продолжал пользоваться полиидентичностями?

Родоплеменная идентичность. Данной категории идентичности не уделялось большого внимания в зарубежных исследованиях. Фрагментарные ее описания встречаются в трудах Э. Олуорта (*Allworth* 1990: 259–260), Дж. Глена (*Glenn* 1997: 131–155), Дж. Уилера (*Wheeler* 1962; 1964; 1966) и др.

Как показывает практика, при исследовании этого вопроса мы сталкиваемся со сложными историческими процессами. Сама самоидентификация была достаточно аморфной и постоянно меняющейся: какая-нибудь семейно-родственная группа со временем могла превратиться в подразделение рода или род, а потом, если обстоятельства складывались для нее удачно, трансформироваться в подразделение племени или племя. При этом процесс развития и расширения сообщества происходил как за счет естественного прироста, так и путем заключения дружественных альянсов с другими семейно-родственными группами, родами и племенами (Абашинов 2007: 18–19).

Экономические, политические и социальные интересы или борьба за самосохранение играли решающую роль при выборе идентичности. Часто сильный политический лидер или его род объединяли вокруг себя родственные группы и племена, конструируя тем самым единый конгломерат племен или альянсы, которые скреплялись генеалогическими мифическими предками. Как итог возникновения этих сконструированных альянсов, зарождались естественные родственные отношения между ранее неродственными племенами и родами. Происходила ассимиляция, появлялись межродовые, межплеменные, и в итоге межэтнические союзы. А через несколько поколений родившиеся дети начинали самоидентифицироваться именем единого этноса.

А. Сенгупта считает, что идентификация подгрупп (субгрупп) таких категорий как племя, этническая группа и место жительства была смешанной. Однако религиозная общность оставалась первостепенным источником идентичности (Sengupta 2000: 404–405). С данным выводом трудно согласиться, по нашему мнению, идентичности не были смешаны, а выбор той или иной категории идентичности был связан с ситуацией или обстановкой, в которой идентифицируемый определял себя.

Дж. Гленн отмечает, что существующие родственные связи сохранялись в основном в сельских районах. Здесь люди по-прежнему идентифицируют себя со своим племенем, и многие деревни даже в названии несут имя племени, потомки которого там живут (Glenn 1997: 140; Allworth 1990: 260). Автор правильно пишет, что племенные отношения уже не играют в данном случае большой роли, как это было в доколониальный период.

Очевидно, что племенные отношения по-прежнему значительны в сельской местности. В районах, где были расселены оседлые жители еще до российского присутствия в Центральной Азии, то есть в Бухаре, Самарканде и Ферганской долине, племенные отношения уже потеряли свое значение, их роль уменьшилась до такой степени, что они либо исчезли вообще, либо не имеют значения. Вместе с тем, деление на семьи по-прежнему сохраняет важность для «оседлых» узбеков, которые способны проследить свое происхождение до девяти поколений (Glenn 1997: 140).

Э. Олуорт утверждает, что «жители страны (Узбекской ССР – М.А.) середины 1970-х годов – консерваторы групповой идентичности – все еще жили в кругу воспоминаний о племенном прошлом, сохраняя его в локальных названиях по всей сельской местности» (Allworth 1990: 259–260). Мне представляется, что, несмотря на сохранение племенных названий в некоторых регионах Узбекистана, они имеют скорее формальный характер, нежели символический. Жители уже не ощущают привязанности к названиям их территорий, и легко могут сменить ареал проживания. Если говорить о ситуации с родовой или семейной идентификацией, то она, наоборот, осталась устойчивой к изменениям.

Данная категория идентичности до сих пор мало исследована. В действительности, в южных районах Узбекистана, где в основном жили кочевые и полукочевые племена, родоплеменная идентичность считалась самой важной. Религиозная, языковая или другие виды идентичности не воспринимались как определяющие. Только родоплеменная идентичность была значима для будущего индивида. Именно этот фактор являлся одним из тех барьеров, который не позволял другим идентичностям стать главными и объединить местное население под единым государством.

Регионально-территориальная идентичность была в изучена в трудах таких исследователей, как О. Рой (*Roy* 2000), Ж. Лонг (*Luong* 2002), Ш. Акбарзаде (*Akbarzadeh* 1997: 65–68), М. Сабтельни (*Subtelny* 1998: 50–51) и др.

Данный вид идентичности в основном использовался в межрегиональных и межлокальных отношениях. В ее развитии большую роль сыграл Великий шёлковый путь и другие формы торгово-коммерческих отношений между соседними странами, народами и племенами. В результате активных и непрерывных взаимодействий разных культур на протяжении нескольких веков на изучаемой территории появились полиэтнические и многоязычные культуры. В результате сформировался особый тип идентичности, в котором регион играл определяющую роль. Например, когда торговец приезжал в Бухару из Коканда, он идентифицировал себя как *кокандец*. Таким образом, он выражал, во-первых, преданность своему хану, и во-вторых, выделял себя в отношении не-кокандцев (*Akbarzadeh* 1997: 65–66).

М. Сабтельни полагает, что у жителей здесь не было сильного чувства этнической идентичности, и они часто идентифицировали себя только своим племенным именем, именем своего города («Бухарли» и т.д.) или просто назывались «мусульманами». По мнению автора, не существовало и никакой территориальной идентичности (*Subtelny* 1998: 51). Он считает, что население обычно идентифицировало себя племенным, религиозным или региональным именем. Однако его заключение о том, что у местных жителей не было территориальной идентичности является спорным. Можно согласиться с мнением, что после создания трех ханств, жители всячески пытались показывать свою преданность хану, идентифицируя себя с каким-либо из ханств.

Некоторые исследователи уверены, что именно регионализм оставался наиболее устойчивым маркером даже в советское время. Например, П. Лонг считает, что предсказания о будущих этнических конфликтах в Центральной Азии основывались на ошибочном предположении, что досоветская идентичность (племя, клан или религия) возродится как наиболее значимая социально-политическая идентичность после Советской власти. Стабильность была возможна именно потому, что элиты сохранили ту самую неэтническую идентичность, которую они приняли при Советской власти – регионализм (*Luong* 2002: 17).

Территориальная идентичность проявляется не только в общении, быту или одежде, она также заметна в религии. Например, если взять Ферганскую долину, некоторые исследователи считают её центром исламского радикализма (*Rashid* 2000; *Rotar* 2006: 6–8), а другие – сердцем религиозной практики, искусства, науки и духовности в Центральной Азии (*Khalid* 2007; *Egger* 2008). Не каждый житель долины является узбеком, не каждый узбек является благочестивым мусульманином, и не каждый благочестивый мусульманин – узбек. Общество и религия «не совпадают» (*Peshkova* 2009).

Проведенные исследования только косвенно затрагивают территориальную идентичность. Это связано с тем, что данная идентичность проявляется преимущественно

но при личном общении и порой только хорошо знающий местный быт исследователь сможет ее выявить. Респондент на подсознательном уровне идентифицирует себя с каким-либо регионом, что может помочь сориентировать будущий разговор. Например, если информатор не из южных регионов Узбекистана, у него бесполезно спрашивать о «мясе в тандыре», потому что данная еда является региональной особенностью только южных районов Узбекистана. **Языковая (диалектная) идентичность** получила отражение в трудах Ш. Акинер (Akiner 1997: 362–398), Ш. Акбарзаде (Akbarzadeh 1997: 65–68), Б. Манз (Manz 1998) и др.

Как пишет Ш. Акинер, археологические материалы и данные физической антропологии о современных народах Центральной Азии свидетельствуют о высокой степени смешанных браков между различными группами. Имела место также сильная тенденция к культурной ассимиляции. В частности, одной из отличительных черт среднеазиатского искусства является его синкретизм. Сформировалась двуязычная тюрко-иранская культура, в которой оба элемента имели равный статус. Из-за этого симбиоза язык так и не стал маркером этнической идентичности (Akiner 1997: 365).

С выводом автора можно согласиться потому, что на протяжении столетий миграционные процессы в Центральной Азии способствовали глубокому взаимодействию населения, говорящего на тюркском и персидском языках. Это привело к высокому уровню смешанных браков и двуязычию, так что отделение «узбекского» или «тюркского» от «таджикского» или «иранского» является непростой задачей. Скорее, жизнь населения, говорящего на персидском и тюркском языке была глубоко взаимосвязанной, обычаи и практика идентичны, двуязычие было нормой, и язык никогда не был узловым моментом идентичности (Khalid 2015: 292).

Как отмечает Ш. Акбарзаде, в Ферганской долине смена языковой идентичности произошла после захвата Кокандского ханства Российской империей в 1876 г. Царская администрация использовала общий термин «тюрки» для описания большей части населения под ее подчинением в Ферганской долине и в степных зонах к северу. Это была новая форма идентификации для «кокандских мусульман», которые до тех пор смотрели на народный язык как на средство общения, а не критерий идентичности (Akbarzadeh 1997: 66). Далее автор отмечает, что в крупных торговых центрах господствовало двуязычие, и использование языка как маркера идентичности неоднократно приводило к конфузам.

Интересно в этом отношении мнение Б. Манз, которая утверждает, что различные группы имели свои названия и групповые идентичности, которые были связаны с языком и территорией, но использовали их не для поощрения сепаратизма, а для определения и сохранения своего места в границах более крупных территориальных и общественных структур (Manz 1998: 12). Однако трудно согласиться с данным заключением автора, так как, несмотря на наличие отдельных групповых идентичностей, границы этих идентичностей легко стирались в зависимости от ситуации. А язык в основном играл второстепенную роль из-за двуязычной природы населения. Первостепенным связующим звеном всегда было мусульманство. В другой своей статье исследовательница пишет, что кочевой и оседлый образ жизни сформировал основные и неизменные маркеры идентичности, достаточно сильные, чтобы выдерживать даже седиментализацию большинства кочевников. Язык и религия, хотя и важны, были расширяемы (Manz 2003: 96–97). Данное заключение действительно правомерно, так как название «мусульманин» употреблялось не только для иденти-

фикации человека, который исповедует исламскую религию, но и для того, чтобы отличить местное население от европейского (русского, неисламского).

Говоря о языковой идентичности нужно понимать, что во многих случаях, когда не было возможности определить идентичность местного жителя, просто спрашивали его о языке общения. С этого и началась «великая путаница», которая стала называться «переписью населения». Начался документированный процесс воображения различных «этнических» идентичностей, которые раньше не имели какого-либо значения для местного населения. На наш взгляд, для простых жителей идентичность, указанная в документах не была важна и вообще не проявлялась в их жизни. Она стала определяющей идентификацией только после создания национальных государств в 20-е годы XX в. В итоге, воображаемые идентичности начали превращаться в реальные, и, конечно, не без помощи политики Советского государства.

Этническая или национальная идентичность. В зарубежной историографии последних лет распространено утверждение, что до колониального периода на территории Центральной Азии не существовало ни этнических, ни национальных названий (Khalid 2017: 1; Ferrando 2011: 43–44). Действительно, этническая номенклатура в регионе была иной и довольно неустойчивой. Даже российская имперская перепись 1897 года не использовала последовательный набор ярлыков по всей Центральной Азии (Khalid 2017: 1).

По мнению М. Фумагалли категория оседлых/поселенцев и кочевников в досоветской Центральной Азии имела гораздо большее значение, чем любая попытка поиска этнической привязанности (Fumagalli 2007: 110). Не только категории оседлых или кочевников, но и другие категории идентичностей также намного шире и чаще использовались местным населением, нежели этнические. Что касается XX в., то здесь, как считает В. Хан, нужно различать этническую и национальную идентичность (Хан 2010).

Центральная Азия всегда была центром взаимовлияния и взаимосмешания различных этнических групп, племен, народов, различных религиозных и конфессиональных верований, различных языков и диалектов, различных видов культур и ценностей. Определение в такой ситуации границ идентичности непростая задача.

В заключение хочется отметить, что насколько бы достоверными и оригинальными не являлись наши источники, насколько бы «объективными» не были наши заключения, они являются лишь нашими собственными конструктами. И поэтому, мы предлагаем найти правильный баланс между этими конструктами и объединить материалы иностранных ученых (взгляд «снаружи») с выводами местных исследователей (взгляд «изнутри»). Как ни парадоксально, но местных специалистов по идентичности узбеков, к большому нашему сожалению, очень мало. А тех, кто знаком с современными зарубежными теориями и методологией еще меньше. И эту ситуацию необходимо кардинально менять.

Научная литература

- Абашии С. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. Санкт-Петербург: Алетейя, 2007. С. 18–25.
- Хан В.С. К вопросу о методологических принципах изучения узбекской идентичности // Цивилизации и культуры Центральной Азии в единстве и многообразии. Самарканд-Ташкент: PCAS, 2010. С. 291–297.

