

2019, № 3 (47)

ISSN 2311-0546

ВжА

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 2019 № 3 (47)

ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY

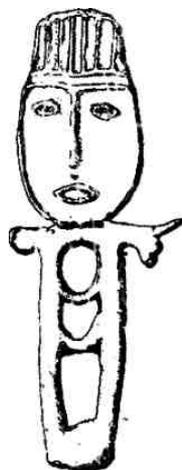


№ 3 (47) 2019

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**



№ 3 (47) 2019

**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., Губогло М.Н., Дубова Н.А., Казьмина О.Е.,
Каландаров Т.С., Мартынова М.Ю. (гл. редактор), Григорьева О.М. (отв. секретарь),
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, 2019

© Журнал «Вестник антропологии», 2019

СОДЕРЖАНИЕ

Гендерные исследования. К юбилею д.и.н. Н.Л. Пушкаревой

<i>Рутчайлд Р. Н.Л.</i> Пушкарева – создательница российской школы гендерных исследований в истории и этнологии	5
<i>Мухина З.З.</i> Женская крестьянская преступность в России (вторая половина XIX – начало XX в.)	10
<i>Текуева М.А.</i> Мир чувственных переживаний кавказской женщины	22
<i>Белова А.В.</i> Женская социальная память: интеграция гендерной антропологии и антропологии памяти	39

Физическая антропология

<i>Дзини С., Хохлов Н.В.</i> Миграционные потоки из Апеннинского полуострова в Крым (конец XVIII – начало XX века)	52
<i>Расказова А.В.</i> Краниология населения г. Переславля-Залесского XVI–XVIII вв.	72
<i>Великанова М.С.</i> О создании одной палеоантропологической коллекции (сокращенный вариант рукописи «Молдавские воспоминания»)	90

Антропологическая мозаика

<i>Апалькова Ю.И.</i> Социальное восприятие, привлекательность и оценка качеств мужчин, склонных к риску: эволюционные аспекты	107
<i>Вяткина Н.А.</i> Современное положение и перспективы развития доказательной медицины в России в оценке врачей и пациентов	123

Этнография танца

<i>Самарина Т.Н.</i> Особенности русской бальной культуры: европеизация и самобытные традиции (социокультурный очерк)	144
<i>Гаджимурадов И.</i> Чей танец лезгинка? Этимология названия, происхождение танца и природа его хореографии	155
<i>Алферов С.В.</i> «Естественность» в шотландском танце с позиций этнолингвистики	169

Музееведение

- Давыдова Л.Н.* Понятие пространства как категория музееведения 189
- Гринько И.А.* Подземное пространство и современный музей 197

Традиции и современность

- Губогло М.Н.* Эхо Курбана (Антропологический этюд о жертвоприношениях у гагаузов) 204
- Брусина О.И.* Ислам у российских туркмен 222
- Устьянцев Г.Ю.* Встреча с «нечистой»: отражение личных переживаний рассказчика в текстуальных особенностях нарратива (на примере марийской несказочной прозы) 235
- Чининов И.В.* Материальная культура жителей деревень Горенду и Бонгу (Новая Гвинея) в начале XXI века: традиции и инновации (по материалам полевых исследований) 243
- Крюкова Н.В.* Религия паствы: сельские *сурбы* в современной Армении 256

Рецензии и хроника

- Герасимова М.М., Лейбова Н.А., Дедик А.В.* Хроника V Молодежной антропологической конференции 266
- Уляшев О.И.* Рецензия на: Тульцева Л.А. Аграрные образы русского земледельческого календаря. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2018. – 346 с. 271
- Арутюнов С.А.* «Педагог, историк, культуролог. К 60-летию начала трудовой деятельности Валентины Сергеевны Томиловой» - Омск; Издательский дом «Наука», 2019. -256 с. 277
- Contents** 280

**ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ.
К ЮБИЛЕЮ д.и.н. Н.Л. ПУШКАРЕВОЙ**

УДК 39+316.346
DOI: 10.33876/2311-0546/2019-47-3/5-9

© Р.Г. Рутчайлд

**Н.Л. ПУШКАРЕВА – СОЗДАТЕЛЬНИЦА
РОССИЙСКОЙ ШКОЛЫ ГЕНДЕРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
В ИСТОРИИ И ЭТНОЛОГИИ**

В кратком сообщении известного американского историка проанализован вклад ее российской коллеги Натальи Пушкаревой в создание нового научного направления – гендерных исследований в этнологии и в изучении прошлого. Автор подчеркивает особую роль личности Н.Л. Пушкаревой в институционализации женских и гендерных исследований в российской историографии, размышляет об этапах научной биографии исследовательницы, о созданной ею научной школе и ее последовательницах, объединенных общими интересами и интеллектуальной идентичностью.

Ключевые слова: женская история, гендер, гендерные исследования, историография

*Перевод с английского
В.О. Шаповалова*

Как только в программе конференции или на обложке книги видишь имя *Натальи Пушкаревой* – сразу понимаешь, что тебя ждет встреча с замечательным научным исследованием. Одни знают Наталью Львовну как великолепного ученого, знатока источников, доктора исторических наук, главного научного сотрудника и заведующую сектором этногендерных исследований Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, в 2019 г. баллотировавшуюся на должность директора этого учреждения. Другие – как блестящую преподавательницу, еще в 2001 г. получившую звание полного профессора (*full professor*), имеющую многочисленных учеников и учениц. Для третьих она – успешный организатор, президент некоммерческой организации «Российская ассоциация исследователей женской истории», объединившей ученых из более чем 50 городов страны, глава Российского национального комитета Международной федерации исследователей женской истории (с 1989 г. представленной на Международном конгрессе исторических наук).

Рутчайлд Рошель Гольдберг – профессор, научный сотрудник Университета Брайндеса, США, почетный профессор Института и Университета Юнион. Эл. почта: ruthchil@yahoo.com.

Rochelle G. Ruthchild – Brandeis University. E-mail: ruthchil@yahoo.com

Шаповалова Вероника Орестовна – профессор, директор Русской программы, кафедра Европейстики, Университет штата Калифорния в г. Сан-Диего, США. Эл. почта: vshapovalov@sdsu.edu.

Veronica O. Shapovalova – San Diego State University. E-mail: vshapovalov@sdsu.edu

Именно Наталья Пушкарева в 1980-е годы, в далекое теперь уже советское время, своими трудами, исследовательской убежденностью и идейной стойкостью положила начало российской школе гендерных исследований в истории и этнографии. Написанные молодой исследовательницей в блестящем стиле с использованием большого числа источников первые статьи, заметки и большая книга о женщинах в раннесредневековой русской истории сразу привлекли внимание американских славяноведов. Интерес к публикациям Н.Л. Пушкаревой был не случаен: с конца 1980-х годов в США началось широкое изучение всех аспектов русской культуры с позиций феминизма. Однако в те годы не только в России, но и в США немалое число историков, литературоведов, социологов с недоверием относилось и к новомодному гендерному подходу в исследованиях, и к исторической феминологии. Тем не менее работы Н.Л. Пушкаревой были, с одной стороны, настолько фундаментальны, а с другой – настолько новы и актуальны, что ее, 30-летнюю, уже в 1989 г. на XVII Международном конгрессе исторических наук в Мадриде избрали в только что созданную «Международную федерацию исследователей женской истории» (МФИ-ЖИ) как постоянного представителя от СССР/России (*Белова др.* 2014).

Список публикаций Н.Л. Пушкаревой впечатляет. Ее первая монография (основанная на диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, защищенной в 1985 г.) «Женщины Древней Руси» (1989) – это, по сути, первая в мировой историографии академическая работа, посвященная русским женщинам средних веков (*Пушкарева* 1989). Книга открыла огромный список трудов ученого. В настоящее время в нем более 400 научных и 200 научно-популярных работ, в том числе свыше десятка индивидуальных монографий, изданных крупнейшими издательствами (не секрет, что сегодня многое пишется в соавторстве и публикуется небольшими частными издательскими объединениями – тут же случай иной). Нельзя не отметить и более 50 других книг: монографий, написанных Натальей Львовной в соавторстве, сборников статей и материалов, собраний источников, т.е. многостраничных публикаций, которые были подготовлены ею как составителем и ответственным редактором. С конца 1980-х годов Н.Л. Пушкаревой было опубликовано свыше 600 работ, имеющих громадный индекс цитирования.

Особо необходимо выделить вышедшую в 1997 г. на английском языке в переводе профессора истории Ив Левин книгу Н.Л. Пушкаревой «Women in Russian History: from the Tenth to the Twentieth Century» (*Pushkareva* 1997). Она была рассчитана на зарубежную аудиторию и вызвала большой интерес у специалистов и простых читателей, интересующихся вопросами женской истории. До сих пор не переведенная на русский язык, согласно договору автора с издательством, зато выдержавшая не одно переиздание в США, книга эта быстро была признана образцовым историческим исследованием и заняла свое место на полках учебной литературы по женским и гендерным исследованиям во всех университетах США. В 1999 г. она получила престижную премию им. Барбары Хелдт как лучшая книга года, написанная женщиной-ученым в области славяноведения. Прошло 20 лет, а книга Н.Л. Пушкаревой все так же остается одним из главных источников для исследований российской женской истории и учебным пособием для американских колледжей и университетов (*Pushkareva* 1997, 1999).

Профессор Пушкарева внесла неоценимый вклад в составление международной библиографической базы данных по женской истории Восточной Европы, частично

представленный знаменитым двухтомником «Женщины в России и Советском Союзе» («Women in Russia and the Soviet Union: An Annotated Bibliography») (Ruthchild 1994). По замечанию одной из ее американских коллег, занимающейся научными обзорами, работы Н.Л. Пушкаревой не только поражают, но и вдохновляют других своим разнообразием. Диапазон ее научных интересов очень широк: от женщин эпохи средневековья до постсоветской женской проблематики. Наталья Львовна – автор работ о традиционных образах и ролях женщин в обществе, о женском интимном мире и чувственности, публикаций по истории женского экономического участия, труда и повседневности, по истории женской одежды и моды. Замечательные статьи, которые по своему вкладу в развитие темы могли бы быть приравнены к монографиям, написаны ею по проблемам, стоящим на стыке наук: по женскому автобиографическому письму, по истории раннего русского женского движения, по методологии исследований женской истории и гендерной этнологии в ракурсе феминистского видения. Читательская аудитория Натальи Львовны огромна – ее статьи публикуются как в академических, так и в популярных журналах; ее выступления в разных странах и на разных языках неизменно собирают полные залы. Как приглашенный профессор-исследователь Н.Л. Пушкарева неоднократно работала за рубежом, за 30 лет своей профессиональной деятельности она обрела друзей и коллег во многих университетах не только США, но и Франции, Германии, Австрии, Болгарии, Японии, чему немало способствовала ее увлеченность историей женщин.

После ранней защиты докторской диссертации, совпавшей с публикацией сразу трех монографий (автору было всего 37 лет), и получения звания профессора Н.Л. Пушкарева вложила много сил в создание новых форм объединения единомышленниц, в развитие академических структур по изучению гендера и феминологии. Организационный опыт она обретала в том числе и как соучредитель летних школ по женским и гендерным исследованиям в 1990-х годах на постсоветском пространстве (а таких летних встреч было проведено более полутора десятков в самых разных городах России и Украины). Усилиями Натальи Львовны с начала 2000-х годов началось создание Российской ассоциации исследователей женской истории (РАИЖИ). Эта организация сыграла важную роль как в распространении научных знаний по истории женщин в России, так и в создании условий для совместной работы российских и зарубежных историков. Ежегодные конференции РАИЖИ, которые проводятся на территории России, стали центрами обмена идеями и установления контактов между учеными разных направлений. Такое международное и междисциплинарное сотрудничество ведет и к изданию совместных публикаций, и к расширению исследовательской базы в России и за рубежом.

Нельзя недооценивать роль Натальи Львовны как одаренного преподавателя, ментора и старшего коллеги. Она дала «путевку в жизнь» многим ученым, в том числе и докторам исторических наук Анне Беловой (Тверь), Михаилу Леонову (Самара), Зинаре Мухиной (Старый Оскол), Павлу Щербинину (Тамбов), Наталье Новиковой (Ярославль), Вадиму Долгову (Ижевск), Наталье Мицюк (Смоленск), Риме Сулеймановой (Уфа), и это далеко не полный перечень учеников-единомышленников – ученых, сформировавшихся под влиянием идей Н.Л. Пушкаревой и ее понимания вклада женщин в историю. Дело даже не в числе защищенных под руководством профессора Пушкаревой кандидатских и докторских диссертаций, а в ее умении создать научное поле, в котором ныне работают десятки молодых коллег Натальи Львовны.

Каждый из них находит в написанных ею текстах ту ясность формулировок и ту научную добросовестность, которые необходимы для понимания сущности научной работы в любой области. Простой перечень проектов, которые Н.Л. Пушкарева возглавляла за почти 35 лет своей активной научной деятельности, впечатляет хронологическим и тематическим разнообразием, она и сейчас в числе участников двух из них (международные проекты по истории феминизма и по гендерным особенностям жизни в плену). Наталья Львовна руководит несколькими диссертационными работами аспирантов, которых старается ввести в свой круг общения с коллегами из разных стран, она активно сотрудничает с российскими и зарубежными учеными, помогая им в исследовательской, академической деятельности.

Открытая и теплая манера общения Натальи Львовны, чуткость и внимание к собеседникам помогают ей устанавливать дружеские и профессиональные связи в огромном научном мире, который далеко не всегда выступает за сотрудничество с Россией. Она – настоящий посол доброй воли. Профессор Пушкарева – член редколлегий множества журналов, постоянная участница международных конференций и конгрессов, в том числе ежегодных конвенций (встреч) «Ассоциации славянских восточноевропейских и евразийских исследований» – научного общества, вот уже более 70 лет занимающегося распространением знаний о бывшем Советском Союзе, Восточной и Центральной Европе. Для зарубежных славяноведов и исследователей этногендерных отношений Наталья Львовна – это главное звено выстраиваемой цепочки коллегиальных, академических и дружеских связей между учеными разных стран. «Универсальный словарь женского творчества» – престижная французская энциклопедия, хронологически охватившая все эпохи и содержащая тысячи примеров из всех областей человеческой истории, искусства, культуры и науки, включила всего 10 имен русских женщин, среди которых единственная ныне живущая – историк Наталья Пушкарева (*Enderline* 2013).

В 2017 г. Наталья Львовна Пушкарева была удостоена премии международной Ассоциации женщин в славянских исследованиях (Association for Women in Slavic Studies, AWSS) «За выдающиеся достижения». Эта награда вручается признанным ученым, разрабатывающим новые концепции в области женских и гендерных исследований в Центральной/Восточной Европе, России и Евразии. В 2018 г. безупречный труд и высокие достижения в профессиональной деятельности нашей российской коллеги были отмечены и российским Федеральным агентством научных организаций.

Научная литература

- Белова А.В., Грошев И.В., Щербинин П.П. Роль личности в создании направления «женской истории» в отечественной историографии (к юбилею доктора исторических наук, профессора Натальи Львовны Пушкаревой) // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2014. № 10 (138). С. 171–176.
- Пушкарева Н.Л. Женщины Древней Руси. М.: Мысль, 1989.
- Enderline E.* Puchkareva Natalia L'vovna // *Le Dictionnaire universel des créatrices*. 3 vols. Vol. 1 / Dir. B. Didier, A. Fouque, M. Calle-Gruber. Paris: Editions des femmes, 2013. P. 3515–3516.
- Pushkareva N.* Women in Russian History from the Tenth to the Twentieth Century. Armonk: M.E. Sharp, 1997.
- Pushkareva N.* Women in Russian History from the Tenth to the Twentieth Century. 2nd ed. L.: Sutton Publishers, 1999.
- Ruthcild R.* Women in Russia and the Soviet Union: An Annotated Bibliography. N.Y.: G.K. Hall, 1994.

References

- Belova, A.V., I.V. Groshev, and P.P. Shcherbinin. 2014. Rol' lichnosti v sozdanii napravleniia «zhenskoi istorii» v otechestvennoi istoriografii (k yubileiu doktora istoricheskikh nauk, professora Natal'i L'vovny Pushkarevoi) [The Role of personality in the creation of the direction of “women’s history” in Russian historiography (for the anniversary of doctor of historical Sciences, Professor Natalia Lvovna Pushkareva)]. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Serii: Gumanitarnye nauki* 10 (138): 171–176.
- Pushkareva, N.L. 1989. *Zhenshchiny Drevnei Rusi* [Women Of Ancient Russia]. Moscow: Mysl'.
- Pushkareva, N. 1997. *Women in Russian History from the Tenth to the Twentieth Century*. Armonk: M.E. Sharp.
- Pushkareva, N. 1999. *Women in Russian History from the Tenth to the Twentieth Century*. 2nd ed. London: Sutton Publishers.
- Enderline, E. 2013. Puchkareva Natalia Lvovna. In *Le Dictionnaire universel des créatrices* [In The universal Dictionary of creative] 3 vols., edited by B. Didier, A. Fouque, and M. Calle-Gruber, 1: 3515–3516. Paris: Editions des femmes.
- Ruthchild, R. 1994. *Women in Russia and the Soviet Union: An Annotated Bibliography*. New York: G.K. Hall.

R. Ruthchild. Natalya Pushkareva – Creator of the Russian School of Gender Studies in History and Ethnology

In a brief report by a well-known American historian is analysed the contribution of her Russian colleague Natalya Pushkareva to the creation of a new scientific direction – gender studies in ethnology and in the study of the past. The author substantiates the special role of an individual in the institutionalization of women’s and gender studies in Russian historiography, reflects on stages of the scientific biography of Natalya Pushkareva, foundation of a scientific school and her followers, united by common interests and intellectual identity.

Key words: *women’s history, gender, gender studies, historiography*

ЖЕНСКАЯ КРЕСТЬЯНСКАЯ ПРЕСТУПНОСТЬ В РОССИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX ВЕКА)*

Статья посвящена основным чертам женской крестьянской преступности в России пореформенного периода. Актуальность тематики обусловлена имеющимися место параллелями между современным состоянием российского общества, в котором в трансформированном виде во многом сохраняются крестьянские ценности и менталитет, и состоянием общества на рубеже XIX–XX вв. Значение женщины в крестьянской жизни было столь же определяющим, сколь и значение мужчины. Происходившие в пореформенный период коренные перемены в жизни страны через призму женского девиантного поведения предстают в новом ракурсе, что способствует более глубокому пониманию российского прошлого и его воздействия на настоящее.

Ключевые слова: женщина-крестьянка, обычное право, официальное законодательство, преступность, женщина-преступница

Начало гендерной истории и антропологии в российской гуманитаристике было положено научными трудами Натальи Львовны Пушкаревой. Широта ее профессиональных интересов поражает. Во многом благодаря Наталье Львовне, ее поддержке и дружескому участию появилась и эта статья.