- Abramson D. and Karimov E.* Sacred Sites, Profane Ideologies: Religious Pilgrimage and the Uzbek State / in Sahadeo, J. & Zanca, R. G. (eds) *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007. Pp. 319–339.
- Adams L.* Strategies for Measuring Identity in Ethnographic Research / *Identity as a Variable: A Guide to Conceptualization and Measurement of Identity*, edited by Rawi Abdelal, Yoshiko Herrera, Ian Johnston, and Rose McDermott. New York: Cambridge University Press, 2009. Pp. 316–319.
- Akbarzadeh Sh.* A note on shifting identities in the Ferghana valley // *Central Asian Survey*, 1997a. Vol. 16. № 1. Pp. 65–68.
- Akbarzadeh Sh.* The political shape of Central Asia // *Central Asian Survey*, 1997b. Vol. 16. № 4. Pp. 517–542.
- Akiner Sh.* Melting pot, salad bowl – cauldron? Manipulation and mobilization of ethnic and religious identities in Central Asia // *Ethnic and Racial Studies*, 1997. Vol. 20. № 2. Pp. 362–398.
- Allworth E.* *The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present*. Stanford, CA: Hoover Institute Press, 1990. 260 p.
- Bennigsen A.* Islam in Retrospect // *Central Asian Survey*, 1989. Vol. 8, № 1.
- Egger V.O.* *A History of the Muslim World since 1260: The Making of a Global Community*. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall, 2008.
- Esenova S.* Soviet Nationality, Identity, and Ethnicity in Central Asia: Historic Narratives and Kazakh Ethnic Identity // *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2002. Vol. 22. № 1. Pp. 11–38.
- Ferrando O.* Manipulating the Census: Ethnic Minorities in the Nationalizing States of Central Asia // *Nationalities Papers*, 2008. Vol. 36. № 3. Pp. 489–520.
- Ferrando O.* Soviet population transfers and interethnic relations in Tajikistan: assessing the concept of ethnicity // *Central Asian Survey*, 2011. Vol. 30. № 1. Pp. 39–52.
- Fumagalli M.* Ethnicity, state formation and foreign policy: Uzbekistan and ‘Uzbeks abroad’ // *Central Asian Survey*, 2007. Vol. 26. № 1. Pp. 109–110.
- Glenn J.* Contemporary central Asia: Ethnic identity and problems of state legitimacy // *European Security*, 1997. Vol. 6. № 3. Pp. 131–155.
- Hierman B.* Central Asian Ethnicity Compared: Evaluating the Contemporary Social Salience of Uzbek Identity in Kyrgyzstan and Tajikistan // *Europe-Asia Studies*, 2015. Vol. 67. № 4. Pp. 519–539.
- Khalid A.* *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Khalid A.* Making Uzbekistan: nation, empire, and revolution in the early USSR. Ithaca and London: Cornell University Press, 2015. Pp. 42–43, 278, 292.
- Khalid A.* The Roots of Uzbekistan: Nation making in the early Soviet Union / Uzbekistan: political order, societal changes, and cultural transformations. Ed. M. Laruelle. Washington, D.C.: The George Washington University, 2017. Pp. 1–5.
- Khan V.* Methodological Principles in Historical Studies of Ethno-National Identity of Central Asian Peoples // *The Journal of Central Asian Studies*. Vol. XIX. № 1. 2010: Centre of Central Asian Studies, University of Kashmir. Pp. 1–7.
- Khazanov A.M.* Underdevelopment and Ethnic Relations in Central Asia / *Central Asia in historical perspective*. Edited by Beatrice F. Manz. USA: Westview Press, 1998. Pp. 146–147.
- Luong J.P.* *Institutional Change and Political Continuity in Post-Soviet Central Asia: Power, Perceptions, and Pacts*. Cambridge & New York, NY: Cambridge University Press, 2002. 310 p.
- Manz B.* *Central Asia in historical perspective*. USA: Westview Press, 1998.
- Manz B.* Multi-ethnic Empires and the formulation of identity // *Ethnic and Racial Studies*, 2003. Vol. 26. № 1. Pp. 96–97.
- Montgomery D.* Namaz, Wishing Trees, and Vodka: The Diversity of Everyday Religious Life in Central Asia / in Sahadeo, J. & Zanca, R. G. (eds). *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007.
- Peshkova S.* Muslim women leaders in the Ferghana Valley: Whose leadership is it anyway? // *Journal of International Women’s Studies*, 2009. Vol. 11. Pp. 6–7.

- Polese A., Morris J., Pawlusz E., Seliverstova O. Identity and National Building in everyday Post-Socialist life. London and New York: Routledge, 2018. Pp. 3–4.
- Rasanayagam J. Healing with spirits and the formation of Muslim selfhood in post-Soviet Uzbekistan // *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 2006. Vol. 12. Pp. 380–381.
- Rasanayagam J. Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 213 p.
- Rashid A. Asking for Holy War: Ruling out Democracy Results in Militant Islamic Opposition // *Far Eastern Economic Review*, 2000.
- Rotar I. Resurgence of Islamic Radicalism in Tajikistan's Ferghana Valley // *Terrorism Focus*, 2006. Vol. 3. № 15. Pp. 6–8.
- Roy O. The New Central Asia: The Creation of Nations. New York, NY: New York University Press, 2000.
- Sengupt A. The Making of a Religious Identity: Islam and the State in Uzbekistan // *Economic and Political Weekly*, 1999. Vol. 34. № 52. Pp. 3649–3652.
- Sengupt A. Imperatives of national territorial delimitation and the fate of Bukhara 1917-1924 // *Central Asian Survey*, 2000. Vol. 19. № 3-4. Pp. 404–405.
- Subtelny M.E. The Symbiosis of Turk and Tajik / Central Asia in historical perspective. Edited by Beatrice F. Manz. USA: Westview Press, 1998. Pp. 50–51.
- Taylor C. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Voll J.O. Central Asia as a Part of the Modern Islamic World / Central Asia in historical perspective. Edited by Beatrice F. Manz. USA: Westview Press, 1998. P. 66.
- Wheeler G. Racial Problems in Soviet Muslim Asia. 2nd ed. London: Oxford University Press, 1962.
- Wheeler G. The Modern History of Soviet Central Asia. London: Weidenfeld & Nicolson, 1964.
- Wheeler G. The Peoples of Soviet Central Asia. London: The Bodley Head, 1966.

References

- Abramson, D. and E. Karimov. 2007. Sacred Sites, Profane Ideologies: Religious Pilgrimage and the Uzbek State. In *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, J. Sahadeo & R.G. Zanca (eds), 319–339. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Adams, L. 2009. Strategies for Measuring Identity in Ethnographic Research. *Identity as a Variable: A Guide to Conceptualization and Measurement of Identity*, edited by Rawi Abdelal, Yoshiko Herrera, Ian Johnston, and Rose McDermott. New York: Cambridge University Press. Pp. 316–319.
- Akbarzadeh, Sh. 1997a. A note on shifting identities in the Ferghana valley. In *Central Asian Survey*. 16(1), 65–68.
- Akbarzadeh, Sh. 1997b. The political shape of Central Asia. In *Central Asian Survey* 16 (4), 517–542.
- Akiner, Sh. 1997. Melting pot, salad bowl – cauldron? Manipulation and mobilization of ethnic and religious identities in Central Asia. In *Ethnic and Racial Studies* 20 (2), 362–398.
- Allworth, E. 1990. *The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present*. Stanford, CA: Hoover Institute Press.
- Bennigsen, A. 1989. Islam in Retrospect. In *Central Asian Survey* 8 (1).
- Egger, V.O. 2008. *A History of the Muslim World since 1260: The Making of a Global Community*. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall.
- Esenova, S. 2002. Soviet Nationality, Identity, and Ethnicity in Central Asia: Historic Narratives and Kazakh Ethnic Identity. In *Journal of Muslim Minority Affairs* 22 (1), 11–38.
- Ferrando, O. 2008. Manipulating the Census: Ethnic Minorities in the Nationalizing States of Central Asia. In *Nationalities Papers* 36 (3), 489–520.
- Ferrando, O. 2011. Soviet population transfers and interethnic relations in Tajikistan: assessing the concept of ethnicity. In *Central Asian Survey* 30 (1), 39–52.
- Fumagalli, M. 2007. Ethnicity, state formation and foreign policy: Uzbekistan and 'Uzbeks abroad'.

- In *Central Asian Survey* 26 (1), 109–110.
- Glenn, J. Contemporary central Asia: Ethnic identity and problems of state legitimacy. In *European Security* 6 (3), 131–155.
- Hierman, B. 2015. Central Asian Ethnicity Compared: Evaluating the Contemporary Social Salience of Uzbek Identity in Kyrgyzstan and Tajikistan. In *Europe-Asia Studies* 67 (4), 519–539.
- Khalid, A. 2007. *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Berkley: University of California Press.
- Khalid, A. 2015. *Making Uzbekistan: nation, empire, and revolution in the early USSR*, 42–43, 278, 292. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Khalid, A. 2017. The Roots of Uzbekistan: Nation making in the early Soviet Union / *Uzbekistan: political order, societal changes, and cultural transformations*. M. Laruelle (ed.). Washington, D.C.: The George Washington University.
- Khan, V. 2010. Methodological Principles in Historical Studies of Ethno-National Identity of Central Asian Peoples. In *The Journal of Central Asian Studies* XIX(1), 1–7. Centre of Central Asian Studies, University of Kashmir.
- Khazanov, A.M. 1998. Underdevelopment and Ethnic Relations in Central Asia. In *Central Asia in historical perspective*. Beatrice F. Manz (eds.). USA: Westview Press.
- Luong, J.P. 2002. *Institutional Change and Political Continuity in Post-Soviet Central Asia: Power, Perceptions, and Pacts*. Cambridge & New York, NY: Cambridge University Press.
- Manz, B. 1998. *Central Asia in historical perspective*. USA: Westview Press.
- Manz, B. 2003. Multi-ethnic Empires and the formulation of identity. In *Ethnic and Racial Studies*. 26 (1), 96–97.
- Montgomery, D. 2007. Namaz, Wishing Trees, and Vodka: The Diversity of Everyday Religious Life in Central Asia. In *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, Sahadeo, J. & Zanca, R.G. (eds). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Peshkova, S. 2009. Muslim women leaders in the Ferghana Valley: Whose leadership is it anyway? *Journal of International Women's Studies* 11, 6–7.
- Polese, A., J. Morris, E. Pawlusz, and O. Seliverstova. 2018. *Identity and National Building in everyday Post-Socialist life*. London and New York: Routledge.
- Rasanayagam, J. 2006. Healing with spirits and the formation of Muslim selfhood in post-Soviet Uzbekistan. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.). 12, 380–381.
- Rasanayagam, J. 2011. *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rashid, A. 2000. Asking for Holy War: Ruling out Democracy Results in Militant Islamic Opposition. *Far Eastern Economic Review*.
- Rotar, I. 2006. Resurgence of Islamic Radicalism in Tajikistan's Ferghana Valley. *Terrorism Focus*. 3 (15), 6–8.
- Roy, O. 2000. *The New Central Asia: The Creation of Nations*. New York, NY: New York University Press.
- Sengupt, A. 1999. The Making of a Religious Identity: Islam and the State in Uzbekistan // *Economic and Political Weekly* 34(52), 3649–3652.
- Sengupt, A. 2000. Imperatives of national territorial delimitation and the fate of Bukhara 1917–1924. In *Central Asian Survey* 19 (3–4), 404–405.
- Subtelny, M.E. 1998. The Symbiosis of Turk and Tajik. In *Central Asia in historical perspective*, 50–51, edited by Beatrice F. Manz. USA: Westview Press.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Voll, J.O. 1998. Central Asia as a Part of the Modern Islamic World. In *Central Asia in historical perspective*, edited by Beatrice F. Manz. USA: Westview Press.
- Wheeler, G. 1962. *Racial Problems in Soviet Muslim Asia*. 2nd edition. London: Oxford University Press.

- Wheeler, G. 1964. *The Modern History of Soviet Central Asia*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Wheeler, G. 1966. *The Peoples of Soviet Central Asia*. London: The Bodley Head.
- Abashin, S. 2007. *Natsionalizmy v Sredney Azii: v poiskakh identichnosti* [Nationalism in Central Asia: In Search of Identity]. Sankt-Peterburg: Aleteyya.
- Khan, V. S. 2010. K voprosu o metodologicheskikh printsipah izucheniya uzbekskoy identichnosti [To the question of methodological principles of the study of Uzbek identity]. In *Tsivilizatsii I kul'tury Tsentral'noy Azii v edinstve i mnogoobrazii* [Civilizations and cultures of Central Asia in unity and diversity], 291–297. Samarkand; Tashkent: IICAS.