* * *

Исследования гендерной проблематики, «женской истории» выходят сегодня на передний край в гуманитарных науках по всему миру вследствие общей либерализации жизни и усиления внимания к женскому сообществу как таковому. Для России этот интерес усиливается и в связи с исчезновением идеологического пресса, оказывавшего немалое давление на все сферы деятельности, в том числе и на научные исследования. Преступность как социальное явление неизменно сопровождает общество на протяжении всего его развития, она исторически непостоянна и теснейшим образом связана с экономическими и социальными изменениями. В последние десятилетия на Западе изучению этого феномена уделяется значительное внимание, анализу динамики преступности и ее конкретным проявлениям посвящено большое

Мухина Зинара Зиевна – д.и.н., профессор, заведующая кафедрой гуманитарных наук Старооскольского технологического института им. А.А. Угарова (филиал) НИТУ МИСиС (СТИ НИТУ «МИСиС»). Эл. почта: mukhiny@mail.ru. <http://orcid.org/0000-0002-2226-1864>.
Zinara Z. Mukhina – Sary Oskol Institute of Technology. E-mail: mukhiny@mail.ru. <http://orcid.org/0000-0002-2226-1864>

* Статья была опубликована на англ. яз. – Zinara Z. Mukhina. Peasant Women Crime in Russia (the Second Half of the XIX – First Half of the XX Century) // Codrul cosminului. Nev Series. 2016. Vol. XXII. № 1, Julu. Pp. 57–70

количество статей и монографий, хронологически охватывающих несколько веков. Историографию вопроса можно найти в работе К. Эмсли и Л. Кнаффа (*Emsley, Knaffa* 1996). Но, к сожалению, в этом ряду совсем немного исследований о преступности в дореволюционной России (*Остроумов* 1960; *Миронов* 1998). Практически отсутствует какое-либо целенаправленное изучение женской крестьянской преступности, и данная работа призвана в какой-то мере восполнить указанный пробел.

Следует подчеркнуть, что понимание прошлого России требует глубоких исследований крестьянского общества. Это обусловлено тем, что, несмотря на известные политические и социальные события в России XX в., коренным образом изменившие уклад жизни в деревне, менталитет и ценности крестьянства в трансформированном виде во многом сохраняются и сегодня. Значение женщины, даже при ее подчиненном положении, во всех областях крестьянской жизни было таким же определяющим, как и значение мужчины. В пореформенный период в жизни страны происходили коренные социально-политические, экономические, правовые и культурные перемены. Через призму девиантного поведения эти перемены предстают в новом ракурсе. 70-летнее правление коммунистического режима в России, особенно в первые свои десятилетия, сопровождалось очевидным возвратом к прошлому. В деревне фактически возродилось «крепостное право». Можно сказать, что между состоянием российского общества на рубеже XIX–XX вв. и его состоянием в начале XXI в. прослеживаются определенные параллели. Все это вместе со сказанным выше делает актуальной тему настоящей работы.

Вопрос о крестьянской, в частности женской, преступности довольно сложен, что обусловлено несколькими факторами: существованием в пореформенной России двух систем правовых отношений – обычного права и официального законодательства; непостоянством положений последнего, связанной с изменением взглядов на преступные действия вплоть до легализации некоторых из них; особенностями крестьянских мировосприятия и психологии. Прежде чем перейти непосредственно к женской преступности, будет уместным дать краткую характеристику взглядов и жизненных принципов, диктовавших поведение в деревенской среде.

Крестьянское правосознание в значительной степени определялось нормами обычного права – сформировавшегося на основе обычаев неформализованного, неписаного свода правил, санкционированного государством. Нормы обычного права вследствие локальных традиций и особенностей обладали очень широкой вариативностью, они были призваны регулировать хозяйственные и поземельные отношения, вопросы семейно-бытового и отчасти уголовного характера, определять многие морально-этические аспекты поведения каждого члена общины. Обычное право представляло собой целую систему, включавшую виды наказания, способы дознания и раскрытия преступлений (часто основанных на суевериях) и даже методы их предупреждения (*Астров* 1889; *Виноградова* 1995; *Антипов* 1905; *Тенишев* 1907: 152, 156–159; *Баранов, Коновалов* 2004–2011. Т. 7. Ч. 3: 29; *Крюкова* 2012: 143). Подходы обычного права и официального законодательства к одному и тому же явлению могли различаться по целому ряду позиций – среди них отношение к собственности. Подчеркнем, что в крестьянском правосознании земля, лес и пр., т.е. все, что создано самой природой, обычно не признавалось чьей-либо собственностью, поэтому к посягательствам на природные ресурсы деревенское сообщество относилось весьма снисходительно: «Лес Бог растил» (*Белогриц-Котляревский* 1890: 29; *Баранов, Ко-*

новалов 2004–2011. Т. 2. Ч. 1: 45; Т. 2. Ч. 2: 268; Т. 3: 29, 36, 349; *Фирсов, Киселева* 1993: 59). В крестьянской среде не всегда отличали преступление от греха (*Баранов, Коновалов* 2004–2011. Т. 1: 420; Т. 2. Ч. 1: 46, 48, 561; Т. 2. Ч. 2: 268; Т. 3: 219, 349; *Фирсов, Киселева* 1993: 58; *Титов* 1888: 93–94). Поясним: в народе грех понимался как нарушение нравственности и христианского закона, за что человек наказывается волей Божьей на этом или на том свете; высшие силы могли наслать смерть, болезни, паралич, стихийные бедствия (*Толстой* 1995: 544–545).

Отличия между обычным правом и официальным законодательством были значительными. Так, например, по закону обольщение девушки с обещанием на ней жениться относилось к преступным деяниям и за него предусматривалось тюремное заключение от года четырех месяцев до двух лет; при рождении ребенка отец также нес за него ответственность (ст. 50, 1531) (Уложение о наказаниях 1892: 52, 612), в деревенской же среде это считалось грехом. Или еще один пример: с позиций обычного права, но не официального законодательства, сбор ягод до назначенного крестьянским сходом срока мог квалифицироваться как тяжкое преступление, влекущее за собой жестокое наказание. Так, в д. Хлебаева (Череповецкого уезда Новгородской губ.) сход разрешил сбор брусники с 25–27 августа. Вдова Дросида Анисимова нарушила сроки, и была наказана: ее раздели донага, повесили на шею корзинку с отобранными у нее ягодами и повели по улицам с криком, смехом, песнями, ударяя в сковородки, тазы и т.д. После этого бедная женщина несколько дней болела, но не посмела никому пожаловаться (*Баранов, Коновалов* 2004–2011. Т. 7. Ч. 3: 32). Причина такой жестокости в том, что в данном случае были задеты материальные интересы всей деревни, поскольку крестьяне запасали бруснику на зиму, а для некоторых она являлась предметом торговли.

Из особенностей крестьянского мировосприятия, связанных с рассматриваемыми вопросами, в первую очередь следует отметить отношение к обману и мошенничеству. Обмеры, обвесы и другие обманы в торговле не считались преступными действиями, к ним относились как к «особому счастью», проявлению ума и находчивости, что отражалось в известных поговорках: «На то и щука в море, чтобы карась не дремал», «Не надуть – выгодно не продать» (*Баранов, Коновалов* 2004–2011. Т. 2. Ч. 1: 45; Т. 2. Ч. 2: 270; Т. 3: 349; Т. 7. Ч. 2: 621; *Фирсов, Киселева* 1993: 59). Изобретательность при этом была поразительной: перед продажей высушенные грибы на сутки клали в сырое место, что увеличивало их вес на 10–20%; в сливочном масле растворяли соль, причем делали это в середине куска, и на вид такое масло ничем не отличалось от обычного (подобной операцией добивались увеличения массы до 30%). Сливочное масло довольно часто становилось объектом фальсификаций. Так, зимой, когда оно было белого цвета, к нему подмешивали протертый вареный картофель, а весной, когда масло становилось более желтым, в него добавляли морковь. Иные женщины не гнушались класть в середину большого куска масла камень (*Баранов, Коновалов* 2004–2011. Т. 7. Ч. 2: 167). В хронике одного волостного суда в Череповецком уезде Новгородской губ. зафиксирован случай, когда крестьянка предлагала одну и ту же корову трем разным лицам: с двоих она взяла задаток, а третьему продала. Поскольку все происходило без свидетелей, мошенница осталась безнаказанной (*Баранов, Коновалов* 2004–2011. Т. 7. Ч. 2: 113).

Характерно для крестьянского правосознания и своеобразное восприятие чести/бесчестья: только в тех случаях, когда преступление становилось известным началь-

ству и было доведено до суда и наказания, виновный в глазах окружающих считался обесчещенным. Слово «арестант» было бранным, заключением в тюрьму могли попрекать долгие годы (Баранов, Коновалов 2004–2011. Т. 7. Ч. 1: 87). В 1895 г. в одной из деревень Демьянского уезда Новгородской губ. крестьяне украли несколько десятков мешков муки, причем были замешаны в этом почти все. Однако к ответственности привлекли лишь троих, не успевших припрятать украденное; они по несколько месяцев просидели в тюрьме. В общественном мнении «честь потеряли» лишь эти трое – «олухи», их без зазрения совести называли ворами, острожниками (Баранов, Коновалов 2004–2011. Т. 7. Ч. 1: 399–400).

Очень непростым является вопрос об уровне преступности. По замечанию Б.Н. Миронова, «уровень преступности» – скорее теоретическое понятие, поскольку общее число совершенных правонарушений никогда точно не известно (Миронов 1998: 25). Для крестьянства ситуация усугублялась существованием двух правовых систем, особенностями жизни и быта, непосредственно влиявшими на правосознание, и расплывчатостью представлений о приемлемости тех или иных действий. Последнее особенно ярко проявлялось в неопределенном уровне допустимого бытового насилия над женщинами. «Учение» жены или ревность порой доходили до степени крайней жестокости и сопровождалась увечьями, но это, по представлениям сообщества, могло квалифицироваться лишь как небольшой грех. Поэтому данные уголовной статистики (которые принципиально могут быть лишь приближенными) допускают дополнительную степень свободы по отношению к крестьянской преступности.

Согласно криминальной статистике, число зафиксированных преступлений в период с 1803–1808 гг. по 1911–1913 гг. возросло почти в 12 раз, тогда как население страны увеличилось лишь в 2,9 раза. Нужно иметь в виду, что главным образом за счет недоучета правонарушений крестьян уровень мелкой преступности в приведенных данных был занижен в несколько раз (Миронов 1998: 27, 30). В 1900 г. общее число уголовных дел по сравнению с 1884 г. увеличилось на 48%, тогда как рост населения в целом по стране составил 24–25%. Если рассматривать отдельные регионы России, то в Московском промышленном районе преступность выросла на 23, в Черноземном центре – на 22, в Петербургском районе – на 17, в Волжско-Камском районе – на 14%. На всех этих территориях рост преступности также опережал рост населения (Гернет 1974б: 43).

После эмансипации крестьянства проявилась тенденция к дальнейшему росту уровня преступности. Деформация патриархального строя вела к ослаблению устоявшихся традиционных связей и отношений. Девиантное поведение парадоксальным образом сочеталось с прежними нормами, установками и суевериями. Пробуждение чувства личного достоинства, желание освободиться от контроля старших способствовали росту мелкой преступности, в том числе среди молодежи и женщин. Но главным фактором, влияющим на повышение этого показателя в пореформенный период, стало освобождение огромного числа людей от крепостного рабства. Появились более широкие возможности для частной инициативы и предприимчивости, что расширяло рамки дозволенного и благоприятствовало проявлению отклоняющегося от принятых норм поведения, в том числе и в криминальной форме. Важным фактором роста преступности среди крестьянства в конце XIX – начале XX в. стала деформация крестьянской общины, приведшая к распаду ее внутренних связей и ослаблению контроля над ее членами. Выход за пределы сообщества увеличивал

вероятность остаться безнаказанным после совершения бесконтрольных проступков и характеризовался меньшей сдержанностью в поведении; прежде подавляемые агрессивные импульсы вели к нарушению общепринятого, традиционного общественного порядка (*Мионов* 1998: 27, 30, 38; 2000. Т. 2: 96). Переходный характер пореформенной деревни привел к нарушению стабильности установленного порядка вещей, а ослабление устоев патриархального строя обусловило рост преступности (*Библиография* 1889: 143–144; *Ратов* 1899: 17).

В крестьянской среде неволя и бесправие служили питательной почвой для женских преступлений, в том числе и тяжких. Жены, доведенные до отчаяния, убивали или покушались на жизнь своих супругов (*Весин* 1891: 51; *Капустин* 1902: 11). К убийству мужей нередко вело то, что девушек выдавали замуж в очень юном возрасте, совершенно не считаясь с их сердечными склонностями (*Тарновская* 1902: 1–3, 94, 95). Сын, застав отца в момент прелюбодеяния, убил его с помощью матери; свояк удавил свояка по просьбе жены последнего и вместе с ней вывез труп за селение; сестра зарезала ночью сестру за то, что та рассказала матери о ее распутной жизни (*Максимов* 1869: 50–51). Женщина убивала больного мужа, чтобы не заботиться о нем и не кормить лишний рот (*Тарновская* 1902: 98). Меньшая по сравнению с мужчинами физическая сила, сам образ жизни женщины – на ней лежало все домашнее хозяйство, приготовление пищи – предопределяли и средства совершения убийства. Если мужчины использовали удар кулаком в висок, удар топором, удушение, то женщины действовали, не применяя грубую физическую силу. Они планировали преступление заранее, часто прибегали к яду (обычно это были мышьяк, сулема или черемица) (*Гернет* 1974а: 255, 286; *Тарновская* 1902: 194; *Максимов* 1869: 50–51; *Баранов, Коновалов* 2004–2011. Т. 7. Ч. 2: 349). Распространенным способом убийства мужей было т.н. запаривание. Далеко не все крестьяне ходили в баню, часто они мылись дома в печи. Когда муж залезал в печь, жена могла закрыть задвижку на трубе, подпереть чем-нибудь заслонку и отправиться к соседке. Возвратившись, она открывала печь и поднимала вой на всю деревню: муж запарился сам, пока ее не было дома. Доказать такое преступление было крайне трудно (*Балов* 1903: 21).

Побуждением к преступлению могли быть поддерживаемые в деревенском сообществе представления о святости и нерасторжимости брака, а также крайняя затрудненность разводов (*Титов* 1888: 101; *Тарновская* 1902: 110–111, 180–182; *Бобров* 1885: 321–322). Исследователь женской преступности К.В. Давыдов писал еще в 1906 г., что количество мужеубийств в крестьянской среде уменьшится при облегчении разводов и допущении девушек к вступлению в брак лишь по достижении ими половой зрелости, уравнивании прав жены и мужа в брачном союзе, отмене всяких запретов на свободу передвижения (*Давыдов* 1906: 35). Жертвами преступлений со стороны женщин становились и другие члены семьи (РГИА. Ед. хр. 5678, 8460). В качестве примера можно привести отравление свекровью своей невестки – жены младшего сына. Невестка пришла из бедной семьи, была красива, нравилась своему мужу, но проявляла строптивость. Через полгода после свадьбы отношения ее со свекровью крайне обострились, и произошла трагедия (*Тарновская* 1902: 140–142). Конечно, имели место и убийства из корыстных побуждений, но они были характерны не только для крестьян, и в них женщина чаще выступала лишь как пособник (*Тарновская* 1902: 106–108, 119).

По российским законам тяжким преступлением считалось и детоубийство: за предумышленное умерщвление своего ребенка виновная «лишалась прав состоя-

ния» и ссылалась на каторжные работы (ст. 31, 1450, 1451, 1460) (Уложение о наказаниях 1892: 47, 567, 572, 573). К детоубийству относилось и оставление родившегося ребенка без помощи, повлекшее его смерть. В этом случае также предусматривалось уголовное наказание (Уложение о наказаниях 1892: 572–573). Среди мотивов детоубийства сами обвиняемые в первую очередь называли страх и стыд перед родителями, родственниками и односельчанами (ГАКО. Д. 2051. Л. 3, Д. 3147. Л. 62). К такому преступлению могла подтолкнуть родная бабка из желания любым способом облегчить участь своей незамужней внучки, освободить ее от стыда, позора, насмешек соседей и хлопот с нежелательным потомством (*Тарновская* 1902: 171–172). В этих действиях проявляются глубоко укоренившиеся в сознании русского крестьянства традиционные культурные стереотипы в отношении норм поведения в интимных отношениях. Можно представить, какое отчаяние овладевало виновными, которым грозили «позорящие наказания»: женщин могли выставить голыми на публичное осмеяние, вымазать ворота во двор дегтем и др. Большую роль играли экономические соображения: с ребенком значительно сужались возможности устроиться на заработки. Среди мотивов преступления виновные также указывали: уверенность в том, что ребенок родится мертвым; свое беспамятство, бессознательное состояние (ГАКО. Д. 3147). Однако два последних с медицинской точки зрения не заслуживали доверия (*Линденберг* 1910: 37–38; *Гернет* 1911: 117, 120–121).

Если в дореформенной России детоубийство было сравнительно редким явлением (*Мионов* 2000. Т. 1: 201), то после отмены крепостного права число таких преступлений возросло (*Любавский* 1863: 21–22; *Таганцев* 1868: 260; *Фойницкий* 1893. № 2: 133, № 3: 115). Имеющаяся статистика детоубийств далека от полноты, но все же позволяет сделать некоторые выводы. Подавляющее большинство обвиняемых относилось к категории незамужних женщин – до 92%, доля преступниц моложе 26 лет достигала 75%, рожавших в первый раз – превышала 59; процент принадлежавших крестьянскому сословию составлял более 83, неимущих – более 90; доля неграмотных – 96% (*Линденберг* 1910: 53–54); на крестьянство приходилось около 80% всех сосланных за детоубийство (*Остроумов* 1960: 54). Эти данные согласуются с опубликованными в «Итогах русской уголовной статистики» за 1874–1894 гг.: среди осужденных за детоубийство незамужних женщин было почти в 10 раз больше, чем состоявших в браке (*Тарновский* 1899: 157). В 1897–1906 гг. 73,6% таких преступлений приходилось на незамужних женщин, 16,8 – на замужних и 9,6 – на вдов. Это сильно отличается от распределения по семейному положению женщин в целом, осужденных за все виды преступлений: 42,2% – незамужние, 46,6% – состоящие в браке, 12,9% – вдовы и 0,3% – разведенные (*Гернет* 1911: 117, 120–121, 154, 156). Окружные суды при рассмотрении дел о детоубийствах принимали во внимание неопытность молодой первый раз родившей девушки, ее душевную неуравновешенность, стыд и страх перед родственниками, бедность, обман со стороны мужчины и старались выносить оправдательные приговоры, а суровые наказания заменять более мягкими (*Давыдов* 1906: 38–39; *Михель Д., Михель И.* 2012: 120). Если традиционно местами легитимных родов чаще всего являлись дом и баня, а когда это случалось во время работы – поле или лес, то незаконного ребенка, помимо указанных мест, рожали в хлеве, сарае, в сенях, на чердаке, в отхожем месте, на берегу реки или озера, в пути – на снегу и т.д. Столь же широко варьировалось и место сокрытия трупа: хлев, сарай, огород, отхожее место, лес, кладбище, поле, река,

болото; труп относили к любовнику и т.д. (*Линденберг* 1910: 29–31). Детоубийство совершали не только сами роженицы, но и их матери, и женщины, занимавшиеся этим за деньги. Огромное количество примеров детоубийства приводит в своей книге П.Н. Тарновская (*Тарновская* 1902).