Askarov, Mirzokhid M.

English-language Anthropology on the Uzbek Identity at the end of the XIX – the beginning of the XX centuries

The process of forming and developing Uzbek identity is one of the key issues in Uzbekistan's ethnology. During the Soviet period, this process was considered from the perspective of the primordial theory of ethnos. And today, the Soviet methodological approaches still dominate in the Uzbek ethnology. Western concepts of constructivism, instrumentalism, ethnosymbolism, modernism and postmodernism are rather applied as fashionable terms than as research methods. This is largely due to the fact that most Uzbek ethnologists are still not familiar with foreign literature. Staying isolated from the foreign science, our scholars vaguely imagine what their Western colleagues write about the Uzbek identity. The purpose of this article is to fill this gap and to show a panorama of Western anthropologists' views on the formation and development of Uzbek identity.

Key words: *Uzbek identity, Islamic identity, linguistic identity, constructivism, Central Asia, historiography*

ВЕКТОР РАЗВИТИЯ СОВМЕСТНЫХ БЕЛОРУССКО-РОССИЙСКИХ ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В НАЧАЛЕ XXI В.*

В статье дается обзор основных направлений совместных исследований ученых России и Беларуси в области этнологии и социально-культурной антропологии последнего десятилетия. Авторы рассказывают об итогах работы ученых Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН и Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси по совместным проектам. Акцент сделан на таких актуальных (с научной и с политической точки зрения) темах, как этнокультурная ситуация на белорусско-российском пограничье; адаптация переселенцев из зоны, пострадавшей от Чернобыльской аварии; особенности миграционных процессов и этнокультурного ландшафта в областях, граничащих со странами ЕС (в частности, в Калининградской и Гродненской). Анонсируются стоящие перед учеными двух стран новые научные задачи и перспективы дальнейшего сотрудничества.

Ключевые слова: научное сотрудничество, история науки, пограничье, Чернобыльская авария, социальная экология, Калининградская область, Гродненская область, жизненные стратегии

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН многие годы сотрудничает с Центром исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси (ранее Институт искусствоведения, этнографии и фольклора имени К. Крапивы НАН Беларуси). Подтверждению этому может быть совместная монография «Белорусы» (Бондарчик и др. 1998), изданная в серии «Народы и культуры» в 1998 году, и целая серия других публикаций. В числе основных совместных изданий хотим назвать следующие монографии: «Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование» (Григорьева, Мартынова 2005); Социокультурные последствия Чернобыльской аварии (Социокультурные... 2012); Григорьева Р.А., Мартынова М.Ю. «Молодежь в городах Калининградской области» (Григорьева, Мартынова

Мартынова Марина Юрьевна – д.и.н., Зав. Центром европейских исследований, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32-а). Эл. почта: martynova@iea.ras.ru. **Martynova Marina Y.** – Institute of Ethnology and Anthropology, RAS (Moscow, Leninsky Pr. 32-a). E-mail: martynova@iea.ras.ru

Григорьева Регина Антоновна – к.и.н., ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32-а). Эл. почта: grigorieva_r@mail.ru. **Grigorieva Regina A.** – Institute of Ethnology and Anthropology, RAS (Moscow, Leninsky Pr. 32-a). E-mail: grigorieva_r@mail.ru

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН

2017); «Этнокультурный ландшафт белорусско-российского пограничья в начале XXI века. По материалам полевых исследований в сельской местности (Григорьева 2018). Будет опубликована в 2020 г. монография «Трансграничная этнокультурная общность. По материалам белорусско-российского пограничья» (Григорьева 2020).

Сотрудники института этнологии и антропологии РАН ежегодно принимают участие с докладами в международных конференциях в Беларуси, в т.ч. в ежегодных международных конференциях «Традиции и современное состояние культуры и искусств». Доклады публикуются, в материалах конференций издано около 15 статей российских этнологов. В свою очередь белорусские ученые принимают участие в российских конференциях и конгрессах, в т.ч. в конгрессах российских этнографов и антропологов. В период с 2011 по 2020 г. состоялись четыре белорусско-российских круглых стола, два из которых в Минске и 2 – в Москве, на которых обсуждались результаты исследований.

Только с 2010 по 2019 год этнологи Беларуси и России работали по пяти совместным проектам, которые были направлены на разработку разных проблем. Среди прочего разрабатывались такие важные (с научной и с политической точки зрения тоже) темы как адаптация переселенцев из зоны, пострадавшей от Чернобыльской аварии; особенности миграционных процессов и этнокультурного ландшафта в областях, граничащих со странами ЕС (в частности, в Калининградской и Гродненской), и др., а также особенностей этнокультурной ситуации белорусско-российского пограничья. Последний совместный белорусско-российский проект «Трансграничная этнокультурная общность (по материалам белорусско-российского пограничья)» выполнялся в 2018–2019 гг. при поддержке БРФФИ и РФФИ. В настоящее время мы рассчитываем на продолжение совместной работы. Подана заявка в научные фонды двух стран на проект «Опыт лонгитюдных исследований идентичности и жизненных стратегий молодежи Калининградской и Гродненской областей».

Хотим высказать слова благодарности нашим давним партнерам и просто друзьям: академику НАН Беларуси А.В. Локотко, д.и.н. А.В. Гурко и д.и.н. А.В. Гурко-Верещагиной, д.и.н. Г.И. Касперович, д.и.н. Л.В. Раковой, а также н.с. Н.С. Бункевич и к.и.н. И.В. Романенко. С российской стороны участниками российско-белорусского сотрудничества являются Р.А. Григорьева, Н.Г. Деметер, С.С. Крюкова, Т.А. Листова, М.Ю. Мартынова.

Изучение этнокультурной ситуации на белорусско-российском пограничье

Наибольшее внимание в наших совместных исследованиях было уделено этнокультурным особенностям белорусско-российского пограничья. В современном понимании это территория, расположенная по обе стороны государственной границы, разделяющей Республику Беларусь и Российскую Федерацию. Российско-белорусское пограничье охватывает значительные территории двух стран. Это Псковская, Смоленская и Брянская области Российской Федерации и Витебская, Могилевская и Гомельская области Республики Беларусь.

В рамках совместных проектов сотрудников Института этнологии и антропологии Российской Академии Наук и Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной Академии Наук Беларуси в течение 2005–2016 гг., а затем в 2018–2019 гг. с небольшими перерывами проводились полевые исследования на

этноконтактных территориях, по обе стороны белорусско-российской границы. За годы сотрудничества нам удалось побывать во всех пограничных областях по обе стороны границы. В Могилевской области работа велась в Костюковичском, Кричевском, Климовичском, Мстиславльском и Горецком районах. Со стороны России исследования проводились в районах Смоленской области, пограничных с Могилевской областью: Ершичском, Монастырщинском, Хиславичском, Шумячском и в Суражском районе Брянской области, пограничном с Могилевской областью.

Материалы исследований и стали главным источником для написания совместных монографий: вышедшей в 2005 г. книги «Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование» и опубликованной в 2018 – «Этнокультурный ландшафт белорусско-российского пограничья в начале XXI века (по материалам полевых исследований в сельской местности)», а также ряда научных статей (более тридцати), опубликованных в других изданиях. Как уже было сказано, подготовлена и будет опубликована в 2020 г. монография «Трансграничная этнокультурная общность (по материалам белорусско-российского пограничья)».

Интерес к проблеме этнокультурной специфики пограничных территорий заметно возрос и актуализировался в связи с появлением в 1990-е гг. суверенных государств и политических границ между ними. Политическая граница, в данном случае это – линия, определяющая пределы территории государств и соответственно сфер влияния государственных институтов, законов, информационных каналов и фиксирующая пространственные пределы гражданской идентичности. Граница служит фактором, разъединяющим соседние пространства, т.к. включает жителей, часто с очень сходными этнокультурными параметрами, в сферы влияния разных государств, и, тем самым, создаёт разные условия для дальнейшего развития этнокультурной и языковой ситуации, этнической идентичности по разные стороны границы. Пограничье интересовало нас прежде всего как зона контактов и взаимовлияний двух близкородственных славянских культур – русской и белорусской, активных процессов интеграции и ассимиляции, зона трансграничной этнокультурной общности.

Культурная специфика населения изучаемых пограничных областей формировалась веками и обусловлена длительными и плотными контактами двух и более культур, сложными этнотрансформационными процессами. Население этих территорий, расположенных на периферии государств, неоднородно по этническому составу. В единых природных условиях, при взаимовлиянии и смешении традиций двух и более культур, в результате постоянных и длительных контактов населения, разнообразных этнотрансформационных процессов сложились специфические черты региональной культуры, имеющие множественные варианты. Часто этнокультурная ситуация на пограничных территориях довольно значительно отличается от других регионов внутри стран.

Формированию своеобразного регионального пласта культуры на белорусско-российском пограничье способствовало несколько факторов. На этих землях тесно взаимодействовали различные этнические группы – русские, белорусы, украинцы, поляки, евреи и др., а также соседствовали разные конфессии – православие, старообрядчество, католицизм, иудаизм. Эти территории на протяжении веков то вместе, то врозь последовательно входили в состав различных государств – Великого Княжества Литовского, Речи Посполитой, Российской империи, СССР, что отразилось на этнокультурном ландшафте пограничных территорий.

В то же время пограничные территории, опираясь на глубокие исторические, род-

ственные, экономические связи играют важную роль при формировании различного рода сотрудничества между соседними странами. Очень часто именно трансграничные связи снижают барьерную функцию границ и становятся мостом межгосударственных отношений и интеграционных процессов.

По характеру взаимоотношений жителей пограничных территорий, по этнокультурным и религиозным характеристикам, каждая из пограничных территорий уникальна. Среди всех вновь образованных государств наиболее длительный исторический опыт взаимодействий, а так же высокая плотность исторических контактов, наиболее близкая этнокультурная дистанция между соседями сложилась на пограничных территориях Беларуси и России. Белорусы при всей сложности исторического пути с постоянными войнами и переходом пограничных территорий из одного государства в другое, сохраняли с соседями (русскими и украинцами) языковую, религиозную (православие), этнокультурную общность, а также родственные и дружеские связи.

В коллективных монографиях рассмотрены полученные в результате комплексных исследований оригинальные данные об особенностях культуры (в широком ее понимании) и повседневной жизни населения белорусско-российского пограничья, демографических и миграционных процессах, проблемах самоидентификации жителей, лингвистической ситуации, моделях землепользования и устройства сельского мира в разных экономических условиях, праздничной обрядности, роли церкви и религии сегодня, семейных отношениях, материальной культуре и др. Целью исследований было выявить актуальную региональную специфику этого политико-географического (пограничного) пространства.

В монографии “Трансграничная этнокультурная общность (по материалам белорусско-российского пограничья)” акцент сделан на следующих проблемах: Трансграничные связи и контакты (повседневные контакты жителей приграничных территорий, межрегиональные связи); Этническая и гражданская идентичности и факторы идентификации (Особенности идентификации и этнический состав населения пограничного пространства в конце XIX – XX веках, Идентичность молодежи по разные стороны границы, Об особенностях трансляции этнокультурных традиций и их влияния на формирование идентичности молодежи; Этнические группы и идентичность цыган на пограничье); Соционормативная культура (Общественное самоуправление и институт репутации; Традиции воспитания детей в современной семье); Материальная культура (Трансграничная общность в традиционных и хозяйственных занятиях; Трансграничная общность в традициях питания); Религиозная ситуация (Религиозная ситуация; Об особенностях трансляции и воспроизводства религиозных традиций в прошлом и настоящем); Семейная обрядность (Обряды, связанные с рождением ребенка, Свадебные обряды, Похоронно-поминальные обряды).

Исследование социокультурных последствий Чернобыльской аварии

Одной из важных и актуальных проблем, исследование которой осуществлялось этнологами Беларуси, России и Украины, стали этнокультурные последствия Чернобыльской катастрофы. Проводившиеся ранее разными учеными многочисленные исследования последствий Чернобыльской аварии включали прежде всего, экономико-социологический анализ, либо экологическую экспертизу, в то время как сложив-

шаяся ситуация и самочувствие населения зоны аварии охватывает еще целый ряд социокультурных и социально-психологических параметров, в значительной степени определяющих жизненные стратегии и ценностные ориентации жителей региона.

В рамках трехстороннего проекта «Экологический фактор и социокультурные параметры жизни в зоне Чернобыльской катастрофы (Гомельская, Брянская и Черниговская области)», поддержанного РФФИ, БРФФИ и ГФФИУ, впервые исследовался опыт, который получили жители этой зоны в связи с произошедшей аварией и переселениями их в иную социокультурную среду, восприятие случившегося и отражение этих событий в современной жизни. Программа комплексных исследований включала проведение выборочного анкетного опроса, анализ разнообразных источников исторического, историко-этнографического, демографического, статистического, религиозного характера, содержащих данные о регионе; изучение мнения экспертов (представителей администрации регионов, школ, церквей и др.). Материалы полевых интервью включают информацию по всем тематическим блокам, составляющим программу исследования. Была произведена фото- и видеофиксация различных элементов культуры переселенцев.

Акцент был сделан на проблеме адаптации переселенцев из зоны, пострадавшей от Чернобыльской аварии, на новом месте жительства. Исследования проводились в Гомельской (Беларусь), Брянской (Россия) и Черниговской (Украина) областях. Впервые были проведены этнографические полевые исследования в ряде населенных пунктов, принявших переселенцев из зараженной зоны. В них осуществлялось интервьюирование, как переселенцев, так и местных жителей (принимающей стороны). Кроме того, исследование выполнялось в населенных пунктах, жители из которых были выселены, но затем частично возвратились на прежнее место жительства и продолжают жить в пострадавших селах (экспертная группа) (п. Заборье, Яловка, Красногорский р-н). Все это позволило не только составить объективно-описательную картину современного состояния взаимодействующих культур, но и проанализировать процессы взаимной адаптации, дать оценку происходящему – степени сохранения или трансформации этнокультурной составляющей. Согласно данным исследования, одной из сложностей взаимной адаптации переселенцев и местных жителей были заметные отличия в культуре, в том числе в речи и обрядово-праздничных традициях. В этой связи, важной задачей исследований было фиксирование местных обрядовых реалий местных жителей и переселенцев в сравнительном контексте.

Например, в пос. Никольская Слобода Жуковского района Брянской области переселенцы из села Заборье Красногорского района Брянской области попали в иную этнокультурную и языковую среду. Этнокультурные и языковые отличия переселенцев от местных жителей были столь значительны, что в первые годы между ними существовал языковой барьер и неприятие их образа жизни и некоторых элементов культуры. Например, многие употребляемые в речи переселенцев слова и словосочетания были непонятны местным, (накачать ладки – напечь оладьи, заварить укроп – вскипятить кипяток, пойти по кисляки – пойти за щавелем, ганки – ступеньки, грюкать – стучать, тырло – сарай, прясло – забор, бачу – вижу, цапок – палка, вязанки – рукавицы, бурки – зимняя обувь, бахилы – резиновые сапоги).

Основываясь на результатах исследования, можно утверждать, что наиболее быстро трансформировалась речь приезжих. Среди переселенцев, покинувших родные села, в результате школьного обучения и окружающей среды произошли существен-

ные изменения в речевом поведении. Языковая среда и школьное обучение стали важными факторами ассимиляционных процессов. Специфическая речь приезжих сохраняется лишь в памяти старшего поколения.

Что же касается традиций, то они оказались более устойчивыми: обе традиции сохраняются и воспроизводятся в настоящее время. В ходе полевых социально-антропологических исследований был проанализирован коллективный опыт адаптации в контексте традиционных культурно-религиозных ценностей и практик. Значительные различия у местных и переселенцев зафиксированы в обрядовых реалиях, особенно заметные в похоронной обрядности. Например, неприемлемым для местных было установление креста приезжими в голове, так как они крест ставили в ногах. Что касается обрядовых действий, то к настоящему времени во многих из них, особенно в похоронных, сохраняются и воспроизводятся черты культуры как местных, так и приезжих жителей. В то же время, по нашим наблюдениям, за годы проживания в одном поселке сформировалось толерантное отношение к разным традициям и разному поведению в быту.

В ходе полевых социально-антропологических исследований был рассмотрен коллективный опыт преодоления травмы в контексте традиционных культурно-религиозных ценностей и практик представителей различных этнических групп (русских, украинцев, белорусов), а также религиозного сообщества старообрядцев, основной акцент делался на интерпретации этого опыта в терминах и логиках индивидуальных жизненных историй. Предметом исследования также стало отражение памяти о Чернобыле в музейных экспозициях.

Встречи с переселенцами из Чернобыльской зоны, интервью с ними выявили некоторые болевые точки, которые свидетельствуют об очень сложных жизненных ситуациях людей, попавших не по своей воле в условия иной реальности и социальной неустроенности. Предложенные переселенцам дома требовали материальных вложений, возле домов не было хозяйственных построек и приусадебных участков, что для сельских жителей очень важно. Во многих поселках для переселенцев не было работы.

Сложности вызывало и то обстоятельство, что во многих случаях в связи с переселениями на новое место были разрушены связи и контакты в уже сложившейся общности людей. Утрачивались сформировавшиеся традиции в культуре, в том числе в праздничной. Местные жители не всегда встречали приезжих доброжелательно, что сдерживало процессы сближения новоселов с местными жителями. Тяга к родным местам и к своим землякам была довольно сильной, что привело к возвращению в свои села многих переселенцев, которые живут в них и сейчас, как например в д. Яловка Красногорского района Брянской области.

Анализ этнокультурного ландшафта Калининградской и Гродненской областей

Большое внимание в совместных исследованиях уделялось пограничным территориям. При этом исследования проводились в разных регионах. Два проекта были посвящены этнокультурному ландшафту пограничным со странами Европейского Союза областям – Калининградской и Гродненской. Исследовались этнокультурные стратегии молодежи в Гродненской и Калининградской областях.

Выбор Гродненской и Калининградской областей был обоснован, прежде всего, их геополитическим положением на границе со странами Европы, полиэтническим и многоконфессиональным составом населения и поздним их присоединением к СССР (Гродненская область в 1939 г., Калининградская область – в 1945 г.) и привлекательностью для мигрантов. Следует отметить, что, в силу особого геополитического положения Калининградская область, также как и Гродненский регион вызывает пристальный интерес у соседних государств (прежде всего, Литвы и Польши, а Калининградская область и Германии). Обе области граничат с двумя иностранными государствами – Литвой и Польшей и имеют большие возможности для посещения соседних стран, что, несомненно, сказывается на бытовой культуре жителей и особенностях их идентификации. Гродненский и Калининградский регионы имеют достаточно высокий туристический потенциал, связанный с особым историко-культурным наследием, имеющим свои аналоги на сопредельных территориях. Это также способствует диалогу культур, религий и идентичностей, что является важным гарантом развития добрососедских отношений в регионе.

Однако, мы понимали, что в истории формирования населения этих областей, конфессиональной и языковой ситуации имеются существенные различия, которые могут влиять на адаптацию мигрантов, на демографическое поведение, на идентичность местного населения и на межнациональные и межконфессиональные отношения.

Этнокультурная ситуация в Гродненской и Калининградской областей имеет как отличительные, так и схожие черты. Калининградская область является одним из наиболее полиэтнических регионов Российской Федерации. Несмотря на то, что большинство местного населения составляют русские, доля которых равна 82%, в области проживают представители более ста национальностей (белорусы, украинцы, поляки, литовцы, татары, мордва, евреи, чуваш и др.). Преобладают в этнической структуре населения русские, белорусы и украинцы. На их долю приходится почти 95% всего населения, что говорит о том, что наиболее плотные взаимодействия и взаимовлияния культур в этом регионе происходят между тремя восточнославянскими народами.

Гродненская область также отличается разнообразием в этническом составе. Однако ситуация здесь несколько иная. На территории области взаимодействуют в основном белорусская, польская и русская этнические общности. При этом 87% населения составляют белорусы (62%) и поляки (25%), участие русских незначительно (10%). По данным переписи населения 1999 г. на фоне других областей ее отличала наименьшая по республике доля титульного населения – белорусов (лишь 62,3%). В 2009 г. средней показатель их доли по области (0,48) также значительно отличался от среднереспубликанского. Это значит, что доля не титульных этнических групп здесь очень велика. Именно в Гродненской области располагается район с наименьшей в стране долей белорусов и с наибольшей долей поляков в структуре населения. Удельный вес белорусов в Вороновском районе составляет 13,0%, а поляков 80,8%. В области проживает значительное число всех поляков Беларуси, живут также русские (10,1%), украинцы (1,8%), татары (0,2%), литовцы (0,2%), евреи (0,1%), немцы (0,1%), армяне (0,1%) и др.

Специфика этнокультурного пространства Гродненской области состоит в том, что здесь русские, живущие в иноэтническом окружении, находятся практически в одинаковой ситуации с белорусами, во многом благодаря высокому статусу русского языка, который, также как и белорусский язык, законодательно утвержден как

государственный. Белорусы, живущие в Калининградской области, для этнической самореализации имеют несколько меньшие возможности. Очень важным, по нашему представлению, является факт вхождения этих областей в разные государства, а также анклавное положение Калининградской области. Большой интерес, в этой связи, представляет изучение механизма взаимодействия разных культур и разных конфессий в пограничных с Европейскими государствами двух областей, прошедших несколько различные исторические пути развития.

Основное внимание в ходе исследования было уделено следующим вопросам: направление и масштабы миграций, влияние их на этнический состав населения, соотношение этнической и гражданской идентичности, роли региональной идентичности в жизни жителей, связи идентичности с геополитическим положением и историей формирования региона, религиозным фактором.

В результате выполнения проекта были решены следующие научные задачи: раскрыта история формирования этнического состава и этнокультурных традиций в исследуемых регионах; выявлены основные тенденции и региональные особенности в развитии этнической и конфессиональной ситуации; проанализирована современная этноконфессиональная структура населения; рассмотрены особенности этнической и религиозной идентичности и традиций толерантности жителей; проанализировано влияние этнокультурной среды пограничья на этническую идентичность местного населения; осуществлен сравнительный комплексный этнологический анализ процессов взаимопроникновения и взаимодействия культурных традиций населения Гродненской и Калининградской областей.

Как показали исследования, Калининградскую и Гродненскую области можно рассматривать как этнокультурные феномены. Здесь проживают разные народы, каждый из которых, сохраняя свою этнокультурную специфику, участвует в формировании региональной культуры и идентичности. В этих регионах сложились устойчивые формы сосуществования различных народов и культур. В результате сформировался своеобразный тип локальных культур, который базируется на взаимной толерантности и исключает этнические и религиозные конфликты.

Результаты исследования имеют социальное и культурное значение для развития этнических и конфессиональных групп Беларуси и России в традициях взаимоуважения и толерантности.

Перспективы лонгитюдных исследований

Говоря о перспективах научного сотрудничества этнологов России и Беларуси можно анонсировать новый проект «Опыт лонгитюдных исследований идентичности и жизненных стратегий молодежи Калининградской и Гродненской областей». На сегодняшний день лонгитюдные исследования успешно зарекомендовали себя и широко применяются с целью получения надёжных и информативных данных для изучения процессов образования, социализации, формирования карьерных стратегий молодого поколения, а также для решения ряда иных вопросов социогуманитарного знания. Подобные систематические научные исследования позволяют не только зафиксировать существующие тренды общественного развития, но и проследить социальные и культурные трансформации в их динамике, прояснить глубинные механизмы изменений. Данный проект предполагает проведение лонгитюдных

исследований идентичности и жизненных стратегий молодёжи Калининградской и Гродненской областей для осуществления сравнительного анализа и выявления традиционных и новых форм этнокультурной адаптации молодёжи в пограничном регионе в условиях взаимодействия разных культур на пограничье. В ходе работы планируется выполнение комплексного (сопоставимого с предшествующим исследованием 2012–2014 гг.) этнологического анализа идентичности и жизненных траекторий молодого поколения Калининградской и Гродненской областей.

Научным коллективом будут проведены панельные и когортные лонгитюдные исследования, позволяющие дать оценку процессам воспроизводства идентичности и этнокультурных параметров молодёжи Калининградской и Гродненской областей. Сравнительное исследование двух пограничных со странами Европы областей, каждая из которых имеет свои особенности и подвержена влиянию соседних стран – Польши, Литвы, Германии, позволит прогнозировать перспективы этнокультурной ситуации в данных областях, выявить изменения жизненных стратегий молодого поколения и его ориентации на социальное продвижение и миграционное поведение. Выбранный объект исследования – учащаяся молодёжь старшего школьного возраста 15–18 лет – даёт возможность отразить весь спектр траекторий индивидуального и соответствующего общественного развития, так как именно в этот период жизни человека происходит первое значимое профессиональное, личностное и социальное самоопределение. Геополитическое положение и особый статус Калининградской области требует постоянного мониторинга идентичностей и идентификаций молодёжи, в рамках сохранения государственной целостности и межнационального согласия важно понимать соотношение этнической идентичности с другими (локальная, российская, европейская) и знать, чувствуют ли молодые люди какую-либо внутреннюю связь с европейской или восточной культурой и насколько значима эта связь для представителей различных этнических групп, проживающих в полиэтническом обществе и на приграничных территориях.