Другим распространенным женским преступлением являлись поджоги. Таким образом женщины изливали накопившуюся на сердце злобу, мстили за жестокое обращение мужа, за неверность любовника. Поджигали дома соперницы, мужа, жена, изменившего данному невесте слову; обманутая невеста – дом разлучницы. В отличие от женщин мужчины гнушались таких действий, и не будь мальчиков (составлявших большую часть сосланных за поджоги мужчин) в ряду совершивших такого рода преступления – их можно было бы назвать почти исключительно женскими (*Максимов* 1869: 115; НГВ. 1880. № 3: 20, № 44: 372). В архивах имеется большое количество судебных дел о поджогах, совершенных крестьянками (РГИА. Д. 7825), есть и такие, где виновницами были малолетние девочки (РГИА. Д. 7825; НГВ. 1883. № 42: 325). По данным уголовной статистики на крестьянок приходилось почти 3/4 всех отравлений, убийств, поджогов и других тяжких преступлений, совершенных женщинами всех сословий (*Фойницкий* 1893. № 3: 132–133).

Если сравнить структуру мужской и женской преступности (в зависимости от возраста), то можно отметить следующее: в категории 14–21 лет преступность росла быстрее у женщин; в категории 21–40 лет перевес был на стороне мужчин – мужская преступность преобладала; после 40 лет и до глубокой старости доминировала женская преступность. Вызывает удивление высокий уровень поджогов среди девочек до 14 лет – 8,1% (от всех женщин-преступниц), тогда как на мальчиков того же возраста приходилось 4,1% (от всех мужчин-преступников). Еще больше различалось участие девочек и мальчиков в мошенничестве (1,3% и 0,1% соответственно) (*Фойницкий* 1893. № 3: 135).

Если брать возраст от 14 лет до 21 года, соотношение женской и мужской преступности менялось в зависимости от вида преступления. Мужчины имели большую долю в таком деянии как убийство родителей – 32,2% против 22,2 у женщин. Ниже была причастность последних и к мошенничеству (4,1%), оскорблению власти (4,6%), прелюбодеянию (6,5%). Имелись виды преступлений, в которых участие мужчин и женщин было сопоставимым: покушение на убийство (женщины – 35,5, мужчины – 31,3%), кражи (15,7 и 11,5% соответственно). В других случаях значительный перевес был за женщинами: преступления против нравственности (женщины – 35,8, мужчины – 10,8%), убийства супругов и родственников (25,3 и 14,1%), отравления (19,3 и 13,7%), кровосмешение (16,7 и 3,7%). Большая доля женских преступлений приходилась на домашние кражи (29,9%).

Динамика женской преступности менялась с возрастом: в категории 21–25 лет максимального уровня достигали преступления против нравственности, детоубийства, убийства супругов и родственников; в средних возрастных категориях отмечалось снижение уровня преступности в целом, но все еще высоким оставалась доля разного вида убийств, телесных повреждений, прелюбодеяний и кровосмешений; в возрасте 35–40 лет максимум приходился на мелкие кражи и мошенничество, в 40–45 лет – на религиозные преступления, кражи и поджоги. В среднем возрасте у женщин значительно сокращалось число детоубийств, прелюбодеяний и кровосмешений (тогда как последние у мужчин достигали максимума и держались на этом

уровне до самой старости). После 45 лет (до самого преклонного возраста) у женщин преобладали преступления, совершенные в сиюминутном порыве, спровоцированные эмоциональным всплеском: оскорбления власти, убийства, отравления, телесные повреждения, поджоги, религиозные преступления (*Фойницкий* 1893. № 3: 135–136). Здесь не рассматриваются такие действия, как уход на заработки без паспорта и бродяжничество, которые считались преступными по официальному законодательству; отметим, что отношение государства к этим деяниям постепенно менялось в сторону смягчения.

Эмансипация привела к изменению ценностных ориентаций в крестьянской среде. Вся атмосфера жизни пореформенного периода была насыщена идеями обогащения, достижения материального благополучия. Уровень преступности был напрямую связан с экономическим положением деревни. Годы подъема цен (1881–1882, 1893, 1907), также как и годы их падения (1883, 1888, 1894, 1895, 1900–1901), сопровождались соответствующими изменениями кривой уровня преступности. Наивысшего своего значения этот показатель достиг в голодные 1891 и 1892 гг. Так, в Московской губ. отмечена четкая корреляция между годами неурожая и повышением преступности. В 33 губерниях Европейской России число краж находилось в прямой зависимости от цен на хлеб (*Гернет* 1974а: 274–275).

Идеология пореформенного периода предполагала стремление к тому, чтобы не просто разбогатеть, а разбогатеть быстро и тем самым сразу выйти из нищеты и прозябания. Сложность этого времени заключалась и в сплетении в один клубок старых патриархальных и новых модернизационных установок. Традиционный уклад обусловил несвободу, неравноправие, угнетенность женщин, крайнюю нетерпимость общественного мнения к нарушению ими установленных канонов поведения. Модернизационные процессы, как и всякие резкие перемены, воспринимались весьма болезненно, они вели к разрушению привычного образа жизни, морально-этических норм, к резкому обострению экономических проблем. Женщины были особенно уязвимы, и негативные тенденции пореформенного периода сказывались на них наиболее остро, доводя их до крайности. На жизнь крестьян в это время серьезное влияние оказывали такие факторы, как бедность и социальные потрясения, сопровождавшиеся лавиной культурных изменений, а также маргинальное положение значительной части женщин. Все это создавало питательную почву для криминальных явлений. Крестьянка предстает уже в ином, может быть, несколько неожиданном ракурсе. Теперь она – не только бесправное, забитое, униженное, неразвитое существо, но и жестокая убийца, хищница, мошенница, проявляющая недюжинный ум и изобретательность при планировании, совершении и сокрытии преступлений. Она порой, сама оставаясь в стороне, могла вдохновлять и толкать на преступления мужчин, могла совершать самые злостные деяния со всей страстью своей души, могла с рыданиями и болью в сердце, а иногда обдуманно и хладнокровно лишить жизни своего ребенка.

Источники и материалы

- Библиография 1889 – Библиография // Этнографическое обозрение. 1889. № 1. С. 136–171.
ГАКО – Государственный архив Курской области (ГАКО). Фонд Курского окружного суда. Ф. 32. Оп. 1.
НГВ – Нижегородские губернские ведомости (НГВ). 1880; 1883; 1892.
РГИА – Российский государственный исторический архив (РГИА). Фонд Министерства юстиции. Ф. 1405. Оп. 108.

Уложение о наказаниях 1892 – Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1885 года. СПб.: Изд-во Н.С. Таганцева, 1892.

Научная литература

- Антипов В.* Суеверные средства, употребляемые крестьянами для открытия преступлений и преступников // *Живая старина*. 1905. Вып. 3–4. С. 552–555.
- Астров П.И.* Об участии сверхъестественной силы в народном судопроизводстве крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // *Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (обычное право, обряды, верования и пр.)*. Вып. 1 / под ред. Н. Харузина. М.: Тип. А. Левенсон и К°, 1889. С. 130–149.
- Балов А.В.* Санитарные недочеты нашей деревни // *Русская мысль*. 1903. № 1. С. 16–33.
- Баранов Д.А., Коновалов А.В.* (ред.). Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1–7. СПб.: ООО «Деловая книга», 2004–2011.
- Белогриц-Котляревский А.С.* Творческая сила обычая в уголовном праве. Ярославль: Типо-литография Г. Фальк, 1890.
- Бобров Д.* По поводу бабьих стонов // *Юридический вестник*. 1885. № 10. С. 318–322.
- Весин Л.* Современный великорус в его свадебных обычаях и семейной жизни // *Русская мысль*. 1891. № 10. С. 37–65.
- Виноградова Л.Н.* Гадания // *Славянские древности: этнолингвистический словарь*. Т. 1 / Общ. ред. Н.И. Толстой. М.: Международные отношения, 1995. С. 482–486.
- Гернет М.Н.* Детоубийство. Социологическое и сравнительно-юридическое исследование. М.: Типография Императорского Московского ун-та, 1911.
- Гернет М.Н.* Преступление и борьба с ним в связи с эволюцией общества // *Гернет М.Н.* Избранные произведения. М.: Юридическая литература, 1974а. С. 202–357.
- Гернет М.Н.* Общественные причины преступности // *Гернет М.Н.* Избранные произведения. М.: Юридическая литература, 1974б. С. 38–201.
- Давыдов К.В.* Женщина перед уголовным судом. М.: Товарищество И.Д. Сытина, 1906.
- Капустин М.Я.* Задачи гигиены в сельской России // *Русская мысль*. 1902. № 5. С. 1–27.
- Крюкова С.С.* Русский крестьянин и вещественный мир его правосудия (вторая половина XIX в.) // *Этнографическое обозрение*. 2012. № 3. С. 129–146.
- Линденберг В.* Материалы к вопросу о детоубийстве и плодоизгнании в Витебской губернии (по данным Витебского Окружного Суда за десять лет, 1897–1906). Дис. на соискание степени доктора медицины. Юрьев: Типография К. Матисева, 1910.
- Любавский А.* О детоубийстве // *Юридический вестник*. 1863. Вып. 37. № 7. С. 1–29.
- Максимов С.* Народные преступления и несчастья // *Отечественные записки*. 1869. № 1. С. 1–62; № 3. С. 79–118.
- Миронов Б.Н.* Преступность в России в XIX – начале XX века // *Отечественная история*. 1998. № 1. С. 24–42.
- Миронов Б.Н.* Социальная история России. В 2 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.
- Михель Д., Михель И.* Инфантицид глазами образованного российского общества второй половины XIX – начала XX в. // *Бытовое насилие в истории российской повседневности (XI–XXI вв.)* / ред. и сост. М.Г. Муравьева, Н.Л. Пушкарева. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2012. С. 105–141.
- Остроумов С.С.* Преступность и ее причины в дореволюционной России. М.: Изд-во МГУ, 1960.
- Ратов М.* Женщина перед судом присяжных (мысли и факты). М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1899.
- Таганцев Н.* О детоубийстве: опыт комментария 2 ч. 1451 и 1 ч. 1460 ст. Уложения о наказаниях // *Журнал Министерства юстиции*. 1868. Т. 36. С. 300.

- Тарновская П.Н. Женщины-убийцы. СПб.: Товарищество Художественной печати, 1902.
- Тарновский Е.Н. (сост.) Итоги русской уголовной статистики за 20 лет (1874–1894 гг.). СПб.: Типография Правительствующего сената, 1899.
- Тенишев В.В. Правосудие в русском крестьянском быту. Брянск: Тип. Л.И. Итина и К°, 1907.
- Титов А.А. Юридические обычаи села Никола-Перевоз Сулотской волости, Ростовского уезда. Ярославль: Типография Губернской Земской Управы, 1888.
- Толстой Н.И. Грех // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 1 / ред. Н.И. Толстой. М.: Международные отношения, 1995. С. 544–545.
- Фирсов Б.М., Киселева И.Г. (авт.-сост.) Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (На примере Владимирской губернии). СПб.: Изд-во Европейского дома, 1993.
- Фойницкий И.Я. Женщина-преступница // Северный вестник: журнал литературно-научный и политический. 1893. № 2. С. 123–144; № 3. С. 111–140.
- Emsley C., Knaffa L. (eds.) *Crime History and History of Crime: Studies in the Historiography of Crime and Criminal Justice in Modern History*. Westport: Greenwood Press, 1996.

References

- Antipov, V. 1905. Suevernye sredstva, upotrebliaemye krest'ianami dlia otkrytiia prestuplenii i prestupnikov [Superstitious Methods Used by Peasants for Crime Investigation and Criminal Detection]. *Zhivaia starina* 3–4: 552–555.
- Astrov, P.I. 1889. Ob uchastii sverkh'estestvennoi sily v narodnom sudoproizvodstve krest'ian Elatmского uезда Tambovskoi gubernii [Supernatural Power's Role in Peasant Public Proceedings in Elatamosk County Tambov Province]. In *Sbornik svedenii dlia izucheniia byta krest'ianskogo naseleniia Rossii (obychnoe pravo, obriady, verovaniia i pr.)* [Collection of Information to Study the Life of the Peasant Population of Russia (Customary Law, Rituals, Beliefs and So On)], edited by N. Kharuzin, 1: 130–149. Moscow: Tip. A. Levenson i Ko.
- Balov, A.V. 1903. Sanitarnye nedochety nashei derevni [Sanitary Limitations of Our Village]. *Russkaia mysl'* 1: 16–33.
- Baranov, D.A., and A.V. Konovalov, eds. 2004–2011. *Russkie krest'iane. Zhizn'. Byt. Nrvy: materialy "Etnograficheskogo biuro" kniazia V.N. Tenisheva. T. 1–7* [Russian Peasants. Their Everyday Life and Morals, vols. 1–7]. St. Petersburg: Delovaia kniga.
- Belogrits-Kotliarevskii, A.S. 1890. *Tvorcheskaia sila obychaia v ugovnom prave* [Creative Force of Custom in Criminal Law]. Yaroslavl': Tipo-litografiia G. Fal'k.
- Bobrov, D. 1885. Po povodu bab'ikh stonov [About Moaning Women]. *Yuridicheskii vestnik* 10: 318–322.
- Davydov, K.V. 1906. *Zhenshchina pered ugovnym sudom* [Woman in front of a Criminal Court]. Moscow: Tovarishchestvo I.D. Sytina.
- Emsley, C., and L. Knaffa, eds. 1996. *Crime History and History of Crime: Studies in the Historiography of Crime and Criminal Justice in Modern History*. Westport: Greenwood Press.
- Firsov, B.M., and I.G. Kiseleva, eds. 1993. *Byt velikorusskikh krest'ian-zemlepahtsev. Opisanie materialov etnograficheskogo biuro kniazia V.N. Tenisheva (na primere Vladimirskoi gubernii)* [The Everyday Life of Great-Peasant Cultivators. Description of Materials of the Prince V.N. Tenishev Ethnographic Office (Based On an Example of the Vladimir Province)]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo doma.
- Foinitskii, I.Ya. 1893. Zhenshchina-prestupnitsa [Female Criminal]. *Severnyi vestnik: zhurnal literaturno-nauchnyi i politicheskii* 2: 123–144, 3: 111–140.
- Gernet, M.N. 1911. *Detoubiistvo. Sotsiologicheskoe i sravnitel'no-iuridicheskoe issledovanie* [Infanticide: Sociological and Comparative Legal Research]. Moscow: Tipografiia Imperatorskogo Moscovskogo universiteta.
- Gernet, M.N. 1974. Obshchestvennye prichiny prestupnosti [Social Causes of Crime]. In *Izbrannye*

- proizvedeniia* [Selected Works], by M.N. Gernet, 38–201. Moscow: Yuridicheskaiia literatura.
- Gernet, M.N. 1974. Prestuplenie i bor'ba s nim v sviazi s evoliutsiei obshchestva [The Crime and the Fight Against It in Connection with the Evolution of Society]. In *Izbrannye proizvedeniia* [Selected Works], by M.N. Gernet, 202–357. Moscow: Yuridicheskaiia literatura.
- Kapustin, M.Ya. 1902. Zadachi gigieny v sel'skoi Rossii [Problems of Hygiene in Rural Russia]. *Russkaia mysl'* 5: 1–27.
- Kriukova, S.S. 2012. Russkii krest'ianin i veshchestvennyi mir ego pravosudiia (vtoraia polovina XIX v.) [Russian Peasant and the Real World of His Justice (The Second Half of 19th Century)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 129–146.
- Lindenberg, V. 1910. Materialy k voprosu detoubiistv i plodolzhnaniu v Vitebskoi gubernii (po dannym Vitebskogo Okruzhnogo Suda za desiat' let, 1897–1906) [Materials on the Issue of Infanticide and Abortions in Vitebsk Province (According to the Vitebsk District Court for Ten Years, 1897–1906)]. PhD. diss. Yur'ev: Tipografiia K. Mattiseva.
- Liubavskii, A. 1863. O detoubiistve [Infanticide]. *Yuridicheskii vestnik* 7: 1–29.
- Maksimov, S. 1869. Narodnye prestupleniia i neschast'ia [National Crime and Misfortune]. *Otechestvennye zapiski* 1: 1–62; 3: 79–118.
- Mikhel, D., and I. Mikhel. 2012. Infantsid glazami obrazovannogo rossiiskogo obshchestva vtoroi poloviny XIX – nachala XX v. [Infanticide from the Point of View of Educated Russian Society in the Second Part of the 19th – First Part of the 20th Century]. In *Bytovoe nasilie v istorii rossiiskoi povsednevnosti (XI–XXI vv.)* [Domestic Violence in the Daily Life History of Russian (XI–XXI Centuries)], edited by M.G. Muraveva and N.L. Pushkareva, 105–141. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Mironov, B.N. 1998. Prestupnost' v Rossii v XIX – nachale XX veka [Crime in Russia in the 19th – Beginning of the 20th Century]. *Otechestvennaia istoriia* 1: 24–42.
- Mironov, B.N. 2000. *Sotsial'naia istoriia Rossii*. 2 vols. [Social History of Russia]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Ostroumov, S.S. 1960. *Prestupnost' i ee prichiny v dorevoliutsionnoi Rossii* [Crime and Its Causes in Pre-Revolutionary Russia]. Moscow: Izdatel'stvo MGU.
- Ratov, M. 1899. *Zhenshchina pered sudom prisiazhnykh (mysli i fakty)* [Woman before a Jury Trial (Thoughts and Facts)]. Moscow: Tovarishchestvo tipografii A.I. Mamontova.
- Tagantsev, N. 1868. O detoubiistve: opyt kommentariia 2 ch. 1451 i 1 ch. 1460 st. Ulozheniia o nakazaniiaakh [Infanticide: Previous Comments 2 Part of Clause 1451 and 1 Part of Clause 1460: The Order for Penal Code]. *Zhurnal Ministerstva yustitsii* 36: 300.
- Tarnovskaia, P.N. 1902. *Zhenshchiny-ubiitsy* [Female Killers]. St. Petersburg: Tovarishchestvo Khudozhestvennoi pečhati.
- Tarnovskii, E.N., ed. 1899. *Itogi russkoi ugovnoi statistiki za 20 let (1874–1894 gg.)* [Results of Russian Criminal Statistics for 20 Years (1874–1894)]. St. Petersburg: Tipografiia Pravitel'stva vviushchego senata.
- Tenishev, V.V. 1907. *Pravosudie v russkom krest'ianskom bytu* [Justice in the Russian Peasant Life]. Briansk: Tipografiia L.I. Itina i K°.
- Titov, A.A. 1888. *Yuridicheskie obychai sela Nikola-Perevoz Sulotskoi volosti, Rostovskogo uezda* [Legal Customs of Nikola-Perevoz Village, Sulotskaya Volost, Rostov District]. Yaroslavl': Tipografiia Gubernskoi Zemskoi Upravy.
- Tolstoi, N.I. 1995. Grekh [Sin]. In *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary], edited by N.I. Tolstoi, 1: 544–545. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Vesin, L. 1891. Sovremennyi velikorus v ego svadebnykh obychaiakh i semeinoi zhizni [Modern Russian Wedding Traditions and Family Life]. *Russkaia mysl'* 10: 37–65.
- Vinogradova, L.N. 1995. Gadaniia [Divinations]. In *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary], edited by N.I. Tolstoi, 1: 482–486. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.