В ходе реализации проекта будет проведён совместный российско-белорусский научный семинар; будут подготовлены к публикации коллективная монография и серия статей в рецензируемых изданиях (журналах и сборниках); будут подготовлены рекомендации в адрес государственных структур и общественных организаций по части улучшения работы в молодёжной среде. Результаты работы будут апробированы участниками исследования на значимых научных форумах и конференциях.

Научная литература

- Бондарчик В.К., Григорьева Р.А., Пилипенко М.Ф. (отв. ред.) Белорусы. Серия «Народы и культуры». М.: «Наука», 1998.
- Григорьева Р.А., Мартынова М.Ю. (отв. ред.) Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование. М.: Изд-во РУДН, 2005.
- Мартынова М.Ю., Григорьева Р.А., Листова Т.А., Данилко Е.С., Бондаренко Г.Б. Социокультурные последствия Чернобыльской аварии. Исследования по прикладной и неотложной этнологии № 230/231. М.: ИЭА РАН, 2012.
- Григорьева Р.А., Мартынова М.Ю. Молодёжь в городах Калининградской области. Исследования по прикладной и неотложной этнологии № 260. М.: ИЭА РАН, 2017.
- Лакотка А.І. (наук. рэд.) Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 27 / Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі. Мінск: Права і эканоміка, 2019.

- Григорьева Р.А., Деметер Н.Г. (отв. ред.) Трансграничная этнокультурная общность (по материалам белорусско-российского пограничья). М.: ИЭА РАН, 2020 (в печати).
- Гурко А.В. (отв. ред.) Этнокультурные процессы Восточного Полесья в прошлом и настоящем. Минск: Белорусская наука, 2014.
- Григорьева Р.А. (отв. ред.) Этнокультурный ландшафт белорусско-российского пограничья в начале XXI века (по материалам полевых исследований в сельской местности). М.: ИЭА РАН, 2018.

References

- Bondarchik V.K., R.A. Grigoreva, and M.F. Pilipenko (eds.) 1998. *Belorusyi. Seriya «Narody i kulturyi»* [Belarusians. Series "Peoples and Cultures"], edited. Moscow: «Nauka».
- Grigoreva R.A., and M.Yu. Martynova. 2005. *Belorussko-russkoe pograniche. Etnologicheskoe issledovanie* [The Belarusian-Russian borderland. Ethnological research]. Moscow: Izd-vo RUDN.
- Martynova M.Yu., R.A. Grigoreva, T.A. Listova, E.S. Danilko, and G.B. Bondarenko. 2012. *Sotsiokulturnye posledstviya Chernobyl'skoy avarii. Issledovaniya po prikladnoy i neotlozhnoy etnologii*, 230/231. Moscow: IEA RAN.
- Grigoreva R.A., and M.Yu. Martynova. 2017. *Molodezh v gorodah Kaliningradskoy oblasti. Issledovaniya po prikladnoy i neotlozhnoy etnologii*, 260. Moscow: IEA RAN.
- Lakotka A.I. (ed.). 2019. Pytanni mastactvaznaŭstva, etnologii, i falklarystyki. Vyp. 27 [Questions of art history, ethnology and folklore. Vol. 27]. In *Centr dasledavannjaŭ belaruskaj kultury, movi, i literature NAN belarusi* [Center of Belarusian Culture Studies, Language and Literature of the NAS of Belarus]. Minsk: Prava i ekonomika.
- Grigoryeva R.A., Demeter N.G. (ed.) 2020. *Transgranichnaya etnokulturnaya obschnost (po materialam belorussko-rossijskogo pogranichya)* [Cross-border ethnocultural community (based on materials of the Belarusian-Russian borderland)]. Moscow: IEA RAN.
- Gurko A.V. (ed.) 2014. *Etnokulturnye protsessy Vostochnogo Polesya v proshlom i nastoyaschem* [Ethnocultural processes of East Polesie in the past and present]. Minsk: Belorusskaya nauka.
- Grigoryeva R.A. (ed.). 2018. *Etnokulturnyy landshaft belorussko-rossijskogo pogranichya v nachale XXI veka (po materialam polevyh issledovaniy v selskoy mestnosti)* [Ethnocultural landscape of the Belarusian-Russian borderland at the beginning of the 21st century (based on field research in rural areas)]. Moscow: IEA RAN.

Martynova, Marina Yu., Grigoryeva, Regina A.

Development of Joint Belarusian-Russian Ethnological Research at the Beginning of the XXI Century

The article gives an overview of the main lines of joint research by scientists from Russia and Belarus in ethnology and socio-cultural anthropology of the last decade. The article follows the results of joint projects of the Russian Academy of Sciences N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology and the National Academy of Sciences of Belarus Center for Studies of Belarusian Culture, Language and Literature. The emphasis is made on such important (from scientific and political point of view) topics as the ethnocultural situation in the Belarusian-Russian borderland; adaptation of immigrants from the zone affected by the Chernobyl accident; migration processes and ethnocultural landscape in areas bordering the EU countries (in particular, in Kaliningrad and Grodno). New scientific challenges and prospects for further cooperation between scientists of the two countries are being announced.

Key words: *scientific cooperation, history of science, borderlands, Chernobyl accident, social ecology, Kaliningrad region, Grodno region, life strategies*

РЕЦЕНЗИИ И ХРОНИКА

УДК 39+316.346

DOI: 10.33876/2311-0546/2020-49-1/261-265

© М.В. Васеха, А.И. Громова, Н.Л. Пушкарева

**ГЕНДЕРНЫЕ ВЫЗОВЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: 30 ЛЕТ
ГЕНДЕРОЛОГИИ И ФЕМИНОЛОГИИ В РОССИИ***

В статье представлена хроника международной научной конференции «Гендерные отношения в современном мире: управление, экономика, социальная политика», состоявшейся 16-18 мая 2019 года в городе Иваново. Цель авторов – показать общий вектор развития научного направления, сводную картину трендов в гендерных исследованиях российских социологов, политологов, демографов и специалистов в области государственного управления, равно как дискуссионные вопросы, стоящие перед учеными.

Ключевые слова: *гендер, социальная политика, женщина, мужчина, гендерные исследования*

Город Иваново и Ивановский государственный университет были и остаются крупнейшими в стране центрами развития гендерных исследований. Город может похвастаться несколькими женскими организациями, в том числе объединяющими женщин-ученых и преподавателей. Именно в Иваново выпускается индексированный в базе данных Scopus единственный в стране научный журнал – «Женщина в российском обществе», в котором с 1996 года публикуются статьи по гендерной проблематике. С 1995 года именно в этом городе проводились и организуются поныне практически ежегодно научные встречи, объединявшие приверженцев гендерных исследований из разных городов и вузов страны.

Приурочив очередной научный форум к четвертьвековому юбилею, который будет отмечаться в 2020 году, коллеги из Ивановского государственного университета

Васеха Мария Владимировна – к.и.н., научный сотрудник сектора этногендерных исследований, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: maria.vasekha@gmail.com. Vasekha, Maria V. – Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Leninsky pr. 32A). E-mail: maria.vasekha@gmail.com

Громова Анна Игоревна – младший научный сотрудник сектора этногендерных исследований, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: anna4gromova@yandex.ru. Gromova Anna Igorevna, Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Leninsky pr. 32A). E-mail: anna4gromova@yandex.ru

Пушкарева Наталья Львовна – д.и.н., профессор, заведующая сектором этногендерных исследований, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: pushkarev@mail.ru. Pushkareva Natalia L. – Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Leninsky pr. 32A). E-mail: pushkarev@mail.ru

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

собрали весной 2019 года тех, кто помнит историю развития направления, а также молодых ученых – адептов гендерного направления, адресатов воспоминаний и передачи научного опыта. На шести секциях и иных дискуссионных площадках было предложено обсудить 30-летний путь развития гендерных исследований в российской науке, очертить в общем абрисе нынешнее состояние гендерных отношений в сфере управления, экономики, социальной политики. Часть секций работала на выездных научных площадках: так, одну из них, по социологии и истории миграций, принял у себя московский Институт социально-политических исследований РАН, другая, заключительная, посвященная гендерным аспектам здравоохранения, собрала слушателей в Музейно-выставочном комплексе «Присутственные места» г. Плёса Ивановской области. Однако основная часть выступлений состоялась в стенах Ивановского государственного университета и в Ивановском филиале РАНХиГС. Информационную поддержку оказывали различные женские НКО, в том числе Федерация женщин с университетским образованием и Российская ассоциация исследователей женской истории.

Количество зарегистрированных участников конференции составило 145 исследователей более, чем из 15 городов России и ближнего зарубежья. Пленарное заседание очередной встречи в городе Иваново открыла профессор, доктор исторических наук Ольга Анатольевна Хасбулатова, с чьим именем связывают историю гендерных исследований в социологии, политологии и социальной политике уже более трех десятилетий. Первый пленарный доклад был сделан её московской коллегой – Галиной Георгиевной Силласте, доктором философских наук, научной руководительницей Департамента социологии, истории и философии Финансового университета при Правительстве РФ на тему «Формирование нового гендерного прядка в условиях глобализации: российская траектория». Докладчица обозначила основные вызовы времени в отношении российской семьи и женщины, в частности, проанализировала угрозы в отношении них как внутренние, так и внешние. Используя понятие протуберации нового гендерного порядка в России (но не поясняя, к сожалению, что именно она имеет в виду под этим термином), она резюмировала: современный российский гендерный порядок – это порядок гетерогамный, то есть «представляющий собой синтез самых разных норм».

Следующий пленарный доклад доктора политических наук Марины Александровны Кашиной из Северо-Западного института управления (филиал РАНХиГС в С.-Петербурге) «Постсоветская государственная политика в отношении женщин: внутренние противоречия» во многом продолжил алармистский настрой первого выступления, поскольку в нем подчеркивалась противоречивость мер, направленных в нашем государстве на поддержку женщин. Автор проанализировала и сравнила советскую и постсоветскую «женскую политику», подняв актуальность темы гендерного контракта между индивидом и обществом, обозначила как одну из существенных примет современности разрушение контракта «работающей матери» в связи с развитием социальной поддержки женщины-матери со стороны государства. Результатом этого позитивного (казалось бы) социального завоевания, с её точки зрения, стала возрастающая зависимость женщин от государственных дотаций. Особого внимания и изучения, подчеркнула она, заслуживают проблемы, социальной политики в отношении женщин с 2010-х гг., поскольку он отмечен ростом консервативных настроений и усилением роли Русской Православной Церкви. С точки зрения

М.А. Кашиной, при значительном наращивании социальной политики в отношении женщин заметного улучшения в их положении в последнее время не наблюдалось, поскольку общество и исследователи не могут не заметить «подмены гендерной политики демографической». И не случайно, отметила она, при подготовке «Национальной стратегии действий в интересах женщин на 2017–2022 годы» (принята 8 марта 2017 г.) партийные интересы, участвовавших в ее подготовке женщин, оказались поставлены выше гендерных. Автор перечислила основные, не затронутые в документе, проблемы женщин современной России, в том числе проблему женской бедности, неопределенность и недостаточность политики наказаний за невыплату алиментов матерям с детьми, оставшимся без поддержки, множественность проблем женского здоровья (репродуктивного в том числе, недостаточность разработки социальных аспектов гериатрической политики), не без тревоги указала на нерешенную и вновь еще актуализированную странным нормативным актом 2018 года тему домашнего насилия – то есть огромного спектра женских проблем, связанных с уходом за детьми, дискриминацией при приеме на работу, объективацией женского образа в СМИ.

Выводы М.А. Кашиной о том, что нынешнее российское государство вновь нуждается в женском ресурсе, как и в первые годы Советской власти, но уже не как в работницах и общественницах, а как в матерях, нашел отклик во многих докладах конференции, посвященных демографической проблематике. Многие выступавшие на секции по теме современной социальной политики (О.С. Рыбкина, М.В. Соколова, Д.И. Петросян, Т.К. Ростовская, А.Е. Иванова, А.С. Карасева, Н.Л. Пушкарева, П.А. Кисляков, Е.А. Шмелева, Т.П. Белова, П.О. Кузнецова, И.Э. Петрова, Кисляков П.А., А.В. Ермилова, И.А. Исакова, И.С. Редькова, М.В. Васеха и А.И. Громова) приводили доказательства того, что рост рождаемости, столь необходимый государству, может привести не к улучшению положения женщин, а усилить их социально-экономическую зависимость от государственных структур, возрождению традиционалистских норм и ценностей, которые разрушают современную партнерскую семью. Тенденции консерватизма власти сегодня противостоит тенденция модернизации современных родительских, семейных и домохозяйственных практик, носителями которых является образованная городская молодежь, утверждали выступавшие. Существует противоречие между теорией решения женских проблем, которую активно разрабатывают феминистские исследователи, и практикой их решения, которую реализуют весьма далекие от феминизма люди, ведь на сегодняшнем этапе социальной политики в отношении женщин интересы государства не совсем совпадают с интересами самих женщин. Не случайно «при первом гендерном эксперименте» с женщинами в политике «раскрепощения» 1920–30-х гг. интересы государства во многом совпали с интересами женщин и даже их предвосхитили (доклад М.В. Васеха). Об этом позволяет судить исследование темы с позиций исторической этнографии и социальной антропологии, основанного на голосах тех женщин, которые попали век назад под колесо машины принудительной эмансипации (Васеха 2015).