Z.Z. Mukhina. Female Peasant Crime in Russia (Second half of the 19th – early 20th centuries)

The article is devoted to the main features of female peasant crime during the post-reform period in Russia. The importance of this problem flows from the parallels between the current state of Russian society, which still retains some transformed peasant values and mentality, and the state of society at the boundary of XIX– XX centuries. The role of a woman in peasant life was as significant as the role of a man. The radical changes in the country in the post-reform period appear in a new light through the perspective of the female deviant behaviour, which contributes to a better understanding of Russia's past and its impact on the present.

Key words: *peasant women, custom law, formal legislation, female criminal*

МИР ЧУВСТВЕННЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ КАВКАЗСКОЙ ЖЕНЩИНЫ

Исследование женского пространства в культуре народов Северного Кавказа привело автора к необходимости постановки вопроса о сексуальном аспекте взаимоотношений, т.к. в них прослеживаются истоки социальных конструкций, определяющих систему власти и подчинения, взаимопомощи и взаимоподавления, свободы поведения и самооценки индивидуума. Объект изучения – адыги, группа родственных народов (кабардинцы, черкесы, адыгейцы), проживающих в Центральном и Западном регионах Северного Кавказа, связанных единством языка, истории, культуры и этнического сознания. Методологическим инструментом исследования был выбран подход Н.Л. Пушкаревой, который предполагает «не только экспертизу социально-исторических явлений с учетом фактора пола, но и изучение опосредованной отношениями полов социальной действительности, ее изменений в пространстве и во времени». Анализ полевого материала позволил проследить историю сексуальности адыгов от мифологических образов до современных представлений и внести коррективы в понимание развития повседневных отношений между полами, обнаружить наличие культурных норм, ограничивающих публичную демонстрацию интимных чувств в сочетании с относительной ментальной свободой женщин.

Ключевые слова: частная жизнь, сексуальная культура, метод Пушкаревой, женское пространство, Северный Кавказ, адыги

Данная статья посвящена непопулярной в этнографии Кавказа теме сексуальных традиций как одного из факторов социокультурного конструирования общества. Игнорирование в кавказологии (даже в научном тексте) этого аспекта истории народов региона объясняется многими причинами и в первую очередь жесткостью моральной цензуры, от которой оказались несвободны сами исследователи. Табу на публичное выражение чувств у народов Кавказа распространялось на обсуждение деликатных вопросов в любом виде и в любом контексте. Моральные запреты, как и стереотипы женского поведения (разрешенного и недозволенного в отношениях полов), таким образом, находятся в кавказском социуме в одной цепи стандартов гендерного порядка, структурирующих его повседневность. Поэтому и в современном научном дискурсе воспроизводятся практически все концептуальные традиции, сложившиеся в прежние годы.

Текуева Мадина Анатольевна – д.и.н., заведующая кафедрой этнологии, истории народов КБР и журналистики Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова. Эл. почта: tekuevamadina@gmail.com. **Madina A. Tekueva** – Kabardino-Balkarian State University. E-mail: tekuevamadina@gmail.com

История изучения и метод Н.Л. Пушкаревой

Изучение женского поля в кавказской этнологии и антропологии прошло через несколько этапов. Упрощенно они выглядят так: первый (традиционно обозначаемый как «дореволюционный») можно охарактеризовать как взгляд с позиции стороннего наблюдателя на субъект исследования – женщину Кавказа; она воспринимается как «дикая лань» и «прекрасная дикарка». В описаниях европейцев угадывается чувственная оценка женской красоты, «гибкости стана», «живости взгляда». Местные авторы сдержанны в отношении внешних характеристик своих соотечественниц. Но и те, и другие обращаются к женской теме только для обозначения нормы в соотношении гендерных социальных ролей. Второй этап – «советский»: в кавказоведении значительно активнее обсуждается «женский вопрос» в связи с проблемой эмансипации «угнетенной женщины Востока». В этот период сексуальный контекст совершенно исключается из научной литературы. В 1980-е годы, на границе перехода ко времени перемен начинается третий этап, когда прежде умалчиваемое становится гласным, и этнологи обращаются к зарубежному научному опыту и разнообразным методам и подходам в изучении культурных особенностей традиционных обществ и социальных групп, их составляющих. Однако перемены в интерпретации женской темы в кавказской этнографии состояли в повороте от концепта «униженной горянки» к идее почитаемой «Великой матери» с эпизодической ностальгией по «прекрасной черкешенке». Ограниченность подобного подхода теперь уже очевидна, поскольку не рассматривается проблема соотношения частной (преимущественно женской) и публичной (мужской) сфер жизни общества, игнорируется значение повседневных житейских обязанностей, взаимоотношений, переживаний, дел и поступков людей.

Но на рубеже 1980-х и 1990-х годов осмысление этих факторов и включение их в кавказоведческий дискурс шло медленно и с запозданием относительно не только западной, но и российской науки. Новое направление – женские (а позже – гендерные) исследования возникло и стало постепенно набирать силу еще в советский период. В ряду блестящих ученых, благодаря которым получила развитие гендерная методология, хочу выделить Наталью Львовну Пушкареву. Первая ее книга «Женщины Древней Руси» вышла в свет в 1989 г. (Пушкарева 1989), а в 1997 г. была напечатана монография «Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница», расширившая хронологические рамки исследования до XIX в. (Пушкарева 1997). В интервале между этими двумя трудами было опубликовано более 70 статей¹, прослеживающих жизнь русских женщин на протяжении тысячелетия. Частное женское пространство изучалось Н.Л. Пушкаревой с применением методологического инструментария истории повседневности в русле школы «Анналов». В российской науке Н.Л. Пушкарева стала первым ученым, обратившимся к этой теме и на основе анализа необъятной источниковой базы опубликовавшим фундаментальные работы. Ее опыт заинтересовал зарубежных коллег, и вскоре в США издается «Women in Russian History from the Tenth to the Twentieth Century» (Pushkareva 1997). О востребованности этой книги можно судить по тому, что через два года она переиздается уже в Великобритании (Pushkareva 1999). На протяжении последующих 20 лет Н.Л. Пушкаревой были опубликованы сотни статей, сформировавших солидную теоретическую базу для изучения гендерных проблем. Сюжеты, из которых склады-

¹ См., напр.: Pushkareva 1990: 57–73; Пушкарева 1991: 243–245, 1992: 88–94, 1995: 32–39.

вალაჲ история частного женского существования, довольно разнообразны: это и работа женщины в домашнем хозяйстве (ее вклад в экономику семьи), и традиционные занятия, характерные для матерей и жен на протяжении веков, это и материальные предметы культуры, используемые в повседневности, и (популярные среди этнографов темы) формы брака и семьи, свадебные и родильные обряды, это и нормативные запреты и регламентации в отношении женских правил, и т.д. Но теперь круг исследуемых проблем расширяется за счет постановки вопросов, скрывающихся за материальными декорациями и антуражем обрядового действия. Пришло понимание необходимости изучения повседневных семейных забот женщин по воспитанию детей, их деятельности по сохранению родовой памяти и стремления к соблюдению вековых стереотипов поведения и мышления (а значит – и выработки способов им противостоять). Но наименее исследованной оказалась тема женских чувств и переживаний. Н.Л. Пушкарева же увидела в «сложных и противоречивых социальных и ментальных процессах» те факторы, которые «конструировали и детерминировали статус женщин различных страт, а также отношение к их частной жизни и сексуальности со стороны современников» (Пушкарева 2008: 3). Подход, используемый Н.Л. Пушкаревой к изучению гендерной идентичности – включая анализ сексуального поведения, – позволял разглядеть в ней источник, необходимый для выработки и формулирования «норм социального (в том числе сексуального) поведения и позволял переместить сексуальность из природного и физиологического мира в мир культуры и общества» (Пушкарева 2008: 3). Такой подход открывал новые перспективы для этнографического изучения кавказских народов. Но в отличие от тенденции, складывавшейся в российской историографии, северокавказские исследования продолжали обходить стороной аспекты женского поля, связанные с мужской и женской сексуальностью, которые могли бы позволить приблизиться к пониманию влияния сексуальной культуры конкретного общества на его конструирование.

Воодушевившись примером Н.Л. Пушкаревой и вооружившись ее подходами, я все же решилась на «открытие» нового для Кавказа направления – этнологического изучения женского частного пространства (Текуева 2007). Но, даже преодолев барьер общественного недовольства, я столкнулась с проблемой источников. Материалы по этой закрытой теме могли бы быть обнаружены в эго-документах: письмах, дневниках, воспоминаниях, более или менее откровенно раскрывающих переживания любви, расставания, потерь. Однако, т.к. письменность на Северном Кавказе стала распространяться только в начале прошлого столетия, такие исторические свидетельства здесь практически отсутствуют. Поэтому перечень аутентичных письменных источников ограничивается лишь трудами местных просветителей XIX в. на русском языке. По большей части авторы первых историко-этнографических трудов были далеки от намерения отразить частную жизнь людей.

Из каких же источников можно узнать о тех сексуальных установках, которые формируют «структуры неравенства и модусы поведения» (Рубин 2001: 465)? В распоряжении исследователя мифологические и фольклорные тексты, записки иностранных путешественников, замечавших особенное в быту и нравах местных жителей, упомянутые выше краеведческие работы и полевые материалы. Последние позволили обратиться к опыту и переживаниям женщин и скорректировать устоявшиеся представления об их частной жизни, в т.ч. и сексуальности. Беседы и интервью с женщинами записывались на протяжении многих лет по селам с адыгским

населением. Адыги оказались в фокусе моего внимания по ряду причин. Во-первых, знание языка облегчало работу в поле, помогало установить контакты и доверительные отношения с респондентами. А во-вторых, будучи представителем изучаемой культуры, я могла опираться на свой личный опыт общения с «уходящей натурой» – теми, кто помнил «прошлые времена» и тех людей, которых практически не затронуло трансформирующее влияние модернизации.

Мифология и формирование сексуальной культуры адыгов

Этнические особенности сексуальной культуры адыгов характеризуются противоречием строго целомудренной парадигмы реальной сексуальной практики и бросающейся в глаза раскованности мифологической традиции. Архетипическое сознание «проглядывает» сквозь исторически изменчивые модификации и складывается на основе древних текстов, в первую очередь Нартского эпоса. Эпос начинается со сказания о рождении главного героя Сосруко, с подробным описанием его зачатия:

Придя на реку, Сатаней закатала рукава, подняла подол, оголив свои белые ноги до колен, присела на камень, и так – сидящую – ее увидел с другого берега реки нартский пастух Сос. Затрепетало его сердце, рассыпавшись на мелкие кусочки, размягчив его силу, неудержимо охватило пламенем его тело, и, не владея собой, Сос почувствовал к Сатаней сильное влечение. Он не смог сдержать свое семя и пустил его поверх реки, и волны не потопили его, а понесли дымящимся прямо к Сатаней. Когда Сатаней почувствовала его приближение, она встала с камня и уклонилась. Семя упало на камень, и он забеременел. Сатаней решила последить за этим камнем девять месяцев и девять дней и принесла его домой (пер. – М.Т.) (Нарты 1974: 41).

Сохранилась и другая запись варианта сказания, где проявляются чувственные переживания Сатаней: «От взгляда Сатаней пастух вспыхнул. И этот огонь опалил сердце Сатаней так, что она в изнеможении присела на прибрежный камень» (пер. – М.Т.) (Нарты 1974: 68).

Эти тексты сочетают в себе три аспекта: 1) сквозной мировой сюжет о непорочном зачатии, 2) противоречащее его целомудрию физиологически натуралистическое описание сексуального влечения и зачатия, 3) описание эротических переживаний персонажей в жанре высокой поэзии. В мифе, отражающем картину мира и структурирующем «идеальный порядок», нет случайных оговорок или авторских интерпретаций. И здесь следует отличать архаические коллективные представления от заданной модели сексуальной практики. В этих представлениях важно отметить помимо символов и смыслов наличие чувственности и чувства. Пересказ мифологических сюжетов, таким образом, может быть отражением гендерного порядка в идеальном прошлом, где мужчина и женщина равноправны и вольны в своих чувствах, где сказитель заражает аудиторию своим сопереживанием персонажам и способствует формированию традиционного сознания и выстраиванию иерархии гендерных отношений.

Многозначен миф об Адиюх, руки которой излучают свет, – знаковая характеристика способностей женщины, отражающая ее значение в жизни мужчины. Свет от рук Адиюх, протянутых из окна башни, указывает мужу путь домой в ночи. (Уже это одно могло бы стать законченным сюжетом, но драма развивается дальше.) Мужчина не признает роли жены в своей жизни и погибает, лишившись ее помощи.

Закономерный финал открывает переход к следующему уровню мифологической фабулы. Кульминация наступает уже после захоронения нарта, когда на погребальном кургане Сосруко встречает Адиух и рыцарски предлагает ей помощь. Девушка отказывается, и Сосруко уходит. Он спускается к р. Псыж (Кубань) и переплывает ее, не утруждая себя поисками брода. Удивляясь мужеству героя и желая испытать его, Адиух насылает на богатыря непогоду. Тогда Сосруко, не страшась бури, вновь переходит бурлящую реку, беспокоясь о безопасности Адиух. Безусловная смелость героя и проявленная забота в контрасте с потребительским эгоизмом мужа тронули сердце девушки, что подготовило последовавший эротический поворот сюжета. Укрываясь от ненастья под одной буркой, они поддались влечению и пережили сексуальное потрясение: Сосруко понял, что Адиух сохранила в браке девственность, она же испытала прежде незнакомые ей радости телесной любви. Сосруко расценил отношение мужа к Адиух как насилие. В мифе, истоки которого уходят в далекую древность и связаны с рядом религиозных представлений и символов, отражен драматический узел проблем патриархальной эпохи, связанных с определением «места женщины в мужском мире».

Содержание мифа не ограничивается, однако, констатацией права женщины на сексуальные эмоции и опыт. Половой акт именно в подобных условиях и в такой форме имеет здесь сакральное значение; подтверждение мифологического сюжета можно найти в трудах по исторической этнографии. У Джорджио Интериано, автора книги о Черкесии, изданной в Венеции в 1502 г., есть описание похоронного обряда, который он наблюдал у зихов-адыгов. Девушку лет 12-14 сажали на шкуру только что заколотого вола у свеженасыпанного могильного кургана (или на нем самом?), и самый сильный и отважный юноша лишал ее девственности под своей буркой. Затем участникам похорон демонстрировали ее одежду с пятнами крови (*Интериано* 1974: 51). Полное совпадение этого своеобразного погребального жертвоприношения с мифом: могильный курган как место действия, девственница и лишение ее невинности лучшим из молодых людей под буркой. Сексуальный символизм ритуала наполнен магическим смыслом – победа жизни над смертью. Это глубоко религиозный эротизм, напоминающий о неразрывной связи смерти и эроса, которую Жорж Батай назвал «сообщничеством трагического, в основе которого смерть – со сладострастием и смехом» (*Батай* 1994: 289).

Картина свидания Сосруко с Адиух дополнена важной метафорой, подчеркивающей торжество жизни: после дождя во время их соития вся земля, за исключением кургана над могилой недостойного мужа, зазеленела. Известно, что дождь в традициях аграрных культур символизирует священный процесс оплодотворения небом земли. Возможно, в представлениях древних адыгов сексуальный акт между мужчиной и женщиной ассоциировался с природными силами и виделся важным звеном в картине мироздания, а в языческих обрядах вызывания дождя просматривалось посредничество женщины между миром людей и миром природы.

Одно из сказаний эпоса повествует о возвращении после битвы неофита, нарта Бadyноко, который, находясь в состоянии «инициационного жара», представляет угрозу для своего племени. Для умиротворения победителя его пытаются задержать женщины, прельщающие юного героя едой, питьем, мягкой постелью и лаской. Но, подобно ирландскому Кухулину, Бadyноко агрессивно сопротивляется соблазнам. Тогда к нему обращается сама Сатаней:

Потеряв надежду заманить нарта просьбами, Сатаней незаметно спустила с головы покрывало и показала свою белую шею до груди. Но это не прельщает Бадыноко; ее краса не производит на него впечатления. Приспустила тогда (одежду) ниже и грудь приоткрыла. Но и это не взволновало его. Сдвинула еще и показала изгиб бедра своего. Когда и этим не соблазнила его, разорвала белый шелковый шнурок, и вся одежда спала с нее (Нарты 1974: 250; Фольклор адыгов 1979: 84, 90).

Этот отрывок текста сказания представляет особый интерес, поскольку говорит о сложившихся в этническом сознании взглядах на то, что могло взволновать мужчину в женщине: открытая шея, оголенные руки, грудь и бедра. В первом приведенном мною мифе пастух тоже влюбляется в Сатаней, когда видит ее руки до плеч и ноги из-под приподнятой юбки. Еще интереснее то, что собранные адыгскими просветителями в XIX в. фольклорные тексты, записанные на кабардинском и русском языках, не синхронны: в русском переводе стыдливо опущен эпизод с раздеванием Сатаней. Тут возможно несколько объяснений: 1) эпизод просто расценен как скандальный; 2) он может быть превратно истолкован «другими», может посеять в обществе сомнения в моральной чистоте адыгов.

Свобода поведения

Время создания мифа – далекое прошлое. Миф позволяет выявить ментальные представления народа о том или ином явлении. Но каковы в исторической ретроспективе нравы, поведенческие стереотипы, установки, в рамках которых конструируется сексуальная жизнь реальных людей?

Средневековые авторы удивлялись вольности адыгских нравов: «У них позволяется лапать девушек, их дочерей по всему телу от головы и до ног, особенно в присутствии родителей, хотя полового акта никогда не допускают. А когда чужеземец-конак расположился отдохнуть или же уснет и пробудится ото сна, эти девушки самым любезным образом ищут у него блох...» (Интерриано 1974: 51). В первой части приведенного свидетельства описана модель ухода за девушкой, суть этой модели сохранилась по сей день у части западных адыгов и среди адыгских диаспор в Турции, Сирии, Израиле. Заинтересованные в девушке молодые люди могут открыто навещать ее в доме родителей, приходя туда вместе с друзьями. Если «женихи» соперничают, то тот, кто пришел первым, должен уступить территорию. Родители не заходят в комнату, где дочь принимает гостей. Даже сегодня девушку нельзя пригласить на свидание вне дома, «это неприлично». За 500 лет произошли кое-какие перемены в добрачных нравах: не дозволяется никаких телесных контактов в доме родителей¹.

Вторая часть свидетельства Интерриано могла бы расцениваться как пережиток обычаев гостеприимного гетеризма. Так ли это? Истребление вшей – это, конечно, деликатная гигиеническая процедура, имеющая, однако, общественное значение. Интерриано подчеркивает, что таким образом дочери хозяина дома ухаживают за

¹ Материалы этнографической экспедиции автора со студентами Кабардино-Балкарского университета к шапсугам в аулы Хаджико и Шхафит Лазаревского р-на Краснодарского края в июне 2016 г.; полевые материалы экспедиции автора в с. Кфар-Кама (Израиль) в феврале 2018 г.; интервью с Зухером Тхауко, 1974 г.р.

особым гостем, т.е. этот интимный жест вежливости избирателен и обращен к кунаку – родственнику по договоренности. Автор знаменитой книги «Монтайю, окситанская деревня» Эммануэль Ле Руа Ладюри считает, что в сознании средневекового обывателя «давить друг у друга вшей было знаком доброй дружбы <...> Отметим, что роль ищущего вшей всегда исполняется женщиной, причем не обязательно служанкой с низким статусом... Искание вшей укрепляет или намечает семейные узы и нежные связи, оно предполагает отношения родства и даже близости» (*Ле Руа Ладюри* 2001: 166–167).

Продолжение гигиенических интимных процедур, демонстрирующих гостеприимство, – омовение рук и ног гостей. Префект доминиканской миссии в Каффе в первой половине XVII в. Джiovанни Лукка, хорошо знакомый с черкесским бытом, восхищался гостеприимством адыгов: «...девушки прислуживают гостю с открытым лицом и моют ему ноги» (*Лукка* 1974: 71). Через 100 лет аналогичный прием был оказан Абри де ла Мотре, путешествовавшему по Черкесии:

Две дочери, младшей из которых могло быть лет одиннадцать и которая являлась совершенством красоты, старались наперебой услужить мне. Старшая из ее дочерей принялась снимать с меня обувь. Вначале я противился, рассматривая этот поступок ниже ее достоинства и считая неудобным его допустить, но мой татарин дал мне понять, что не сделать того, что она делает, противоречило бы обязанностям гостеприимства, и что это вынуждена была бы сделать сама хозяйка, если бы у нее не было дочерей... Моя обувь была не только снята, но она разула меня целиком, а ее сестра, поливая теплую воду в умывальник, поместила в него мои ноги и вымыла (*Мотре* 1974: 131).

Все эти действия носят интимный характер ухаживания, но не следует их рассматривать прямолинейно – как сексуальные. Законы гостеприимства и обычаи искусственного родства на Кавказе имеют общую этимологию, и, следовательно, запрет на половые связи с родственниками по договору или по крови до седьмого колена и невозможность сексуальных отношений с гостем находятся в одной смысловой плоскости. Гость является – по удачному определению Я. Чеснова – лицом с исключительно ритуальным статусом, лишенным пола и потому безопасным в сексуальном отношении. Стабильный характер описанных форм гостеприимства подтверждается полевым материалом середины прошлого века. Информатор из кабардинского с. Куба рассказывала, что, когда ей было лет 14–15, она подчеркнуто ухаживала за приезжавшим к ее дяде другом, всегда мыла ему ноги, потому что он был в куначеских отношениях с семьей («он был все равно, что старший брат», т.е. воспринимался как близкий родственник), но никогда не делала этого для других гостей¹.

Свобода в общении адыгских женщин с гостями-мужчинами обращала на себя внимание практически всех иностранцев, оставивших свидетельства о пребывании на Северном Кавказе. Адам Олеарий в 30-е годы XVII в. описывал замужних женщин, которые «даже приглашали нас зайти в их дома. Говорят, у них такой обычай: если заходят чужие посетить жен, то мужа добровольно удаляют и предоставляют гостям беседовать с женами» (*Олеарий* 1974: 84). Но Олеарий не путает свободу с распушенностью. Он признает, что

¹ Полевые материалы экспедиции автора в с. Куба Баксанского р-а КБР в феврале 1998 г. Интервью с Лейлой Канкуловой, 1926 г.р.

... жены тем не менее верны своим мужьям и не соединяются плотски с другими. Побужденный любезными кивками и речами молодых женщин один из наших военных офицеров отправился к ним в дом; здесь он искал способа испытать их, дав омыть свою голову и сшить себе носовые платки; эту службу ему охотно оказали, но когда он пожелал большего, ему было отказано со словами «их мужья им доверяют, вследствие чего они должны непременно хранить им верность; в противном случае, если бы дело обнаружилось, их не стали бы держать ни мужья, ни община». Во всем остальном, кроме сожигания они позволяли делать с собой, что угодно (*Олеарий* 1974: 84).

Мнение Олеария находит подтверждение у его современника Яна Янсена Стрейса (конец 60-х годов XVII в.):

Они (черкешенки. – *М.Т.*) весьма общительны и приветливы и с большой охотой позволяют, чтобы их целовали и любезничали с ними, не считаясь с тем, чужой это человек, черный или белый, и даже тут же присутствующий муж не выражает недовольства. Некоторые из наших принялись играть и шутить с ними, а иногда и вступать с ними и в более близкие отношения, что они охотно допускали, смеясь; но тот, кто хотел добиться большего, должен был отступить (*Стрейс* 1974: 101–102).

С процитированными источниками хорошо коррелируют сведения Паскаля Дибби о поведении девушек в феодальном замке XIV в.:

Невинные создания несмотря на свои тринадцать, четырнадцать лет, не отличались показной стыдливостью в общении с кавалерами, которые устав после утомительного пути, прибывали в замок. Вместе с другими благородными девицами они раздевали, купали гостя и натирали его тело <...> не переходя при этом определенных рамок, ибо хорошо знали, как сдерживать пыл горячего кавалера и сохранить свою невинность (*Дибби* 2004: 104).

Независимость адыгских женщин в общении с мужчинами представляет интерес с точки зрения гендерной стратификации. Это не столько сексуальная раскрепощенность – источники убеждают нас в целомудрии женщин, – сколько, пусть и не ярко выраженные, признаки сравнительного равенства мужчин и женщин в частной жизни, отсутствия жесткой власти или демонстративного подавления.

В контексте свободы девушек показательны материалы судебного дела середины XIX в. (УЦГА АС КБР. Л. 64). Суть его заключалась в том, что некий дворянин Умар Шипшев похитил несовершеннолетнюю дочь Исмаила Конова – Гушехуж. На момент похищения ей, по словам отца, было всего 12 лет. Несмотря на то что девочку удалось забрать у Шипшева только наутро после похищения (т.е. в общественном мнении, она, возможно, лишилась девственности), отец не стал мстить за покушение на честь дочери, а обратился к российским судебным органам. В ходе разбирательства похититель предложил мирное разрешение конфликта, ссылаясь на принципиальное согласие Гушехуж на брак при условии, что за нее будет выплачен условленный выкуп. Достоин внимания ответ Гушехуж, категорически заявившей: «Согласитесь, что если бы я хотела быть за ним, то меня никто не удержал, я бы еще тогда могла остаться с ним» (УЦГА АС КБР. Л. 64об). Подобное заявление несовершеннолетней девушки, сделанное публично в присутствии родных и свидетелей, говорит о свободе брачного выбора и в целом о большой самостоятельности девушек и осознании ими личной ответственности за свое поведение с довольно раннего возраста.

Реальная любовь

Однако не стоит переоценивать свободу действий адыгских женщин. Этнографические факты и письменные источники свидетельствуют о строгости нравов адыгов. На принципе изолированности полов основаны общеизвестные установки, не допускающие нечаянных касаний (напр., во время танца), праздных разговоров мужчин и женщин, в т.ч. обращения друг к другу мужа и жены в присутствии посторонних, не говоря уже о взаимных ласках на людях, даже таких безобидных, как объятие после разлуки. Так, Зашаева Мазиза из с. Старый Лескен (1910–1993) рассказывала, как она встречала мужа Мурадина после Великой Отечественной войны, с которой он вернулся через много лет, после плена и последующих лагерей: «Он шел по селу, и все, кто его видел, бросали дела, бежали к нему... Он зашел домой в окружении соседей, родственников... Другие тоже заходили, кто услышал новость... А я не смела кинуться к нему на шею при людях, хотя сердце, казалось, разорвет грудь, и он стоял и просто смотрел на меня полными слез глазами...».

Любовные интимные переживания женщин выражались языком высокой народной поэзии. Для примера приведем реальную историю любви, сохранившуюся в комментариях к песне о Мыхамате Хатхове. Фабула ее строится на конфликте, возникшем из-за этикетных условностей и скованности в вербализации эмоциональных проявлений. Однажды, когда Мыхамат был в походе, его сестра и жена пошли за водой к реке. Они увидели вдалеке всадника, переходящего реку вброд. Золовка, не узнав в нем брата, спросила невестку: «Если тот всадник сможет перейти вышедшую из берегов бурную реку, то кем бы ты предпочла иметь его – братом или мужем?» Невестка же, узнавшая своего мужа, ответила: «Он перейдет реку, не ища броды, – по нему видно его мужество. И я бы хотела иметь его мужем». Золовка расценила слова невестки как потенциальную измену. Девушки вернулись домой раньше Мыхамата, и его сестра успела рассказать своей матери, что их невестка пожелала иметь проезжего всадника мужем. Свекровь категорически потребовала развода сына с женой. Мыхамат из уважения к матери, даже не разобравшись в ситуации, отвез жену к ее родителям. Покинутая женщина о своей любви к мужу сочинила песню-плач, которая содержит такие сравнения: *Сэ зы махуэкIэрэ уэ укьэзгьуэтыжтэмэ, / Ди мэжэщIалэхэм загьэнищIыжынт! <...> / Сэ зы махуэкIэрэ уэ укьэзгьуэтыжтэмэ, / Сабий джанэниэхэм захуэпэжынти* (Мне бы вернуть тебя всего на один день – [мои чувства были бы равнозначны тому, как если бы] насытить всех наших голодных; мне бы вернуть тебя на один день – [все равно что] детей оборванных одеть) (*Кь-ардэнгьущI* 2005)¹. Разлука с любимым равнозначна потере жизненно необходимых тепла и еды. Но далее откровения женщины более интимны: *Сэ зы махуэкIэрэ уэ укьэзгьуэтыжтэмэ, / Добракъыбгьуэурэ бжьы быдз щIагьым уцызгьэеинт! / Сэ зы махуэкIэрэ уэ укьэзгьуэтыжтэмэ, / Бжьыхьэ жэщI кIыхьыр жеинэ закъэкIэ уэзгьэжэкуэнт!* (Мне бы вернуть тебя всего на день – я бы уложила тебя [уютно у себя на груди, как] под мягким лосиным выменем; мне бы вернуть тебя на денек – длинная осенняя ночь прошла бы для тебя без сна [в любовных утехах]).

Текст песни иллюстрирует традиционные социальные предписания, регулирующие женское поведение, и в то же время является ярким образцом художественного выражения сексуальных переживаний женщины.

¹ Здесь и далее перевод автора.

Скромность поведения адыгов и сдержанность в публичном проявлении чувств не подразумевала пуританства или полового воздержания супругов. Так, 80-летняя Дышекова Альжан (приблизительно 1885 г.р.) поучала в 1960-е годы молодых соседских невесток, ссылаясь при этом на авторитет своего мужа-эфенди. Она утверждала, что Коран запрещает ложиться в супружескую постель в нижнем белье, что это все равно, что выступить против своего мужа с кинжалом – *гъуэниэддж пицыгъыу уилл и гупэу гъуэлъынри джатэкIэ уеуэнри зыцц*. Это доморошенное утверждение находит действительное подтверждение в положениях известных исламских теологов. Аль-Газали (1058–1111), например, отстаивал равное право женщины на удовлетворение в супружеских отношениях: «Если она, сойдясь с мужчиной, будет находиться в возбужденном состоянии, а мужчина, удовлетворившись, встанет, то это скажется на ней отрицательно, такое несовпадение вызывает охлаждение чувств вплоть до отвращения» (Сайфутдинов, Ярлыкапов 2005: 21). Такие беседы были своего рода школой для молодых жен¹.

Для реконструкции картины сексуальных отношений в традиционной семье было опрошено несколько пожилых сельских женщин в 1998–2005 гг., рассказавших о своих старших родственниках, годы жизни которых приходятся на последнюю четверть XIX – первую половину XX в. В целях сохранения тайны личности наших респондентов все имена будут скрыты, что было условием участия в интервью и объяснялось нетрадиционностью задаваемых вопросов (ответы были получены только в силу родственных связей автора с женщинами-информаторами). В результате выяснилось, что практически во всех супружеских парах гармоничные интимные отношения, предполагающие предварительные ласки, частоту сексуальных актов, их независимость от возраста, были нормой и залогом семейного благополучия. Но даже самые откровенные респондентки не признали открыто, что они сами испытывали какие-то эротические переживания. Этикетные предписания, по мнению большинства опрошенных, требовали декларировать чувственную сдержанность даже наедине с мужем. Только одна из моих собеседниц оговорила, что «если бы женщины не испытывали никаких чувств, у них и детей бы не было», т.е. беременность расценивалась как результат полученного женщиной чувственного удовлетворения; она соединяла понятия «сексуальность» и «зачатие»: оргазм, который может переживать женщина, связывался с ее репродуктивными возможностями. Таким образом, респондентами не видится отличие женской и мужской физиологий и предполагается, что для женщины, как и для мужчины, сексуальная активность прямо пропорциональна активности репродуктивной.

Одна из женщин рассказывала о своих родственниках М-вых Темрюко (приблизительные годы жизни 1879–1966) и Маржан (1882–1962), у которых регулярные сексуальные отношения продолжались до самой смерти. По словам домочадцев, то же можно сказать об А-вых Тыре (1870–1841) и Гуашене (1885–1960), Т-вых Мухамед-Мырзе (1871–1953) и Нашхо (1870–1969). Эти пожилые пары в старости, когда многие условности могут уже не соблюдаться, позволяли себе не скрывать добрых чувств друг к другу перед посторонними, но выражали их не явно, а в полушутливой форме. Одна из моих информаторов со смехом рассказывала, как ее брат как-то вечером зашел к пожилым соседям. Разговор затянулся, и старушка несколько раз

¹ Полевые материалы экспедиции автора в с. Куба Баксанского р-на КБР в марте 2003 г. Интервью с Мальбаховой Хаишат, 1939 г.р.

беспокойно спросила мужа: «Котел с водой ставить [на огонь]?» На очередной вопрос ее муж раздраженно ответил: «Да, ставь! Не понадобится – пасту сваришь!» Видя мое непонимание, женщина пояснила, что после близости с мужем необходимо тщательное омовение¹.

Видимо, относительная свобода в проявлении чувств должна была подразумевать снижение сексуального интереса у стариков, как вышедших из репродуктивного возраста. Однако это противоречило реальному положению дел. А.Р. родилась у своих родителей, когда ее отцу было уже 68 лет. Значительно более молодая жена стеснялась соседней, поскольку беременность была явным подтверждением супружеской страсти, она рассказывала потом дочери, что пыталась спровоцировать выкидыш.

Вопрос контрацепции напрямую связан с раскрепощением женщин в сфере интимных чувств. Факт владения различными противозачаточными приемами до середины XX в. – не очевиден. И т.к. расспросы о народных способах предотвращения зачатия не позволили составить определенное мнение, то можно предположить, что женщина именно в период менопаузы, не опасаясь нежелательной беременности, могла быть менее чувственно сдержанной.

Изучение проблемы сексуальных отношений в кавказской традиции подводит нас к заключению, что в общественном сознании они – необходимое условие воспроизводства жизни и мирового порядка, а значит их поддержание – святая обязанность каждой женщины и каждого мужчины. Женщина могла надеяться на удовлетворение своих сексуальных потребностей в браке, в интимной жизни она не была жертвой, подчиненной агрессивной власти мужчины. Интимные отношения не выносились за пределы супружеской спальни: посторонние не должны были быть к этому причастны ни своим присутствием, ни обсуждением темы. Распушенность нравов могла нанести ущерб семейным узам, а то и разрушить их, положить конец процессу продолжения рода. Ментальное отношение к сексу как естественному явлению требовало сохранения интимности, такта и некоторых форм избегания.

Любовь и избегание

Наиболее интригующей формой избегания у народов Кавказа можно считать регламентацию отношений между супругами, не допускающих никаких публичных проявлений нежности, любви или даже интереса друг к другу. Экзотичность этих обычаев всегда привлекала внимание русских и зарубежных авторов. Иван Бларамберг в этнографическом обзоре кавказских горцев описал избегание у черкесов:

На рассвете следующего дня (после брачной церемонии. – *М.Т.*) муж покидает свою супругу, которая должна перебраться в отдельный домик, выстроенный для нее супругом под жилище, где отныне он будет видеть ее только ночью или под величайшим секретом, поскольку появляться на людях с женой считается своего рода бесчестьем. <...> Если они случайно встречаются днем, то немедленно поворачивают в противоположные стороны (*Бларамберг* 1974: 382–383).

Для института в целом характерен отказ от упоминания имен избегаемых родственников с заменой их ласковыми прозвищами. Но в случае с супружеским избеганием это правило ужесточалось, и упоминание о супруге при посторонних до-

¹ Полевые материалы экспедиции автора в с. Куба Баксанского р-на КБР в марте 2003 г. Интервью с Мальбаховой Хаишат, 1939 г.р.

пускалось только в третьем лице. Так, Мальбахова Нашхо (1875?–1969) называла своего мужа *мольыр* – «тот мужчина», а Уначев Алексей (1940 г.р.) обращался к своей жене *япхъу* – «их дочь»¹. Полевой этнографический материал, собранный нами за много лет и посвященный семейному быту, содержит множество фактов супружеского избегания, которые следует здесь процитировать.

Машукова Гуашапаго из Этоко рассказывала о своем брате, погибшем на войне:

Брат уходил на фронт когда, я подбежала к подводе, он обнял меня и шепнул: «Наверное, та, что осталась в доме (о жене Куны), плачет, лучше пойдешь к ней» (А унэм кыщцІнар гъуэз кыщцІэкІынщ, абы деж бгъэзэжым нэхъфІщ). Они ведь были женаты всего восемь дней. А Куна его потом всю жизнь ждала. Через десять лет после войны, когда стало ясно, что Мухтар не вернется, за ней приехал брат, чтобы забрать в родительский дом, может и замуж выдать. Она молча собралась, а когда пора было уходить, забежала в свою комнату, бросилась на кровать и стала причитать, как покойника оплакивать. И замуж не захотела больше. Через сорок лет после войны мы получили весточку от пионеров-следопытов из г. Новгород-Волынского, что они нашли могилу нашего Мухтара. Я туда поехала, повезла туда землю с могил наших родителей, а оттуда привезла горсть земли с его могилы. Куна была больна, я ей мешочек с землей дала, она положила его на грудь себе и прикрыла руками. Долго после этого она уже не прожила².

Трагична судьба Куны, на всю жизнь сохранившей глубокое чувство любви, но этикетное избегание не позволило ей попрощаться на людях с уходящим на фронт мужем, и он не назвал жену по имени даже при младшей сестре.

Асланукова Жанпаго из с. Куба рассказывала, что не смогла бы выдержать подобно прощания и тайно пошла с золовкой на сборный пункт, откуда отправлялся на фронт ее муж. Однако не только подойти к нему, но даже показаться на глаза не посмела и только провожала его взглядом, спрятавшись за изгородью соседнего двора. В отличие от героини первого сюжета, Жанпаго уже имела к тому времени троих детей³.