Последнее пленарное сообщение - доклад д-ра экономических наук, профессора МГУ Ирины Евгеньевны Калабихиной о возможностях использования гендерного ресурса в современной демографической политике – позволило оценить плюсы и минусы важнейших для гендерных исследований российской современности документов - «Концепции демографической политики РФ на период до 2025 года», «На-

циональной стратегии действий в интересах детей», «Концепции семейной политики», «Национальной стратегии в интересах пожилых» и «Национальной стратегии в интересах женщин». Докладчица убедительно осветила тему несовпадения интересов государства и женщин России на современном этапе, показав чехарду в подходах при подготовке документов, отсутствие в них единого «духа и буквы», связи тезисов, целей и индикаторов. Лингвистический и контент-анализ перечисленных нормативных актов показал несбалансированность текстов, рост традиционализма, обесценивание либеральных установок. На поставленный в заглавии доклада вопрос о возможностях использования гендерного ресурса в современной демографической политике автор дала утвердительный ответ, указав, что для этого (однако) требуется реальная гендерная экспертиза документов, разработка прогендерных предложений даже вне гендерной риторики и опора на язык цифр и бюджетов как лучшее доказательство «работы» предпринимаемых политических мер.

Последующая работа секций конференции была сосредоточена на теоретических подходах в гендерной политике, гендерных аспектах современной социальной и миграционной политики, женском предпринимательстве (Е.П. Сигарева, Н.С. Рычихина, А.В. Носкова, Е.И. Кузьмина, С.Ю. Сивоплясова, Г.И. Гаджимурадова). Особо хотелось бы отметить отдельный блок сообщений, посвященный вызовам современного образования в гендерном разрезе, в особенности – тему вовлеченности девочек и женщин в образовательные STEM-проекты и специальности (Б.И. Табачникас, М.А. Сурикова, Т.В. Яковлева, А.А. Илимбетова, Е.А. Калабихина). Поскольку в последние годы стал актуальным вопрос подъема престижа профессий инженерно-технического профиля среди молодежи, возросла важность исследований профессиональной ориентации старшеклассников на STEM-профессии в гендерном аспекте, гендерной дифференциации выпускников ВУЗов по специальностям STEM-сферы, организации международных академических обменов женщинами-учеными и преподавателями STEM-дисциплин (З.В. Апевалова, К.И. Булкина, Л.А. Громова, И.Б. Трофимова). Ряд выводов, сделанных докладчиками по результатам исследований, говорят о гендерной стереотипизации технических профессий, ориентации молодежи на «мужские» и «женские» профессии и недостаточной осведомленности о перспективах STEM-образования и STEM-профессий. Также был сделан вывод о заниженной самооценке девушек при освоении технологических дисциплин и выборе профессиональной траектории, численной нехватке женщин-специалистов в технологических областях, что может отрицательно сказаться на макроэкономической ситуации в стране (Савостина Е. А., Смирнова И. Н., Хасбулатова О. А.) (*Савостина, Смирнова, Хасбулатова* 2017: 33–44]. При том, что мы – этнологи и социальные антропологи – работаем на одном проблемном «гендерном» поле с большинством выступавших на конференции социологами, политологами, демографами, экономистами – нам было, о чем поспорить с выступавшими. Скажем, привлечение «больших данных», статистики мы (вполне в духе феминистского вызова традиционной этнологии и антропологии) считаем вспомогательным инструментом в наших исследованиях и больше опираемся на собственные микро-опросы, данные качественных исследований, полевые интервью и с большей осторожностью и погружением в тексты рассматриваем поставленную проблему. Тем значимее встречи, подобные организованной коллегами в городе Иванове, поскольку они позволяют коллегам услышать друг друга, обсудить спорные моменты, а лучшие идеи взять на вооружение.

Литература

Васеха М.В. Русская крестьянка в семье и общественной жизни 1920-х гг. (по материалам юга Западной Сибири). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Москва, 2015. 245 с.

Савостина Е.А., Смирнова И.Н., Хасбулатова О.А. STEM: профессиональные траектории молодежи (Гендерный аспект) // Женщина в российском обществе, 2017. № 3 (84). С. 33–44.

References

Vasekha, M.V. 2015. *Russkaya krest'yanka v sem'e i obshchestvennoj zhizni 1920-h gg. (po materialam yuga Zapadnoj Sibiri)* [Russian peasant woman in family and public life in 1920ies (based on materials of Western Siberia)]. PhD diss. Moscow: IEA RAS.

Savostina, E.A., I.N., Smirnova, and O.A. Hasbulatova. 2017. STEM: professional'nye traektorii molodezhi (Gendernyj aspekt) [STEM: professional trends of youth (gender aspect)]. In *ZHenshchina v rossijskom obshchestve* 3 (84): 33–44.

Vasekha, Maria V., Gromova, Anna I., Pushkareva, Natalia L.

Gender Challenges in the Modern World: 30 years of Genderology and Feminology in Russia

The article presents a chronicle of the International conference “Gender Relations in the Modern World: Management, Economics, Social Policy”, held in May 16-18, 2019 in the city of Ivanovo. The goal of the authors was to show the general vector of development of the women studies, a consolidated picture of trends in gender studies of Russian sociologists, political scientists, demographers and specialists in the field of public administration, as well as the discussion issues facing scientists. Many speakers emphasized that today their attention and study deserve the problem of social policy towards women since 2010, this time is marked by an increase in conservative sentiments and an increased role of the Russian Orthodox Church. Much attention was paid to the emerging problem of substitution of gender policy with demographic policy, and the nationwide trend of “returning women to the family.” The “National Strategy for Actions for Women for 2017-2022” was discussed and pointed out the absence of such problems of women of modern Russia as the problem of female poverty, the uncertainty and inadequacy of the policy of punishments for non-payment of alimony to mothers with children, the multiplicity of women’s health problems (including reproductive, insufficient development of social aspects of geriatric policy). With alarm was pointed to the unresolved and newly updated topic of domestic violence - that is, a huge range of women’s problems related to childcare, discrimination in employment, objectification of the female image in the media.

Key words: gender, socials politics, woman, man, gender studies

© Е.А. Бакланова

**РЕЦЕНЗИЯ НА СБОРНИК: М.В. СТАНЮКОВИЧ,
А.К. КАСАТКИНА (РЕД.) «МУЗЕЙНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ И
СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ИНДОНЕЗИИ,
МАЛАЙЗИИ, ФИЛИППИН, ОКЕАНИИ». СПБ: МАЭ РАН, 2018**

В новый сборник МАЭ (Кунсткамера) РАН “Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании” вошли статьи по этнографии и этноботанике указанного региона, а также по истории австронезийских музейных коллекций МАЭ РАН, с особым вниманием к судьбам их создателей. Авторы статей - сотрудники отдела Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН, являющегося центром австронезийских полевых исследований в России.

Ключевые слова: этнография Австронезии, российская этнография, музейная коллекция, полевые исследования, Кунсткамера, Индонезия, Малайзия, Филиппины, Океания

Новый выпуск сборника МАЭ РАН по австронезистике представляет результаты исследований малайско-индонезийского региона (включая Филиппины) и Океании по трем направлениям - полевому, архивному и мемориальному.

Первый раздел издания — “Полевика о своих и чужих коллекциях” — открывает статья океанистки А.А. Лебедевой “Ткачество в Микронезии (исторический аспект, полевые и музейные материалы)”. Автором было проведено полевое исследование ткацкого искусства Западной Микронезии, уникального явления для региона Океании, где в основном встречается выделка нетканой материи-тапы из обработанного луба. В статье представлен анализ полевых и музейных материалов, демонстрирующих особенности данной технологии в Микронезии и на северо-востоке Меланезии. Однако, с точки зрения карты бытования данного ремесла в регионе, было бы полезным включить в статью и местные названия ряда предметов (станок, рама, полотно, брусья для натяжения основы и т.п.). Наряду с ткачеством как маркером разделения Микронезии в культурном отношении на восточную и западную части, А.А. Лебедева рассматривает и другие важные факторы формирования региона (эко-географический, этноботанический, этнолингвистический). Опираясь на комплекс данных и приняв во внимание особенности мореплавания микронезийцев (подроб.: Лебедева 2013), автор подвергает критическому анализу существующие теории заселения западной и восточной частей региона. В статье обосновывается предпо-

Бакланова Екатерина Александровна - к.ф.н., старший научный сотрудник, ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова (125009 Москва, ул. Моховая, 11). ORCID: 0000-0003-1049-5812. Эл. почта: baklanova@gmail.com, http://istina.msu.ru/profile/Ekaterina_Baklanova. **Baklanova, Ekaterina A.** – Moscow State University (Moscow). ORCID: 0000-0003-1049-5812. E-mail: baklanova@gmail.com, http://istina.msu.ru/profile/Ekaterina_Baklanova/

жение об асинхронности процессов распространения ткачества в данном ареале и заселения Восточной Микронезии, что подтверждает отмечаемую современными специалистами условность традиционного деления данного региона на Меланезию, Микронезию и Полинезию (The Cambridge History 2004: 8–9).

Исследования Филиппинского архипелага представлены статьей ведущего специалиста по фольклору, антропологии и этноботанике Филиппин М.В. Станюкович «Кокосовая чарка, бамбуковый стакан. Этнография и этноботаника хмельной культуры Юго-Восточной Азии». Традиционные блюда и напитки на Филиппинах были сильно потеснены заимствованными уже в период испанского владычества XVI в. – к. XIX в. (Rodell 2002; Станюкович 2004; Бакланова 2018). Автор классифицирует виды алкоголя, характерные для ЮВА, по сырью (пальмовый сок, сок сахарного тростника, мед и фрукты, просо, рис) и по методу изготовления (сбраживание, дистилляция) и дает емкие характеристики каждого, его роли в экономике, ритуале и повседневной жизни в прошлом и настоящем. В ряде своих работ по этноботанике (напр., Станюкович 2015) автор уже отмечала, что в ЮВА многие ритуально-символические функции алкоголя делегированы бетельной смеси. В статье убедительно показано, что «жевательный» способ сбраживания сырья для хмельных напитков отсутствует в тех ареалах, где традиционно распространено жевание бетеля.

В малайзийской части первого раздела сборника представлены результаты продолжающейся работы по описанию коллекций, собранных в начале XX в. немецким этнологом А. Грубауэром в Северном Борнео (колл. МАЭ № 2286) (Касаткина 2014). В статье «К каталогу материалов Альберта Грубауэра из Северного Борнео» А.К. Касаткина не только описывает предметную коллекцию и этапы ее регистрации, но и предлагает модель аннотации предметов музейного каталога с учетом специфики российской базы данных «КАМИС» (БД). Оправданным представляется добавление графы «Этикетки», позволяющей организовать по ней поиск в БД, а также объединение вкладок БД о музейном бытовании предмета в блок «Музейная биография». Дополняют обзорную статью по каталогу Грубауэра две заметки А.К. Касаткиной – «Заколки дусунов...» и «Украшения из плодов бусенника (*Coix lacryma-jobi*)...» по материалам коллекции № 2286. В первой автор проводит сравнительное описание серии заколок-шпилек дусунов из нескольких деревень Северного Борнео, систематизируя в таблицах типы форм и орнаментов. Во второй заметке, наряду с описанием украшений из плодов бусенника, приведены сведения о сферах его применения в ЮВА: от блюд и напитков до украшений, в т.ч. ритуальных.

Второй раздел «Экспозиция, архив, история науки» открывает материал «Из архива МАЭ РАН: статья А.Б. Пиотровского «Игры народов Австралии и Океании»», подготовленный Т.И. Шаскольской. Публикация включает биографическую справку об этнографе-океанисте А.Б. Пиотровском (1888–1942), его полную библиографию и текст рукописи.

В статье А.А. Лебедевой «Коллекция Отто Финша в собраниях МАЭ РАН» описана коллекция № 157, собранная в конце XIX в. О. Финшем в Океании, приводятся и сведения о политической подоплеке поездки д-ра Финша в Новую Гвинею и о том, как цинично он использовал труд Н.Н. Миклухо-Маклая. Автор высоко оценивает таксономию каталога и дает перевод с немецкого языка основных разделов описания.

Статья П.Л. Белкова «Карточные каталоги Отдела Австралии и Океании...» посвящена истории регистрации ранних (XVIII–XIX вв.) экспонатов по Океании,

сформировавших ряд коллекций МАЭ. Автор реконструирует ход работы по музейной атрибуции предметов, выделяя в нем два периода: 1910–1930-е гг. (Б.Э. Петри, А.Б. Пиотровский, Л.Б. Панек) и 1950–1960-е гг. (Ю.М. Лихтенберг, Л.Г. Розина). Статья П.Л. Белкова представляет интерес и как источник информации об истории научной работы МАЭ РАН в XX в.

В индонезийском блоке раздела представлены две статьи выдающегося российского австронезиста Е.В. Ревуненковой. Первый материал посвящен макету Кунсткамеры “Традиционная каро батакская деревня”, модели для которого были частью коллекций немецких собирателей Г. Мейсснера и К. Машмейера. В контексте описания уникального макета автор пишет и о работе научных сотрудников Кунсткамеры – Е.Л. Петри, Л.Э. Каруновской, В.Г. Трисман, внесших большой вклад в его подготовку и обновление. Вторая статья «“...Судьбы скрещения” из жизни исследователей и собирателей индонезийских коллекций» продолжает раскрывать факты научной и личной биографии этих ученых (Ревуненкова 2001), а также собирателя индонезийских экспонатов А.С. Эстрина.

Завершает сборник раздел “In Memoriam” со статьей Е.В. Ревуненковой памяти выдающегося исследователя культуры Океании Л.А. Ивановой (1941–2017) и библиографией ее публикаций, составленной Т.И. Шаскольской. Отрадно, что незаконченная книга Л.А. Ивановой “Материалы и исследования по источниковедению и атрибуции коллекций МАЭ из Океании. Часть II. Этнографическое собрание Н.Н. Миклухо-Маклая”, которой не суждено было выйти при жизни автора, в настоящее время готовится к публикации силами Е.В. Ревуненковой и Т.И. Шаскольской.

Сборник МАЭ РАН 2018 г. “Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании” представляет собой хорошо структурированное издание, отражающее связанные с музейной тематикой направления работы отдела Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН. Материалы объединяет как географическая (австронезийский регион), так и тематическая общность (страницы истории и принципы каталогизации музейных коллекций отдела); имеется богатый фото-иллюстративный материал. Сборник будет полезен не только специалистам, но и читателям, интересующимся ЮВА, Океанией и историей отечественной австронезистики.

Научная литература

- Бакланова Е.А. Феномен *pansiteria*: китаизмы и испанизмы в тагальской кулинарной лексике // Прокофьева И.Т., Карачкова Е.Ю. (ред.). Вкус Востока. Гастрономические традиции в истории, культуре и религиях народов Азии и Африки. М.: МГИМО-Университет, 2018. С. 479–491.
- Касаткина А.К. Фотографии Альберта Грубауэра из Киау (Британское Северное Борнео) // В.А. Прищепова (ред.). Иллюстративные коллекции Кунсткамеры. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 60–82.
- Лебедева А.А. Мореходное искусство народов Микронезии. СПб.: Наука, 2013. 172 с.
- Ревуненкова Е.В. Россия и Индонезия в жизни голландки М.К. Йонгелинг // *Кюнеровские чтения 1998–2001 гг.: кр. содерж. докл.* / отв. ред. А.М. Решетов. СПб.: МАЭ РАН, 2001. С. 149–156.
- Станюкович М.В. О влиянии испанской колонизации на систему питания народов Филиппин // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона / И.П. Сологуб (ред.). СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. С. 348–364.
- Станюкович М.В. (отв. ред.) Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и

мифологии народов мира. СПб: МАЭ РАН, 2015. 347 с.

Rodell Paul A. *Culture and Customs of the Philippines*. Westport; London: Greenwood Publishing Group, 2002. 247 p.

Meleisea M., Linneken J. et al. (eds.) *The Cambridge History of the Pacific Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 518 p.

References

Baklanova, E.A. 2018. Fenomen pansiteria: kitaizmy i ispanizmy v tagalskoy kulinarnoy leksike [The pansiteria phenomenon: Chinese and Spanish borrowings in the Tagalog cooking vocabulary]. In *Vkus Vostoka. Gastronomicheskie traditsii v istorii, kulture i religiyakh narodov Azii i Afriki* [Taste of the East. Gastronomic traditions in the history, culture and religions of the peoples of Asia and Africa], edited by I.T. Prokofeva, Ye.Yu. Karachkova, 479–491. Moscow: MGIMO-Universitet.

Kasatkina, A.K. 2014. Fotografii Alberta Grubauera iz Kiau (Britanskoe Severnoe Borneo) [Albert Grubauer's photos from Kiau (British North Borneo)]. (ed.). *Illyustrativnye kolleksii Kunstkamery* [Illustrative collections of the Kunstkamera], edited by V.A. Prishchepova, 60–82. Saint Petersburg: MAE RAN.

Lebedeva, A.A. 2013. *Morekhodnoe iskusstvo narodov Mikronezii* [Navigational art of the peoples of Micronesia]. St Petersburg: Nauka.

Revunenkov, Ye.V. 2001. Rossiya i Indoneziya v zhizni gollandki M.K. Yongeling [Russia and Indonesia in the life of Dutchwoman M.K. Yongeling]. *Kyunerovskie chteniya 1998–2001 gg.: kr. sodерж. dokl.* [Kuner readings 1998–2001: summary of reports], edited by A.M. Reshetov, 149–156. St Petersburg: MAE RAN.

Stanyukovich, M.V. 2004. O vliyani ispaniskoy kolonizatsii na sistemu pitaniya narodov Filippin [Upon the Influence of Spanish Colonization on Philippine Diet and Nutrition]. *Problemy etnografii i istorii kultury narodov Aziatsko-Tikhookeanskogo regiona* [Problems of Ethnography and the History of Culture of the Peoples of the Asia-Pacific Region], edited by I.P. Sologub, 348–364. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie.

Stanyukovich, M.V. (ed.) 2015. *Betel, Cava, Cola, Chat. Chewing Stimulants in Ritual and Mythology*. St Petersburg: MAE RAS, 2015. 347 p. (In Russ.).

Rodell Paul A. *Culture and Customs of the Philippines*. Westport; London: Greenwood Publishing Group, 2002. 247 p.

The Cambridge History of the Pacific Islanders / ed. by M. Meleisea, J. Linneken et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 518 p.

Baklanova, Ekaterina A.

Review on M.V. Stanyukovich, A.K. Kasatkina (eds.). *Museum Collections and Contemporary Culture of the Peoples of Indonesia, Malaysia, the Philippines, Oceania*. Saint Petersburg: MAE RAS, 2018. 240 p.

The new collection of articles published by MAE (Kunstkamera) RAS "Museum Collections and Contemporary Culture of the Peoples of Indonesia, Malaysia, the Philippines, Oceania" contains papers on the ethnography and ethnobotany of the said region, as well as on the history of the Austronesian collections of the Museum of Anthropology and Ethnography RAS. Special attention is paid to the fates of their collectors. The contributors to the book are staff of the Department of Australia, Oceania and Indonesia of the MAE RAS, which is the Russian leading center of Austronesian fieldwork research.

Key words: *Austronesian ethnography, Russian ethnography, museum collection, field work, Kunstammer, Indonesia, Malaysia, Philippines, Oceania*

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Авторы представляют файл, набранный в редакторе MS Word в формате DOC, шрифтом Times New Roman (кегель – 12) через два интервала, с нумерацией страниц.

На титульной странице помещаются *Ф.И.О.* автора, название статьи, сведения об авторе (место работы, должность, ученая степень, домашний адрес, контактные телефоны, адрес эл. почты), подпись автора. Прилагаются краткое резюме (до 300 слов) и ключевые слова (5–7) на русском и английском языках. Название статьи указывается также на первой странице текста – фамилия автора здесь не указывается, чтобы обеспечить чистоту рецензирования.

Правила оформления ссылок на источники и списков литературы на русском и английском языках.

Обращаем Ваше внимание, что теперь сноски-комментарии авторов постраничные. На одной странице должно быть не более 4 сносок, ранее сноски были концевыми. Постраничные сноски используются только для авторских примечаний, комментариев, добавлений и т.д. При этом для постраничных сносок действуют следующие правила оформления: фамилия автора выделяется курсивом, год издания, двоеточие и диапазон страниц, полная ссылка дается в списке литературы в самом конце статьи. Какие-либо сокращения («с.», «стр.», «т.» и т.д.) или вводные обозначения («см.», «напр.» и им подобные) внутри скобок не ставятся, а указываются в тексте.

Шрифт – Times New Roman, кегль – 10, через 1 интервал, нумерация – сквозная.

НАПРИМЕР:

¹См.: *Вестник антропологии* 2017: 46–47.

²Лисин приписывал себе все те страдания, которые были описаны К. Селивановым в его «Страдах» (*Автор* 2015: 33).

³В интервью учителя часто говорили о тяжелых условиях жизни в годы войны, потому что приходилось работать не только в школах, но и на производстве (ГАКО: Д. 52. Л. 4–10)

⁴Православные говорят «Христос воскрес» только в период от Пасхи до Вознесения. Скопцы говорили эти слова в неурочное время, поскольку относили их к свершившемуся явлению (воскресению) Искупителя, а не И. Христа.

В конце статьи дается **три списка**: источники (который НЕ нужно транслитерировать на латиницу), библиографический список литературы и References в алфавитном порядке (оба списка дублируют друг друга). В самом тексте даются ссылки на источники и литературу следующим образом: в скобках указывается (*Фамилия* год издания: страницы), запятая после фамилии не ставится. При необходимости после двоеточия поставить страницу/страницы (диапазон страниц указывается через длинное тире).

Например, в тексте ссылка выглядит так (*Герасимова* 1984: 49). В списке литературы курсивом выделяется название монографии:

Герасимова М.М. *Сунгирь. Антропологическое исследование*. М.: Наука, 1984.

- В списке литературы на русском языке ссылки на книги (индивидуальные и коллективные монографии) должны сначала указываться фамилия и инициалы автора (выделяются курсивом), название книги, место издания (без сокращений), название издательства (без кавычек), год издания, общее количество страниц (без тире перед цифрами).

НАПРИМЕР:

Ревуненкова Е.В. Россия и Индонезия в жизни голландки М.К. Йонгелинг // Кюнеровские чтения 1998–2001 гг.: кр. содерж. докл. / отв. ред. А.М. Решетов. СПб.: МАЭ РАН, 2001. С. 149–156.

- При оформлении ссылок на коллективные монографии указывается ответственный редактор, редактор или составитель: Фамилия И.О. (отв. ред) *Название монографии*. Город: Издательство, год. Страницы. В оформление ссылок на диссертации и авторефераты диссертаций используются общепринятые сокращения.

НАПРИМЕР:

Станюкович М.В. (отв. ред.) Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира. СПб: МАЭ РАН, 2015. 347 с.

В ссылках на статьи, опубликованные в научных журналах, указываются фамилия и инициалы автора (авторов), название статьи, название журнала (курсивом), год издания, том и номер, диапазон страниц:

Фамилия И.О. Название статьи // Название журнала, год. Том, номер, страницы. Для интернет-публикаций указывается также электронный адрес и дата обращения (при наличии). Если источник имеет DOI, то его следует указать в конце библиографического описания.

В оформлении ссылок на статьи, опубликованные в научных журналах, указываются фамилия и инициалы автора (авторов), название статьи, название журнала (курсивом), год издания, том и номер, диапазон страниц. Для интернет-публикаций указывается также электронный адрес и дата обращения (при наличии). Если источник имеет DOI, то его следует указать в конце библиографического описания.

НАПРИМЕР:

Автор А.А. Название книги. Москва: Название издательства, 1996. 307 с.

Автор Б.Б., Автор С.С. Название монографии. Москва: Название издательства, 2015. 505 с.

Фамилия И.О. (под ред.). Название коллективной монографии. Ташкент: Название издательства, 2010. 123 с.

Фамилия И.О. (отв. ред.). Название коллективной монографии. Санкт-Петербург: Название издательства, 1999. 189 с.

Автор И.И. Название диссертации. Дисс. докт. полит. наук. Москва, 2013. 160 с.

Автор А.А. Название статьи // Название научного журнала, 2015. № 7 (50). С. 49–58.

Автор Б.Б. Название статьи. Название научного журнала, 2011. Т. 12. № 6. С. 15–

23. DOI: 10.2118/1010-0030-JPT.

Автор С.С. Название статьи. Название электронного научного журнала. Доступ: <http://scientificjournal.shtml> (дата обращения: 14.01.2017).