Тарчокова Лейля (1920 г.р.) из с. Псыгансу, муж которой Альчагир тоже ушел на фронт, провожала его, как и многие другие юные жены, не выходя за порог спальни. Спустя 55 лет после войны она с чувством обиды рассказывала мне, что при прощании муж шепнул ей: «Не выходи, тебя не поймут, здесь прощаемся». «Мы только поженились тогда, – говорит Лейля. – Всю жизнь я верна его памяти, но не могу ему простить, что из страха перед тем, что скажут, он, уходя, даже не оглянулся на окно нашей спальни. А я надеялась...». Показательны слова ее соседки, обращенные к свекрови Лейли: «Тха, Гошляна, дай бог твоему сыну вернуться, но твоя невестка может его и не дожидаться... Она смотрела ему вслед сквозь щель занавески (т.е. проявила нескромность и легкомыслие)»⁴.

¹ Полевые материалы экспедиции автора в с. Псыгансу Урванского р-на КБР, г. Терек Терского р-на КБР в июне 2002 г.

² Полевые материалы экспедиции автора в с. Этоко Зольского р-на КБР в июне 2002 г. Информатор Машукова Гуашапаго, 1928 г.р.

³ Полевые материалы экспедиции автора в с. Куба Баксанского р-на КБР в марте 2003 г.

⁴ Полевые материалы экспедиции автора в с. Псыгансу Урванского р-на КБР в июне 2012 г. Информатор Ворокова Люба Хамидовна, 1940 г.р.

Рассказ солдатской вдовы Маржинат Тенгизовой, относящийся к тем же первым дням Великой Отечественной войны, в деталях практически идентичен свидетельству Джемса Белла (1838 г.), который пытался обсудить с мужем больной женщины методы лечения:

Мой слуга напомнил мне, что муж не должен знать, что происходит в комнате его жены, а потому входить мужу в комнату во время ее болезни или вмешиваться в ее лечение совершенно против всяких установленных правил. Если бы муж высказал тревогу за участь своей жены, то на это посмотрели бы как на крайнее малодушие с его стороны (Белл 1974: 498).

Через 104 года те же правила пристойности соблюдал Суф – муж Маржинат Тенгизовой, уходя на фронт. В его последнюю ночь дома жену увезли в больницу, где она родила сына. И последующие 40 лет она не могла смириться с тем, что муж не навестил их с ребенком в больнице: *Нэ имысми ищИэртэкъым, и лъакъуэ е и Иэ къатми имыщИэу дэкИэщ* (Не узнав, может, [ребенок] без глаза, может, у него нет ноги или руки, ушел [на войну])¹. Соблюдение обычая является внешним проявлением этикета и не отражает внутренних переживаний индивида. Тот же Белл в продолжение своего рассказа отмечал это несоответствие: «Пока я говорил ему об опасности, которой подвергали его жену (кстати говоря – она замечательно красива) <...> слезы стояли в его глазах, а принужденный смех и несколько слов, сказанных некстати, обнаруживали всю силу внутренней борьбы, которую он испытывал» (Белл 1974: 498).

Муж Таужан Желетежевой (1917 г.р.) из с. Кахун до войны был чабаном и круглый год проводил на пастбищах, поэтому она видела его урывками, жила в доме со свекром и свекровью, щепетильными в отношении норм семейного этикета. В семье уже было двое детей, когда муж ушел на фронт. Он попал в плен, остался после войны за границей и женился на сирийской кабардинке. Но Таужан всю жизнь надеялась на его возвращение. Она вспоминала один эпизод, который расценивала как проявление интимности: «Однажды он уезжал на пастбище, я и не провожала его на виду у родителей, а стирала белье. Вдруг он подошел ко мне и, тронув меня за спину, шутиливо вскрикнул: “Уй!” Нас отгораживала от двора веревка с вывешенным бельем, поэтому никто ничего не заметил. Не могу всю жизнь забыть этот его выкрик...»². Именно тайный характер подобной безобидной нежности придал этому жесту особое значение, свидетельствующее о любви супруга.

Как видно из этих эпизодов, обычаи избегания между супругами, обязательно соблюдавшиеся ранее и имеющие место сегодня, в какой-то степени очерчивали пределы личного пространства, за которые не допускались посторонние. Они сопровождались жесткими ограничениями и для самих партнеров, в первую очередь в проявлении своей индивидуальности в присутствии посторонних. Наверное, во многих случаях это было оправдано. Так, европейские авторы прошлого вообще воспринимали обычаи избегания как «придуманные для того, чтобы продлить царство любви между супругами подобно тому, как трудности, которые испытывали любовники, мечтающие принадлежать друг другу, способствуют зачастую продлению их иллюзий» (Мариньи 1974: 297).

¹ Полевые материалы экспедиции автора в с. Куба Баксанского р-на КБР в марте 2003 г. Информатор Мальбахова Хаишат, 1939 г.р.

² Полевые материалы экспедиции автора в г. Нальчик КБР в феврале 2000 г. Информатор Афаунова Рая, 1932 г.р.

Однако важно отметить, что механическое следование обычаю могло вызвать эмоциональный протест против безынициативности супруга или ожидание нарушения им привычного и дозволенного, как в случае с Тарчоковой Лейлей или Аслануковой Жанпаго. Речь, конечно, идет не об агрессивной конфронтации с обществом, а о простой вербализации своих ожиданий и эмоциональных переживаний. Этот фон свидетельствовал о том, что женщины были способны не только выходить за рамки очерченного традицией личного пространства, но и проявлять свою индивидуальность. При таком подходе выявляются глубинные черты личности и характеристики частной сферы людей прошлого, привычно рассматриваемой современными исследователями в рамках идеалистически раскрашенной хрестоматийной незыблемой традиции. Очевидно, что предлагаемый подход к изучению института избегания, и, в частности, его формы, регламентирующей супружеские отношения, не имеет принципиальной связи с генетическими корнями этого явления, но для нас здесь имеет значение та его сторона, которая функционально относится к частному пространству мужчин и женщин в браке.

* * *

Применение подхода Н.Л. Пушкаревой к исследованию женской культуры и истории частной жизни женщины в конкретной этнической и социально-политической ситуации позволило проанализировать аналогичные аспекты женской истории Кавказа. Без фундаментальных трудов Н.Л. Пушкаревой не было бы и этого исследования. Специфика и доступность источниковой базы и определила выбор предмета изучения – мира чувственных переживаний, ментальных представлений о любви и сексе и повседневных практик межполовых отношений адыгов. В этой статье проанализирован ряд составляющих сексуальной культуры адыгских народов:

1. Архетипические представления о сексуальности, гендерных статусах, любви, браке и т.д., лежащие в основе современного понимания этнической картины мира адыгов и через чувственный миф в концентрированной форме отражающие проблемы, связанные с женской природой и местом женщины в обществе.
2. Некоторые устоявшиеся представления о принятых в обществе отношениях полов, записанные и интерпретированные иностранцами в XVI–XIX вв. и подкрепленные современными наблюдениями и свидетельствами, позволяющие убедиться в незыблом характере ряда традиций. Например, форму добраного ухаживания можно проследить на протяжении более чем 500 лет. Она и сегодня отличается определенной свободой, но со временем ужесточились представления о скромности и сдержанности в отношении телесного контакта.
3. Супружеские сексуальные и эмоциональные отношения. Они неоднозначны. Ценностные ориентации определяют чрезвычайно закрытый мир частной жизни, который при ближайшем рассмотрении оказывается полон чувственных переживаний и готовности выполнения супружеских обязанностей до глубокой старости.
4. Обычаи избегания, являющиеся тем регулятором внутрисемейных отношений, который ограничивает публичные контакты супругов между собой и одновременно защищает личную территорию, обеспечивая сокрытие интимных отношений от посторонних глаз.

Необъятность поднятой темы не позволяет надеяться на исчерпывающий анализ всех затронутых аспектов, только появляющихся в кавказоведческом научном дискурсе. За рамками статьи остались внебрачные отношения, проблемы нежелательной беременности, история девичества, этнография мужской сексуальности и мн. др. вопросы.

Источники и материалы

- Белл* 1974 – *Белл Дж.* Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838, 1839 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / сост., ред., автор введения и вступ. статьи В.К. Гарданов. Нальчик: Эльбрус, 1974. (Далее – АБКИЕА). С. 458–531.
- Бларамберг* 1974 – *Бларамберг И.Ф.* Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // АБКИЕА. С. 353–434.
- Мотре* 1974 – *Мотре А.* Путешествие господина А. де ла Мотре в Европу, Азию и Африку // АБКИЕА. С. 119–147.
- Интериано* 1974 – *Интериано Д.* Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование // АБКИЕА. С. 43–52.
- Лукка* 1974 – *Лукка Д.* Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жака де Люка, монаха Доминиканского ордена. 1625 // АБКИЕА. С. 68–72.
- Мариньи* 1974 – *Мариньи Т.* Путешествия в Черкесию // АБКИЕА. С. 291–321.
- Нарты* 1974 – *Нарты.* Адыгский героический эпос. М.: Наука, 1974.
- Олеарий* 1974 – *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно // АБКИЕА. С. 82–85.
- Стрейс* 1974 – *Стрейс Я.Я.* Описание города Терки // АБКИЕА. С. 99–102.
- УЦГА АС КБР – Управление Центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1172.
- Фольклор адыгов 1979 – Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX – начала XX века / Под общ. ред. А.М. Гутова. Нальчик: Кабард.-Балкар. ин-т истории, филологии и экономики, 1979.
- КъардэнгъуцI* 2005 – *КъардэнгъуцI Зырамуку.* Хэтх Мыхьэмэти гьыбзэ // Адыгэпсалъэ. 24.12.2005.

Научная литература

- Батай Ж.* Из «Слез Эроса» // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / сост. С.Л. Фокин. СПб.: Мифрил, 1994.
- Дибби П.* Этнология спальни. М.: Nota Bene, 2004.
- Ле Руа Ладюри Э.* Монтайю, окситанская деревня (1294–1324). Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2001.
- Пушкарева Н.Л.* Женщины Древней Руси. М.: Мысль, 1989.
- Пушкарева Н.Л.* Какими они были, средневековые горожанки? // Средние века. 1991. № 54. С. 243–245.
- Пушкарева Н.Л.* Любовь и брак на Руси // Наука в России. 1992. № 5. С. 88–94.
- Пушкарева Н.Л.* Между «великим грехом» и «удовольствием»: интимная жизнь женщины в старой Руси // Социум. 1995. № 6 (49). С. 32–39.
- Пушкарева Н.Л.* Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X в. – начало XIX в.). М.: Ладомир, 1997.
- Пушкарева Н.Л.* Сексуальность в частной жизни русской женщины (X–XX вв.): влияние православного и этакратического гендерных порядков // Женщина в российском обществе. 2008. № 2 (47). С. 3–17.

- Рубин Г. Размышляя о сексе // Введение в гендерные исследования. Ч. 2: Хрестоматия / под ред. С.В. Жеребкина. СПб.: Алетейя, 2001. С. 464–534.
- Саифутдинов М., Ярлыкапов А. Любовь и секс в Исламе: сборник статей и фетв. М.: Ансар, 2005.
- Текуева М.А. Мир интимных переживаний в традиционной культуре адыгов // Научная мысль Кавказа. 2007. № 3 (51). С. 60–69.
- Pushkareva N.L. The Woman in the Ancient Russian Family (Tenth to Fifteenth Century) // Soviet Anthropology and Archeology. 1990. T. 29. No. 3. P. 57–73.
- Pushkareva N. Women in Russian History from the Tenth to the Twentieth Century. N.Y.: M.E. Sharp, 1997.
- Pushkareva N. Women in Russian History from the Tenth to the Twentieth Century. L.: Sutton Publishers, 1999.

References

- Bataille, G. 1994. Iz “Slez Erosa” [From “Tears of Eros”]. In *Tanatografiia Erosa: Zhorzh Batai i frantsuzskaia mysl’ serediny XX veka* [Thanatography of Eros: Georges Bataille and French thought of the Mid-Twentieth Century]. St. Petersburg: Mifril.
- Dibi, P. 2004. *Etnologiiia spal’ni* [Bedroom Ethnology]. Moscow: Nota Bene.
- Le Roy Ladurie, E. 2001. *Montaiiu, oksitanskaia derevnia (1294–1324)* [Montaillou, Village Occitan (1294–1324)]. Ekaterinburg: Izdatel’stvo Ural’skogo universiteta.
- Pushkareva, N.L. 1989. *Zhenshchiny Drevnei Rusi* [Women of Ancient Russia]. Moscow: Mysl’.
- Pushkareva, N.L. 1990. The Woman in the Ancient Russian Family (Tenth to Fifteenth Century). *Soviet Anthropology and Archeology* 29 (3): 57–73.
- Pushkareva, N.L. 1991. Kakimi oni byli, srednevekovye gorozhanki? [What They Were, Medieval Townswomen?]. *Srednie veka* 54: 243–245.
- Pushkareva, N.L. 1992. Liubov’ i brak na Rusi [Love and Marriage in Russia]. *Nauka v Rossii* 5: 88–94.
- Pushkareva, N.L. 1995. Mezhdru «velikim grekhom» i «udovol’stvom»: intimnaia zhizn’ zhenshchiny v staroi Rusi [Between the “Great Sin” and “Contentment”: The Intimate Life of a Woman in Old Russia]. *Sotsium* 6: 32–39.
- Pushkareva, N.L. 1997. *Chastnaia zhizn’ russkoi zhenshchiny: nevesta, zhena, liubovnitsa (X v. – nachalo XIX v.)* [Private Life of Russian Woman: Bride, Wife, Mistress (10th – Beginning of 19th Century)]. Moscow: Lodomir.
- Pushkareva, N. 1997. *Women in Russian History from the Tenth to the Twentieth Century*. New York: M.E. Sharp.
- Pushkareva, N. 1999. *Women in Russian History from the Tenth to the Twentieth Century*. London: Sutton Publishers.
- Pushkareva, N.L. 2008. Seksual’nost’ v chastnoi zhizni russkoi zhenshchiny (X–XX vv.): vliianie pravoslavnogo i etakraticeskogo gendernykh poriadkov [Sexuality in the Private Life of a Russian Woman (10th–20th Centuries): The Influence of Orthodox and Etacratic Gender Orders]. *Zhenshchina v rossiiskom obshchestve* 2: 3–17.
- Rubin, G. 2001. Razmyshliaia o sekse [Thinking about Sex]. In *Vvedenie v gendernye issledovaniia* [Introduction to Gender Studies], edited by S.V. Zhrebkin, 464–534. Pt. 2. St. Petersburg: Aleteia.
- Saifutdinov, M., and A. Yarlykapov. 2005. *Liubov’ i seks v Islame* [Love and Sex in Islam]. Moscow: Ansar.
- Tekueva, M.A. 2007. Mir intimnykh perezhivanii v traditsionnoi kul’ture adygov [The World of Intimate Experiences in The Traditional Culture of the Adygs]. *Nauchnaia mysl’ Kavkaza* 3: 60–69.

M.A. Tekueva. Caucasian Women's Inner World Of Emotional Experience

Feminine space research in North Caucasian cultures brought the author to raising a question of sexual interrelations as a cornerstone of social constructs that determine power and obedience, cooperation and mutual suppression, behavioural latitude and individual self-image. The research focuses on Adyghe (Kabardians, Cherkess, and Adygeans), inhabitants of central and western areas of the North Caucasus who are bound together with common language, history, culture, and ethnic self-identification. The methodological framework is based on Pushkareva's method; it presupposes "considering not only gender socio-historical phenomena, but also gender-related social reality with its mutations over space and time." Analysis of field materials shed the light to Adyghe sexual history from prehistoric to modern-day patterns. The research contributes to adjustments in comprehending commonplace gender relations and discovers cultural norms that simultaneously restrict public acts of intimacy and empower women with relatively free mentality.

Key words: *private life, sexual culture, Pushkareva's method, feminine space, the North Caucasus, Adyghe*

ЖЕНСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ: ИНТЕГРАЦИЯ ГЕНДЕРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ ПАМЯТИ*

Статья посвящена проблеме женской социальной памяти, фиксируемой в автобиографическом дискурсе. Основное внимание уделено гендерным особенностям памяти как предмету интегративных исследований гендерной антропологии и антропологии памяти. Рассматривается вопрос о соотношении практик меморизации и социального опыта женщин. Автор приходит к выводу о функциональной связи вопросов антропологии памяти и изучения гендерных аспектов социального опыта.

Ключевые слова: *гендерная антропология, антропология памяти, женская социальная память, женская автобиографическая память, гендерные особенности памяти*

– Просто ты не привыкла жить в обратную сторону, – добродушно объяснила Королева.

– Поначалу у всех немного кружится голова...

– В обратную сторону! – повторила Алиса в изумлении. – Никогда такого не слышала!

– Одно хорошо, – продолжала Королева. – Помнишь при этом и прошлое и будущее!

– У меня память не такая, – сказала Алиса. – Я не могу вспомнить то, что еще не случилось.

– Значит, у тебя память неважная, – заявила Королева.

– А вы что помните лучше всего? – спросила Алиса, набравшись храбрости.

– То, что случится через две недели, – небрежно сказала Королева...

Л. Кэрролл «Алиса в Зазеркалье» (Пер. Н. Демуровой)

Проблематизация памяти как междисциплинарной проблемы

Эпиграф из знаменитой книги Л. Кэрролла важен не столько ради художественного приема «жизнь в обратную сторону», которому воспоследовали авторы многих фантастических и научно-фантастических произведений, сколько ради осознания того, что память о прошлом равнозначна способности предвидеть будущее. Одни и

Белова Анна Валерьевна – д.и.н., заведующая кафедрой всеобщей истории Тверского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32А), эксперт РАН. Эл. почта: belova_tver@rambler.ru.
Anna V. Belova – Tver State University, Institute of Ethnology and Anthropology RAS. E-mail: belova_tver@rambler.ru

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта «Женская социальная память как консолидирующий потенциал многопоколенной семьи, укрепления государственности и российской нации (18-21 век)» (№ 19-09-00191)

те же области мозга (гиппокамп) дают возможность визуализировать перед мысленным взором как прошлое, так и будущее, совершить трансфер во времени и в прошедшее, и в предстоящее, позволяя, в конечном счете, быть дальновидными. Категории темпорального и мемориального сближаются содержательно с категориями исторического и футурологического. Не случайно, изучение ретроспективы и перспективы зачастую тесно связаны между собой и составляют суть анализа исторического процесса.

Антропологическая природа памяти не вызывает сомнений, ввиду того, что в качестве одного из компонентов психики она входит в структуру сознания человека. Это делает проблему памяти междисциплинарной – предметом изучения одновременно в рамках исследований мозга, нейрофизиологии, биохимии, психологии, педагогики, истории, культурной антропологии, антропологии памяти. Профессор когнитивной нейронауки Лондонского университета Э. Магауйр усматривает связь «автобиографических воспоминаний о личном прошлом людей и их способности представлять фиктивные и будущие сцены и события»¹, то есть считает предназначением памяти проецирование человека в будущее. Выбор оптимального образа действия из точки будущего становится обусловленным содержательными и структурными аспектами автобиографической и социальной памяти личности, что придает ее изучению особую научную значимость.

При этом в историко-этнологические исследования памяти включаются проблемы контр-памяти, забвения, борьбы за память, политик памяти, которые так или иначе представляют собой понятийный арсенал антропологии памяти, обусловленный в каждом конкретном случае специфическим историческим контекстом. Так, К.А. Агирре Рохас уделяет большое внимание мифам, формирующим историческую память нации, и полагает, что «миф национальной идентичности всегда опирался на память о войне» (Агирре Рохас 2016: 3–5). Отсюда, по его мнению, происходят «специфические версии войн, сражений и исторических процессов», обретающих в ряде случаев интерпретации «славных дел» в борьбе с «внутренними и внешними врагами». В то время как конструкторами доминирующей национальной «исторической памяти» являлись мужчины-историографы, женщины, как правило, становились носительницами альтернативной социальной памяти. Поэтому важно понять, каким образом данный вид памяти участвует в конструировании национальной идентичности, насколько гендерная дифференциация существенна для интерпретации общенационального исторического нарратива. Это приобретает особое значение в контексте существующего в историографии различия социальной памяти как продукта общественного воображения и профессионально написанной истории как результата деятельности ученых (Шнирельман 2018: 14).

Проблема меморизации культуры и социального опыта сообщества имеет ключевое значение в сохранении национального самосознания, нациестроительстве, укреплении фундаментальных основ государственности и упрочении принципов цивилизационной модели. Основы российской государственности исторически формировались в условиях родовой памяти поколений, приоритета семейной организации, широкого взаимодействия и тесного сотрудничества не только общинных объединений, но и разнообразных с возрастной, гендерной, этнической точек зре-

¹ Hassabis D., Maguire E. The construction system of the brain // Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences. 2009. Vol. 364, Issue 1521. <https://doi.org/10.1098/rstb.2008.0296>; <https://www.fil.ion.ucl.ac.uk/Maguire/> (дата обращения: 11.07.2019).

ния общественных когорт. Для российской цивилизационной модели характерно как наличие сильной общины, патриархальной большой семьи, так и высокая степень женского участия в общественно-политических и частно-правовых процессах, которое усиливалось от средневековья к новому и новейшему времени. Исторически россиянки выступали не только субъектами воспроизводства человеческого капитала, представлявшего один из возобновляемых ресурсов российской государственности, но и носительницами «ментального капитала» нации, целью поддержания которого являлась жизнеспособность общества как социальной системы.

Выявление исторического содержания, функционального предназначения и роли женской социальной памяти в аккумуляровании ключевых составляющих устойчивого цивилизационного развития семьи, государства, нации в России имперского, советского и постсоветского периодов является фундаментальной исследовательской задачей. Важно проследить механизмы преемственности консолидирующего потенциала женской социальной памяти в условиях общественно-политических катаклизмов и войн, природно-климатических бедствий и социальных потрясений, мирных будней и производительного повседневного опыта на протяжении последних трёх веков российской истории. Наряду с преобладающими тенденциями вестернизации XVIII в. и модернизации XIX в., поиска баланса традиционного общества и инновационных установок, особое значение в этой связи имеет исследование женской социальной памяти и о наиболее влиятельных событиях и процессах XX в., таких как эмиграция из России разных волн, мировые войны, массовые перемещения народов, геноциды, «холодная война», распад СССР, формирование новой российской государственности, и об обыденном, привычном, повседневном, которое всегда было фоном для событий «большого масштаба». Практики женской меморизации подлежат научной интерпретации как уникальный общественно-исторический инструмент преобразования трагических (травмирующих) опытов в конструктивную мотивацию к выживанию и дальнейшему развитию. Проблематизация многофункционального потенциала женской социальной памяти об ординарных и экстраординарных событиях, явлениях и процессах прошлого продвигает научное сообщество в изучении механизмов самоорганизации российского общества на всех уровнях выработки коллективной идентичности – семейном, поколенческом, государственном, национальном.

Научная актуальность изучения темы женской социальной памяти – её исторического содержания, многофункционального потенциала и роли в формировании коллективной идентичности на всех уровнях – семейном, поколенческом, государственном, национальном – в России в XVIII–XXI вв., а также специфики практик женской меморизации, выраженной в нарративных автодокументальных источниках, обусловлена значимостью их для понимания механизмов трансляции социокультурного опыта в межпоколенческом, синхронном и диахронном аспектах, выработки национальной идентичности, сохранения преемственности цивилизационной модели и системности общественной организации. Социальная память – мощный самозащитный механизм культуры от инокультурных и иноэтнических влияний, а также не только от вызовов извне, но и от саморазрушения; эффективный ресурс отстаивания и укрепления национальной общности и государственного единства. В условиях известной антропологической закономерности о так называемой затратности мужчин в сообществе (Арутюнов, Рыжакова 2004: 166), именно на женщин возлагалась социальная ответственность не только за возобновление утраченных

человеческих ресурсов на уровне практик деторождения, но и за воспроизводство ментального, эмоционального, интеллектуального, духовно и практически значимого наследия и опыта, выступавшего главным условием выживаемости и самосохранения сообщества. Роль женщин в противостоянии и противодействии социокультурным угрозам, инокультурной «интервенции», идеологическому экстремизму велика на протяжении имперского, советского и постсоветского периодов в истории России. «Позитивный консерватизм» женских социальных ролей, подробно представляемый женщинами – авторами нарративов, подлежит исследованию как возможность эффективного ответа российского общества на большие вызовы с учетом взаимодействия социальных институтов на современном этапе глобального развития, в том числе применяя методы исторических наук. Фундаментальное значение проблемы женской меморизации культуры и социального опыта сообщества заключается в залоге долгосрочного развития современной российской нации. Особую актуальность исследование женской социальной памяти приобретает в области понимания, исторической рефлексии и переосмысления процессов, происходящих в обществе на протяжении жизни отдельно взятой семьи, целого поколения или, еще шире, народа от эпохи к эпохе. Изучение проблем женской меморизации позволяет понять с наибольшей достоверностью такие существенные вопросы, как изменения, происходившие в обществе, отражались на повседневных переживаниях и субъективных опытах отдельных «маленьких людей», составлявших человеческий потенциал нации, характере и способах их социализации и инкультурации. Возрастает актуальность исследований, связанных с этическими аспектами исторического развития, изменениями социальных, политических и экономических отношений, влияющих на судьбы конкретных людей, по-разному ими оцениваемыми, в том числе в национально значимых механизмах женской памяти.

Для того, чтобы выявить историческое содержание, функциональное предназначение и роль женской социальной памяти в аккумулировании ключевых составляющих устойчивого цивилизационного развития – семьи, государства, нации – в России в XVIII–XXI вв., следует решить ряд исследовательских задач: изучить комплекс факторов во всех сферах общественной жизни (экономической, политической, социальной, духовной) формирования женской социальной памяти и практик женской меморизации; уточнить содержание, формы выражения и репрезентации, типологию и разновидности женской социальной памяти; выделить основные этапы доминирования той или иной модели женской социальной памяти с учетом критериев возрастной, сословной, имущественной, этнической и др. дифференциации; исследовать факторы исторической трансформации отечественной женской социальной памяти как от эпохи к эпохе (имперской, советской и постсоветской), так и внутри каждой из эпох; определить отличительные признаки женской социальной памяти от мужской социальной памяти, проанализировать гендерные особенности практик меморизации в российском обществе разных эпох; охарактеризовать специфику устных и письменных форм женской социальной памяти, выяснить различия практик женской меморизации среди образованных и необразованных слоев россиянок; оценить историческое значение женской социальной памяти в разные эпохи российской государственности; выявить культурно-транслирующий и социально-конструирующий потенциал женской социальной памяти в сохранении национального самосознания, нациестроительстве, укреплении фундаментальных основ государственности и упрочении принципов ци-

визационной модели. Данная развернутая программа исследовательских действий предполагает комплексное изучение соответствующей проблематики, осуществить которое предполагается в рамках работ по проекту РФФИ №19-09-00191 «Женская социальная память как консолидирующий потенциал многопоколенной семьи, укрепления государственности и российской нации (18-21 век)».

Цель данной статьи – проблематизировать женскую социальную память, фиксируемую в автобиографическом дискурсе, как предмет интегративных исследований гендерной антропологии и антропологии памяти. «Гендерные особенности запоминания и исторической памяти, с одной стороны, выявляли отличия женских жизненных опытов и социальных практик от мужских, вносящих коррективы в структуру традиционных гендерных ожиданий и систему гендерных отношений, с другой, – позволяли в ряде случаев переосмыслить имеющийся опыт семейных взаимодействий, играли важную роль в трансформации гендерных идентичностей, прежде всего женской» (Белова 2019: 268). Целесообразным представляется изучение данной проблематики на источниковом материале российского дворянского сообщества ввиду существовавшего в нем выраженного этоса, механизмов самоорганизации и саморегуляции, зафиксированных автодокументальной традицией. Историческая память семьи, транслируемая в мемуарах дворянок, становится системообразующим дискурсом в повседневной жизни дворянской семьи, в организации внутрисемейных связей в синхронном и диахронном аспектах и конструировании статусных и властных иерархий.

Материнская идентичность в структуре индивидуальной и коллективной памяти

Обращение к проблеме гендерных аспектов социальной памяти позволяет исследовать динамику изменений женской дворянской идентичности в её разнообразных проявлениях во время вынашивания многочисленных беременностей, родов и послеродового ухода за детьми нескольких поколений матерей на протяжении полутора веков существования Российской империи до эпохи буржуазной модернизации. Историографические аспекты корреляции материнской темы и проблемы памяти намечены как значимые в контексте социальной истории, исторической этнологии, истории повседневности (Пушкарева, Белова, Мицюк, Громова 2018: 289–311).

По сравнению с другими аспектами женской социальной памяти беременность слабо репрезентирована автодокументальной традицией. В лучшем случае о ней просто упоминалось в письмах и мемуарах, в большинстве же текстов она вообще игнорировалась и сразу констатировался факт рождения ребенка. О том же, чтобы специально описывать свои переживания или изменения самочувствия, связанные с беременностью, за редчайшим исключением (А.П. Керн, А.Г. Достоевская), речи не шло вовсе.

Репрезентация беременности в иконографии, запускавшей механизм воспоминаний, – также явление уникальное¹, встречаемое только в 10-е гг. XIX в. в рамках направления, условно называемого «наивным реализмом» (термин М.В. Алпатова) (*Из истории реализма в русской живописи* 1982: 12). Одно из объяснений этому может быть связано с выводом Я.В. Брука об отсутствии в русском искусстве

¹ См.: Оливье (?). Художник первой половины XIX века. Портрет семьи Бенуа. Около 1816 (*Из истории реализма в русской живописи* 1982: № 60).

XVIII в. «аристократического жанра» (Брук 1990: 105) как отражения дворянской повседневности. Индивидуальные же портреты, которые, по словам Брука, – «почти в той же мере привилегия дворянства, что и жалованные ему вольности» (Брук 1990: 105), не позволяют судить о беременности изображенных на них женщин. Очевидно, состояние беременности не соответствовало ожидаемой от дворянского портрета «способности принимать репрезентативный характер» (Брук 1990: 105). Не случайно семейный портрет, на котором около 1816 г. запечатлена беременной Екатерина Андреевна Бенуа, был охарактеризован впоследствии ее знаменитым внуком, А.Н. Бенуа, как написанный «каким-то “другом дома”» и, потому, как «совершенно любительское произведение» (*Из истории реализма в русской живописи* 1982: № 60), а не официальный парадный портрет, создаваемый специально приглашенным мастером. Другое из возможных объяснений состоит в том, что, вероятно, и внутренние интенции женщин препятствовали визуальному закреплению образа беременности. Т.Б. Щепанская считает «запреты на фиксацию облика беременной» традиционными и действующими по сей день (одно из проявлений в современной версии – «запрет фотографировать беременную»), усматривая в них определенные культурные предписания (Щепанская 2001: 253).

Причины всего этого могут быть следующими. С одной стороны, сами женщины на фоне часто (в некоторых случаях, постоянно) повторявшихся беременностей не усматривали в них явления, «выпадающего из ряда», и, потому, не считали нужным специально его описывать, воспринимали как своего рода издержки женской биографии, не заслуживающие запечатления в тексте. Кроме того, даже рефлексующие дворянки были эссенциалистками, разделявшими идею «призвания» женщины как материнских обязанностей, «которые предназначены природой ей самой» (*Письмо Н.Н. Пушкиной-Ланской* 1990: 104–105). Именно ввиду регулярной повторяемости беременностей дворянские женщины могли не придавать им особого ценностного значения по сравнению с другими, реже переживавшимися, физиологическими и психологическими состояниями. Беременность, неоднократно возобновлявшаяся в течение репродуктивного периода жизни дворянок, превращалась из локализованного во времени аспекта в своего рода «контекст» женской повседневности, в антропологический фон бытия «по умолчанию», акцентировать внимание на котором противоречило тогдашнему канону письма. Вероятно, в этом случае немногие описания собственных беременностей и родов можно считать проявлениями «женского письма», в значении Э. Сиксу, как преодоления стереотипов и канонов, как «прорыва» к своей телесности и эмоциональности, как попытки озвучить себя на «языке» тела. Женщина, по словам Э. Сиксу, «должна описывать себя, поскольку это есть акт изобретения *нового мятельного письма*, которое в момент прихода ее освобождения позволит ей завершить необходимый прорыв, трансформировать собственную историю. <...> Описывая себя, женщина вернется к собственному телу... Пишите самое себя. Ваше тело должно быть услышано. Только тогда неистощимые запасы бессознательного выплеснутся наружу. <...> ... родится текст, прописанный ее собственным языком. <...> Женский текст – это больше, чем просто разрушение устоев. Это вулкан: когда он написан, он срывает кору старого наследия маскулинной культуры...» (Сиксу 2001: 804, 805, 814). Тем самым память, воплощенная в женском автобиографическом нарративе, становится языком тела. Память тела в антропологическом смысле может пониматься не только как следы инициаций в виде шрамов, маркирования сопричастности в виде татуиро-

вок и коррекции, но и мышечная память пережитых социальных опытов, память позы, жеста, любого телесного выражения или движения. Фиксация на письме пережитого опыта способна пробудить в теле по прошествии времени некогда испытанные ощущения. Память родовой боли вряд ли относится к тем телесным ощущениям, которые хочется мысленно воссоздать или пережить заново.

С другой стороны, наоборот, дворянки могли, следуя безотчетным интенциям, табуировать беременность, что мне представляется, исходя из анализа субъективных источников, в меньшей степени вероятным. Т.Б. Щепанская, напротив, применительно к современной культуре, настаивает на «табу на вербализацию этого опыта» (*Щепанская* 2001: 253). Складывается впечатление, что российские дворянки XVIII – середины XIX в. просто старались «не замечать» своих беременностей, понимая, что это состояние, как и сопряженные с ним физические и, часто, моральные страдания – неизбежность. Интересное заключение в отношении наших современниц предложено Т.Б. Щепанской, утверждающей, что, в силу действующих культурных предписаний, женщины избегают включения беременности и родов в опыт собственной идентичности (*Щепанская* 2001: 253). Тем более не случайно «кавалерист-девица» Надежда Дурова (1783–1866), озвучившая в дворянской автодокументальной¹ традиции «отвращение к своему полу» (*Дурова* 1988: 34), совершенно «забыла» упомянуть не только о собственном замужестве и уходе от мужа, но и о вынашивании и рождении сына², а также о своем отношении к нему. При этом она подробно описала укладывавшиеся в ее «картину мира» беллетризованные переживания беременности своей матери. Подобная абберрация является одним из подтверждений приводимого Л. Нитхаммером со ссылкой на предшественника и теоретика изучения долгосрочной памяти М. Хальбвакса (*Хальбвакс* 2007: 336) предположения «о способности человека вспоминать то, что было давно», как «реконструировании прошлого с помощью информации, доступной на сегодняшний день, сегодняшних толкований и сегодняшних общественных установлений» (*Нитхаммер* 2012: 18). При этом и тот, и другой ученый с учетом временной и дискурсивной специфики воспринимают, говоря словами Л. Нитхаммера, гендер как «особо важный дифференциал» (*Нитхаммер* 2012: 437) при изучении памяти.

Вопрос еще и в том, как осознавали дворянки физиологические сложности вынашивания беременности и «муки родов», поскольку словом «страдания» в дневниках и мемуарах (Н. Долгорукая, Е.Р. Дашкова, М.Н. Волконская, А.П. Керн, А.Г. Достоевская) чаще обозначались травмирующие душевные переживания, а не физическая боль. Будучи и в детстве, и в девичестве приучаемы к терпеливому перенесению боли, возможно, некоторые из них и могли быть к ней психологически менее чувствительны, однако это не означает, что деторождение становилось настолько неощутимым опытом, чтобы не уподоблять его «женской инициации» в мифологии жизненного пути дворянской женщины.

На основе анализа исторических источников разных типов (визуальных и письменных) и видов (преимущественно личного происхождения, с привлечением литературных, законодательных, делопроизводственных материалов) можно подтвердить

¹ Не стоит при этом забывать о специфичности произведения Н.А. Дуровой «Кавалерист-девица» (1836), которое Э. Шоре называет «квазиавтобиографическим», относящимся к традиции литературы амазонок. См.: Cheauré E. 2005: 250.

² В октябре 1801 г. Н.А. Дурова была обвенчана в Вознесенском соборе города Сарапула с чиновником 14 класса В.С. Черновым, а в январе 1803 г. там же состоялось крещение их сына Иоанна. См.: Кавалерист-девица Н.А. Дурова в Елабуге 2003: 38.

научную гипотезу о том, что переход к осознанному материнству и формирование материнской идентичности как одного из аспектов конструкта нарративной женской идентичности происходили под влиянием корреляции усвоенных культурных мифологем и личных пережитых опытов одновременно с обретением гендерной идентичности и личностной самодостаточности, социально-психологических навыков отстаивания собственного «Я». Важность этих изменений обусловила иное отношение к материнству (или сознательный отказ от него) поколения т.н. «новых женщин» эпохи буржуазной модернизации России и актуализации «женского вопроса». Фиксация и закрепление материнской идентичности в автобиографической памяти носили сложный характер, не всегда полностью соотносимый с социальными ожиданиями от женщин, хотя и формируемый под их непосредственным влиянием.

Гендерные особенности исторической памяти

Изучение гендерных особенностей исторической памяти (*Иванова 1999; Рингельхайм 2000; Пушкарева 2001; Иванова 2003; Пушкарева 2007*) представляет бесспорный научный интерес для проникновения в механизмы меморизации и выяснения их роли в конструировании нарративной идентичности личности. Не вызывает сомнений, что лишь по прошествии времени можно целостно и концептуально осмыслить прожитые годы, сделать выводы о логике жизненного пути и целесообразности встречавшихся на нем пережитий. Проблематизация гендерных особенностей запоминания и исторической памяти позволяет выявить отличия женских жизненных опытов и социальных практик от мужских (*Белова 2014: 42–50; Белова 2012: 45–48*), понять коррективы, вносившиеся в структуру традиционных гендерных ожиданий и систему гендерных отношений, переосмыслить в ряде случаев имеющийся опыт межличностных взаимодействий, игравших важную роль в трансформации гендерных идентичностей, прежде всего женской.