Автор А.А. Название статьи // Название сборника статей / сост. И.О. Фамилия, отв. ред. И.О. Фамилия. Вып. 2011 г. М.: Название издательства, 2011. С. 324–335.

Автор Б.Б. Название статьи // Название сборника статей / под ред. И.О. Фамилия. Ч. 5. 2016 г. М.: Название издательства, 2017. С. 111–155.

Автор С.С. Название статьи (доклада) // Название конференции. Материалы Международной научно-практической конференции «Название конференции» / отв. ред. И.О. Фамилия. Ярославль: Название издательства, 2013. С. 65–78.

Автор В.В. Название статьи. Название сборника статей / ред. И.О. Фамилия. Доступ: [http:// scientificbigjournal.shtml](http://scientificbigjournal.shtml) (дата обращения: 14.01.2017).

В англоязычном списке литературы (*References*), который **ПОЛНОСТЬЮ ДУБЛИРУЕТ библиографический список и не включает в себя неопубликованные материалы (список источников)**, вся информация о каждой работе на русском языке должна быть транслитерирована на латиницу в соответствии с правилами транслитерации (по стандарту BSI).

Список References оформляется следующим образом: латиницей пишется фамилия, после фамилии ставится запятая, далее идут инициалы автора (**при оформлении нескольких авторов 2-3-х и более: см. напр.**). После точки указывается год издания. Далее дается транслитерированное название монографии, а в квадратных скобках указывается перевод на английский язык. Дублировать информацию об авторе и месте издания не нужно.

Для транслитерации рекомендуем воспользоваться автоматическим транслитератором на сайте «Convert Cyrillic»: <http://www.convertcyrillic.com/Utilities/Convert#/>

В левом столбике (CONVERT FROM) выберите вариант, напротив которого Вы видите правильно отображенную фразу «Русский язык» – скорее всего, это будет: Unicode [Русский язык].

В правом столбике (CONVERT TO) выберите второй вариант: ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics [Russkii iazyk].

Типичные ошибки, которые следует поправить после автоматического транслитератора:

указания на «Том» издания должны быть переведены на англ. «Vol.» («Кн.» – «Bk.», «Ч.» – «Pt.»).

все сокращения городов должны быть развернуты: М. – в Moscow; СПб. – в St. Petersburg; Л. – в Leningrad; N.Y. – в New York; и т.д.

все другие сокращения должны быть развернуты («izd-vo» – в «izdatel'stvo»; и т.п.).

проверьте и поправьте цифры веков (XX, XIX и пр.) – в случае если Вы их набирали с помощью русских букв «Х», то транслитератор автоматически переведет их в «Kh» (т.е. Вы увидите «KhKh в.» вместо «XX в.» «KhIKh в.» вместо «XIX в.» и т.д.).

имена зарубежных авторов не должны транслитерироваться, но должны даваться в оригинале. Если Вы цитируете какие-либо работы по их русскоязычному переводу, то автоматический транслитератор превратит фамилию Маркс в Marks (необходимо поправить на Marx); Мосс в Moss (необх. поправить на Mauss); Леви-Строс в Levi-

Stros (надо: Lévi-Strauss) и т.п.

русские буквы Я и Ю в начале слова предпочтительно транслитерировать как Ya и Yu (в отличие от Ia и Iu, которые автоматически выдает транслитератор); т.е. предпочтительно написание Yurii Yakovlev (а не Iurii Iakovlev)

курсивом в латинизированном списке выделяются только названия журналов (или др. периодических научных изданий), названия книг и сборников статей.

НАПРИМЕР:

Familia, I.O. 1988. *Nazvanie knigi ili monografii* [Title of the book]. Gorod: Izdatel'stvo.

Familia, I.O., and I.O. Familia. 1988. *Nazvanie knigi ili monografii* [Title of the book]. Gorod: Izdatel'stvo.

Familia, I.O., I.O. Familia, and I.O. Familia. 1988. *Nazvanie knigi ili monografii* [Title of the book]. Gorod: Izdatel'stvo.

Если монография была переиздана (репринт / современный перевод старого издания и т.д.): Familia, I.O. (1916) 1988. *Nazvanie knigi ili monografii* [Title of the book]. Gorod: Izdatel'stvo.

Книга в нескольких томах (напр., в 2-х): Familia, I.O. 1988. *Nazvanie mnogotomnoi knigi*. 2 vols. Gorod: Izdatel'stvo.

Отдельный том (книга/часть) многотомного издания: Familia, I.O. 1988. *Nazvanie mnogotomnoi knigi*. Vol. 1. (Bk. 1. / Pt. 1.) Gorod: Izdatel'stvo.

Отдельный том (с отдельным названием) в многотомной книге: Familia, I.O. 1988. *Obshee nazvanie mnogotomnoi knigi*. Vol. 1, *Nazvanie pervogo toma*. Gorod: Izdatel'stvo.

Сборник статей с одним отв. редактором (или составителем): Familia, I.O., ed. 1988. *Nazvanie knigi ili monografii*. Gorod: Izdatel'stvo.

Сборник статей с двумя отв. редакторами (или составителями): Familia, I.O., and I.O. Familia, eds. 1988. *Nazvanie knigi ili monografii*. Gorod: Izdatel'stvo.

Сборник статей с тремя и более отв. редакторами (или составителями): Familia, I.O., I.O. Familia, and I.O. Familia, eds. 1988. *Nazvanie knigi ili monografii*. Gorod: Izdatel'stvo.

Статья в научном журнале (№ 2 или Том/Vol. 2): Familia, I.O. 1988. *Nazvanie stat'i. Nazvanie zhurnala* 2: 64–74.

Статья в научном журнале (когда присутствуют Том/Vol. 9 и № 2): Familia, I.O. 1988. *Nazvanie stat'i. Nazvanie zhurnala* 9 (2): 64–74.

Статья в научном журнале с двумя/тремя/более авторами: Соавторы указываются также, как в книгах (см. выше)

Статья в научном журнале, если известен код DOI для статьи: Familia, I.O. 1988. *Nazvanie stat'i. Nazvanie zhurnala* 2: 64–74. <https://doi.org/10.1086/599247>

Статья в электронном (online-) научном журнале (если НЕ известен код DOI для статьи): Familia, I.O. 1988. *Nazvanie stat'i. Nazvanie zhurnala* 2: 64–74. <http://www.journal.com/article.htm> (NB: Если код DOI имеется, то следует указывать код DOI, а интернет-ссылку опускать)

Статья в сборнике (с одним отв. редактором/составителем): Familia, I.O. 1988. *Nazvanie stat'i*. In *Nazvanie sbornika*, edited by I.O. Sostavitel, 4–24. Gorod: Izdatel'stvo. (где I.O. Sostavitel – это И.О. Фамилия отв. редактора или составителя сборника)

Статья в сборнике (с двумя отв. редакторами/составителями): Familia, I.O. 1988. Nazvanie stat'i. In Nazvanie sbornika, edited by I.O. Sostavitel and I.O. Sostavitel, 4–24. Gorod: Izdatel'stvo.

Статья в сборнике (с тремя и более отв. редакторами/составителями): Familia, I.O. 1988. Nazvanie stat'i. In Nazvanie sbornika, edited by I.O. Sostavitel, I.O. Sostavitel, and I.O. Sostavitel, 4–24. Gorod: Izdatel'stvo. 20

Рецензия на книгу в научном журнале: Familia, I.O. 1988. Review of Nazvanie retsenziruemoi knigi, by I.O. Avtor. Nazvanie zhurnala 2: 64–74.

Рецензия на сборник в научном журнале: Familia, I.O. 1988. Review of Nazvanie retsenziruемого sbornika, edited by I.O. Sostavitel. Nazvanie zhurnala 2: 64–74.

Диссертация: Familia, I.O. 1988. Nazvanie dissertatsii. PhD diss., Moscow State University. (указывается университет или другая организация-место защиты)

Автореферат диссертации: Familia, I.O. 1988. Nazvanie dissertatsii. PhD diss. abstract, Moscow State University. (указывается университет или другая организация-место защиты)

References

- Alishina, H.Ch. 2001. Onomasticheskoe prostranstvo Tiimenskoi oblasti: tiurko-samodiiskie iazykovye kontakty. *Samodiitsy. Materialy. IV Sibirskogo simpoziuma «Kul'turnoe nasledie narodov Zapadnoi Sibiri» (10-12 dekabria 2001)* [Onomastic space of the Tyumen region: Turkic-Samoyed language contacts. Samoyedy. Proceedings of the IV Siberian Symposium «Cultural Heritage of the Peoples of Western Siberia» (December 10-12, 2001)]. Tobolsk; Omsk: OmGPU. Pp. 90–92.
- Barmich, M.Ia., E.M. Taleeva. 2002 *Praktikum po leksike nenetskogo iazyka* [Workshop on the vocabulary of the Nenets language]. Vol. 1. St. Petersburg: Prosveshchenie, 2002. 112 p.
- Beznosikova, L.M., E.A. Aibabina and R.I. Kosnyreva. 2000. *Komi-russkii slovar' (Komi-roch kyvchukör)* [Komi-Russian dictionary (Komi-roch kyvchukör)]. Syktyvkar.
- Esida, A. V. 1997. Poiskakh predkov gydanskikh nentsev (po literaturnym istochnikam) [In search of the ancestors of the Gydan Nenets (according to literary sources)]. In *Narody Sibiri (sibirskii etnograficheskii sbornik)*, edited by Z.P. Sokolova. Moscow: KMTs; IEA RAN: 140–170.
- Markov, B.V. 2011. *Liudi i znaki: antropologiya mezhluchnostnoi kommunikatsii* [People and Signs: Anthropology of Interpersonal Communication]. St. Petersburg: Nauka.
- Ricœur, P. 1995. *Konflikt interpretatsii: Ocherki o germenевtike* [The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics]. Moscow: Medium.
- Sontag, S. 2016. *O fotografii* [On photography]. Moscow: Ad Marginem Press.
- Vashchenko, P.T. 2005. Osnovanie Dudinki [Foundation of Dudinka]. *Muzeinyi vestnik*. Dudinka 4–5: 59–64.

Уважаемые авторы, если Вы хотите опубликовать в своей статье рисунки, фотографии и другие изображения, просьба присылать их в формате jpeg/tiff. Рисунок должен иметь подпись, где указывается авторство фотографии, год и место, где она была сделана или источник с точным указанием до страницы или листа в деле. Кроме этого обязательным условием к публикации является разрешение на печать изображения, если эта иллюстрация/фотография принадлежит не Вам лично, от их владельца или текущего держателя авторского права:

- Если иллюстрации (например, фотографии) принадлежат другому лицу.
- Если Вы используете иллюстрации, скопированные с оригиналов, хранящихся в архивах или музеях, Вам необходимо получить разрешение на их публи-

кацию от соответствующего архива или музея. Как правило, в таких организациях есть собственные формы, по которым они дают разрешения.

- Если Вы используете фотографии экспонатов, хранящихся в музее, Вам необходимо получить разрешение на публикацию таких иллюстраций от музея.
- Если Вы используете иллюстрацию, скопированную с уже опубликованной книги, журнала или другого печатного или интернет-издания, Вам необходимо получить разрешение на ее перепубликацию: а) от ее автора или текущего держателя авторского права; и б) от соответствующего печатного издания (обычно – издательства, опубликовавшего книгу, журнал и т.д.).
- Во всех остальных случаях на Вас лежит ответственность выяснить, кто автор или текущий держатель копирайта на иллюстрацию, и получить письменное разрешение на ее публикацию.

Неопознанные иллюстрации, не сопровождающиеся разрешениями, не принимаются к публикации, согласно правилам Издательства.

В основном тексте статьи должны быть указаны предполагаемые/желаемые места иллюстраций в статье. Укажите, пожалуйста: ЗДЕСЬ РИС. 1, ЗДЕСЬ РИС. 2 и т.д. (напр., в промежутках между абзацами и желательно другим цветом выделить эти надписи).

Если у Вас остались вопросы Вы всегда можете написать на адрес редакции:

journal_of_anthropology@mail.ru или belovanatalia2009@yandex.ru

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

2020. № 1 (49)

HERALD OF ANTHROPOLOGY

2020. № 1 (49)

Редакторы – М.Ф. Кучерова, М.Ю. Мартынова, О.М. Григорьева

Технический редактор – Н.А. Белова

Компьютерная верстка – Н.А. Белова

Художественное оформление обложки – Е.В. Орлова

Поддержка сайта – Н.В. Хохлов

Подписано к печати 31.03.2020
Формат 70 x 108/16. Уч.-изд. л. 19,9
Тираж 500 экз. Заказ № 201
Участок множительной техники
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
Начальник участка – В.М. Маршанов
119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А