Женские мемуары российского зарубежья являются репрезентативными источниками по истории памяти об эмиграции и социокультурной адаптации к новым условиям. Важно учитывать особый экспрессивный характер этих воспоминаний, ввиду соотнесения личной истории с общественным сломом и осознания мотивов происходящих жизненных коллизий как во многом не зависящих от воли самих действующих субъектов (*Якобсон 2004: 237*). Один из наиболее характерных примеров таких мемуаров – воспоминания Елены Александровны Якобсон (1913–2002), без которой, по словам автора сопроводительной статьи к ним Л. Оболенской-Флам, «трудно представить себе русский Вашингтон» (*Оболенская-Флам 2004: 5*). С первых строк она сознается, что большую часть взрослой жизни считала себя «жертвой истории», попавшей в «вдоворот событий», поглотивших Россию (*Якобсон 2004: 11*).

Происходя по материнской линии из рода дворян Волковых, урожденная Елена Жемчужная начала жизнь «по обычаю женщин» дворянского «круга»: в этом сценарии на протяжении имперского периода мало что менялось. Родившуюся в Санкт-Петербурге дочь мать-дворянка вскоре отвезла в имение «воронежских родственников», где в «помещичьем доме» оставила «на попечение» няни-крестьянки (*Якобсон 2004: 13*). Будущая первооткрывательница передач русской службы радиостанции «Голос Америки», заведующая кафедрой славянских языков и литератур Университета имени Дж. Вашингтона усвоила все атрибуты детства девочки в дворянской семье (*Белова 2000:*

32–44) – от тугого пеленания, нянинных историй и сказок, «грустных крестьянских песен» и «первых молитв» до «накрахмаленных платиц с оборками», «кудрей» и «лент» (Якобсон 2004: 13–14). Особо она считает необходимым отметить спустя много лет меры дисциплинирующей педагогики, налагавшей сословные и гендерные ограничения: «не разрешалось играть во дворе с детьми слуг или бегать по комнатам огромного дома» (Якобсон 2004: 14). И даже эпизодические визиты «эмансипированной» матери, разрешавшей «побегать и поиграть с другими детьми», не отменяли восстановления прабабушкой «прежних норм поведения» (Якобсон 2004: 14).

Е.А. Якобсон осознает пересечение общественной и личной истории как крушение дворянской повседневности: «революция 1917 года и большевистский переворот пошатнули тот привычный мир привилегированного образа жизни и хороших манер, мир, в котором я родилась...» (Якобсон 2004: 11). Исследование гендерных особенностей исторической памяти об эмиграции и социокультурной адаптации представляется целесообразным именно на источниковом материале российского дворянского сообщества ввиду существовавшего в нем выраженного этоса (Белова 2000: 32–44), механизмов самоорганизации и саморегуляции, зафиксированных автодокументальной традицией (Белова 2014: 43). Историческая память семьи, транслируемая в мемуарах дворянок, становится системообразующим дискурсом в повседневной жизни дворянской семьи, в организации внутрисемейных связей в синхронном и диахронном аспектах и конструировании статусных и властных иерархий. И вместе с тем именно дворянское сообщество вынуждено было справляться с новыми общественными вызовами и находить способы включения этих переживаний в опыты индивидуальной и коллективной идентичностей.

Воспоминания Е.А. Якобсон о трагических перипетиях в истории «родной России» написаны, вопреки в целом пессимистической женской автодокументальной традиции, из позиции человека, профессионально и лично состоявшегося, научившегося «жить собственной жизнью» (Якобсон 2004: 244). Предназначение своих мемуаров она видит в своеобразном пособии по адаптации «вновь приезжих» представителей эмиграции, востребованности обретенного ею собственного опыта аккультурации в колониальном Китае и в США.

Наиболее парадоксальный вывод Е.А. Якобсон касается того, что не существует прямой зависимости между общественно-историческим благополучием и успешной личностной самореализацией: «...пережив войны, революции и общественные перевороты и наблюдая за сегодняшними поворотами колеса истории, я считаю, что от русской катастрофы я не столько пострадала, сколько выиграла. В той старой России меня бы подобающе воспитали и образовали для устоявшегося стиля жизни русского дворянства. Исторические события разрушили привычные устои и предоставили мне возможность стать кем-то другим – самой собой» (Якобсон 2004: 12). Катаклизмы национальной истории, выход из инерции семейного и родового быта, вынужденная эмиграция осмыслились в контексте исторической памяти как важные факторы женской личностной эмансипации.

По словам Е.А. Якобсон, «работа над «моей историей» оказалась увлекательным занятием, открывшим мне глаза на многое. До тех пор я никогда не думала о том, насколько тесно мое прошлое связано с моим настоящим и насколько оно определяет мое будущее» (Якобсон 2004: 10). Эти слова мемуаристки поразительным образом совпадают с интенцией как провидческих метафор Л. Кэрролла, так и научных вы-

водов Дж. Рингельхайм¹ и Э. Магуайр. Анализ подобных утверждений мемуаристики важен для интерпретации исторической основы происходящих в современном мире трансформаций практик меморизации как одного из ресурсов укрепления общегражданской идентичности.

Таким образом, концептуализация женской социальной памяти российского дворянства расширяет предмет изучения гендерной антропологии, позволяет осмыслить современные тенденции этнологического знания, обозначить пространство пересечения ее с антропологией памяти. Как важнейшее свойство мозга память аккумулирует социальный и культурный опыт сообщества с целью обеспечить его выживаемость в будущем. Гендерная специфика механизмов автобиографической и социальной памяти является существенной составляющей функциональной связи вопросов антропологии памяти и изучения гендерных аспектов социального опыта. Вне гендерных коннотаций исследования памяти вряд ли могут носить достоверный характер, что очевидно как нейробиологам и психологам, так и историкам и этнологам.

Материалы и источники

- Дурова* 1988 – *Дурова Н.А.* Кавалерист-девица. Происшествие в России // Дурова Н.А. Избранные сочинения кавалерист-девицы / сост., вступ. ст. и примеч. В.Б. Муравьева. М.: Моск. рабочий, 1988. 575 с. (Библиотека «Московского рабочего»). С. 25–255.
- Оливье* 1982 – *Оливье (?)*. Художник первой половины XIX века. Портрет семьи Бенуа. Около 1816 // Из истории реализма в русской живописи: Альбом / сост.: К.В. Михайлова, Г.В. Смирнов, З.П. Челюбеева; вступ. ст. М.В. Алпатова, введ. и аннот. К.В. Михайловой, Г.В. Смирнова. М.: Изобразительное искусство, 1982. 212 с. № 60.
- Письмо Н.Н. Пушкиной-Ланской* 1990 – Письмо Н.Н. Пушкиной-Ланской к П.П. Ланскому от 13/25 июля 1851 г. // Наше наследие. 1990. № III (15). С. 104–105.
- Якобсон* 2004 – *Якобсон Е.А.* Пересекая границы: Революционная Россия – Китай – Америка: Пер. с англ. М.: Русский путь, 2004. 272 с., ил. С. 8–244.

Научная литература

- Агирре Рохас К.А.* Память, контр-память и забвение: борьба за память в Мексике 2016 года // История, память, идентичность: теоретические основания и исследовательские практики: мат-лы междунауч. конф. 3–4 октября 2016 / под ред. О.В. Воробьевой, О.Б. Леонтьевой, С.И. Маловичко, М.Ф. Румянцевой. М.: Аквилон, 2016. 474 с. С. 3–5.
- Арутюнов С.А., Рыжакова С.И.* Культурная антропология. М.: Изд-во «Весь Мир», 2004. 216 с. (Серия «Аудитория»).
- Белова А.В.* Домашнее воспитание русской провинциальной дворянки конца XVIII – первой половины XIX в.: «корневое» и «иноземное» // Женские и гендерные исследования в Тверском государственном университете: Научно-методический сборник / отв. ред. В.И. Успенская. Тверь: ТвГУ, ЦЖИГИ, 2000. 172 с. С. 32–44.
- Белова А.В.* Женская социальная память как предмет изучения гендерной антропологии // XIII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Казань, 2–6 июля 2019 г. / отв. ред. М.Ю. Мартынова. Москва; Казань: ИЭА РАН, КФУ, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. 516 + LV с. С. 268–269.
- Белова А.В.* Женский автодокументальный дискурс в источниках личного происхождения XVIII – середины XIX в. // Документы личного происхождения в теории и практике научных исследований: Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения медиевистов А.Я. Гуревича и М.М. Фрейденберга (г. Тверь,

¹ «...прошлое есть будущее» (Рингельхайм 2000: 270).

- 30–31 мая 2014 г.) / отв. редактор Н.В. Середа. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2014. 240 с. С. 42–50.
- Белова А.В.* Источники по изучению женской и мужской повседневности: содержательные и дискурсивные отличия // Женщины и мужчины в контексте исторических перемен: материалы Пятой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН, 4–7 октября 2012 г., Тверь: в 2 т. / отв. ред. А.В. Белова, Н.Л. Пушкарева. М.: ИЭА РАН, 2012. Т. 1. С. 45–48.
- Брук Я.В.* У истоков русского жанра. XVIII век. М.: «Искусство», 1990. 268 с.
- Иванова Е.Ф.* О гендерных особенностях памяти // Гендерные исследования. 1999. № 3. С. 242–252.
- Иванова Е.Ф.* Память об исторических событиях (на материале Холокоста): гендерный аспект // Социальная история. Ежегодник, 2003. Женская и гендерная история / под ред. Н.Л. Пушкаревой. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. 528 с. С. 217–234.
- Из истории реализма в русской живописи: Альбом / сост.: К.В. Михайлова, Г.В. Смирнов, З.П. Челюбеева; вступ. ст. М.В. Алпатова, введ. и аннот. К.В. Михайловой, Г.В. Смирнова. М.: Изобразительное искусство, 1982. 212 с.
- Бегунова А.И.* (автор-сост.) Кавалерист-девица Н.А. Дурова в Елабуге. М.: Рейттар, 2003.
- Нитхаммер Л.* Вопросы к немецкой памяти: Статьи по устной истории / пер. с нем. М.: Новое издательство, 2012. 536 с. (А).
- Оболенская-Флам Л.* О Е.А. Якобсон // Якобсон Е.А. Пересекая границы: Революционная Россия – Китай – Америка: Пер. с англ. М.: Русский путь, 2004. 272 с., ил. С. 5–7.
- Пушкарева Н.Л.* Андрогинна ли Мнемозина? (Гендерные особенности запоминания и исторической памяти) // Сотворение истории. Человек – память – текст: Цикл лекций / науч. ред. Л.П. Репина; отв. ред. Е.А. Вишленкова. Казань: Мастер Лайн, 2001. 454 с. С. 274–304.
- Пушкарева Н.Л., Белова А.В., Мицюк Н.А., Громова А.И.* Материнская идентичность, семейная и коллективная память о «женском предназначении» в России: историографические наблюдения // Историческая память и российская идентичность / под ред. В.А. Тишкова, Е.А. Пивневой. М.: РАН, 2018. 508 с. С. 289–311.
- Пушкарева Н.* Гендерная теория и историческое знание. СПб.: Алетейя; АНО «Женский проект СПб», 2007. 496 с. (Серия «Гендерные исследования»).
- Рингельхайм Дж.* Женщины и Холокост: переосмысление исследований // Антология гендерной теории. Сб. пер. / сост. и коммент. Е.И. Гаповой и А.Р. Усмановой. Мн.: Пропилеи, 2000. 384 с. С. 254–279.
- Сиксу Э.* Хохот Медузы // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия / под ред. С.В. Жеребкина. Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя, 2001. 991 с. С. 799–821.
- Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. 348 с. (А).
- Шнирельман В.А.* Социальная память: вопросы теории // Историческая память и российская идентичность / под ред. В.А. Тишкова, Е.А. Пивневой. М.: РАН, 2018. 508 с. С. 12–34.
- Щепанская Т.Б.* К этнокультуре эмоций: испуг (эмоциональная саморегуляция в культуре материнства) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / сост. Е.А. Белоусова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. 319 с. (Серия «Традиция–текст–фольклор»). С. 236–265.
- Cheauré E.* Der “fremde Mann”: Identitäts- und Alteritätsdiskurse bei Elena Gan und Nadežda Durova. Die Erzählungen Džžalaledin (1838) und Das Spiel des Schicksals oder Die gesetzwidrige Liebe (1839) // Vater Rhein und Mutter Wolga: Diskurse um Nation und Gender in Deutschland und Russland / Hrsg. von E. Cheauré, R. Nohejl und A. Napp. Würzburg: ERGON Verlag, 2005. 553 S. zahlr. Abb. (Identitäten und Alteritäten, Bd. 20). S. 243–261.

References

- Aguirre Rojas, C.A. 2016. Pamiat', kontr-pamiat' i zabvenie: bor'ba za pamiat' v Meksike 2016 goda [Memory, Counter-Memory and Oblivion: The Fight for Memory in Mexico 2016]. In

- Istoriia, pamiat', identichnost': teoreticheskie osnovaniia i issledovatel'skie praktiki: materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii 3–4 oktiabria 2016*, edited by O.V. Vorob'eva, O.B. Leont'eva, S.I. Malovichko, and M.F. Rumiantseva, 3–5. Moscow: Akvilon.
- Arutiunov, S.A., and S.I. Ryzhakova. 2004. *Kul'turnaia antropologiiia* [Cultural Anthropology]. Moscow: Izdatel'stvo "Ves' Mir". 216 p. (Seriiia "Auditoriiia").
- Belova, A.V. 2000. Domashnee vospitanie russkoi provintsial'noi dvorianki kontsa XVIII – pervoi poloviny XIX v.: "kornevoe" i "inozemnoe" [Home education of the Russian provincial noblewoman of the end of the XVIIIth – first half of the XIXth century: "root" and "foreign"]. In *Zhenskii i gendernye issledovaniia v Tverskom gosudarstvennom universitete: Nauchno-metodicheskii sbornik*, edited by V.I. Uspenskaia, 32–44. Tver': Tverskoi gosudarstvennyi universitet.
- Belova, A.V. 2019. Zhenskaia sotsial'naia pamiat' kak predmet izucheniia gendernoii antropologii [Women's social memory as a subject of study of gender anthropology]. In *XIII Kongress antropologov i etnologov Rossii: sb. materialov*. Kazan', 2–6 iulia 2019 g., edited by M. Yu. Martynova, 268–269. Moskva; Kazan': IEA RAN, KFU, Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT. 516 + LV p.
- Belova, A.V. 2014. Zhenskii avtodokumental'nyi diskurs v istochnikakh lichnogo proiskhozhdeniia XVIII – serediny XIX v. [Women's autodocumentary discourse in sources of personal origin of the XVIIIth – the middle of the XIXth century]. In *Dokumenty lichnogo proiskhozhdeniia v teorii i praktike nauchnykh issledovaniia: Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 90-letiiu so dnia rozhdeniia medievistov A. Ya. Gurevicha i M.M. Freidenberga (g. Tver', 30–31 maia 2014 g.)*, edited by N.V. Sereida, 42–50. Tver': Tverskoi gosudarstvennyi universitet. 240 p.
- Belova, A.V. 2012. Istochniki po izucheniiu zhenskoi i muzhskoi povsednevnosti: sodержatel'nye i diskursivnye otlichiiia [Sources for the study of women's and men's everyday life: meaningful and discursive differences]. In *Zhenshchiny i muzhchiny v kontekste istoricheskikh peremen: materialy Piatoi mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii RAIZhI i IEA RAN, 4–7 oktiabria 2012 g., Tver': v 2 t.*, edited by A.V. Belova, N.L. Pushkareva, Vol. 1: 45–48. Moscow: IEA RAN. 527 p.
- Bruk, Ya.V. 1990. *U istokov russkogo zhanra. XVIII vek* [At the root of the Russian genre. XVIII century]. Moscow: "Iskusstvo". 268 p.
- Ivanova, E.F. 1999. O gendernykh osobennostiakh pamiati [About gender features of memory]. In *Gendernye issledovaniia* 3: 242–252.
- Ivanova, E.F. 2003. Pamiat' ob istoricheskikh sobytiiax (na materiale Kholokosta): gendernyi aspekt [The memory of historical events (on the material of the Holocaust): gender aspect]. In *Sotsial'naia istoriia. Ezhegodnik, 2003. Zhenskaia i gendernaia istoriia*, edited by N.L. Pushkareva, 217–234. Moscow: "Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia" (ROSSPEN). 528 p.
- Ivanova, E.F. 1982. *Iz istorii realizma v russkoi zhivopisi: Al'bom* [From the history of realism in Russian painting: Album], edited by K.V. Mikhailova, G.V. Smirnov, Z.P. Cheliubeeva; vstupitel'naya stat'ya M.V. Alpatov, vvedenie i annotatsiya K.V. Mikhailov, and G.V. Smirnov. Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo, 212 p.
- Ivanova, E.F. 2003. *Kavalerist-devitsa N.A.Durova v Elabuge* [Cavalry-maid N.A.Durova in Yelabuga], edited by A.I. Begunova. Moscow: Reittar, 176 p., il.
- Niethammer, L. 2012. *Voprosy k nemetskoi pamiati: Stat'i po ustnoi istorii* [Questions to the German memory: Articles on oral history] / perevod s nemetskogo. Moscow: Novoe izdatel'stvo. 536 p. (A).
- Obolenskaya-Flam, L. 2004. O E.A. Yakobson [About E.A. Jacobson]. In Yakobson E.A. *Peresekaya granitsy: Revoliutsionnaya Rossiia – Kitai – Amerika: perevod s angliiskogo*, 5–7. Moscow: Russkii put'. 272 s., il.
- Pushkareva, N.L. 2001. Androginna li Mnemozina? (Gendernye osobennosti zapominaniia i istoricheskoi pamiati) [Is Mnemosyne Androgynous? (Gender features of memorization and historical memory)]. In *Sotvorenie istorii. Chelovek – pamiat' – tekst: Tsikl lektsii*, edited by L.P. Repina, and E.A. Vishlenkova, 274–304. Kazan': Master Lain. 454 p.

- Pushkareva, N.L., A.V. Belova, N.A. Mitsiuk, and A.I. Gromova. 2018. Materinskaya identichnost', semeinaya i kollektivnaya pamiat' o "zhenskom prednaznachenii" v Rossii: istoriograficheskie nabliudeniia [Maternal identity, family and collective memory of "women's destiny" in Russia: historiographic observations]. In *Istoricheskaya pamyat' i rossiiskaya identichnost'*, edited by V.A. Tishkov, E.A. Pivneva, 289–311. Moscow: RAN. 508 p.
- Pushkareva, N. 2007. *Gendernaia teoriia i istoricheskoe znanie* [Gender theory and historical knowledge]. St. Petersburg: Aleteiia; ANO "Zhenskii proekt SPb". 496 s. (Seriiia "Gendernye issledovaniia").
- Ringelheim, J. 2000. Zhenshchiny i Kholokost: pereosmyslenie issledovaniia [Women and the Holocaust: Rethinking Research]. In *Antologiya gendernoi teorii. Sb. per.*, edited by E.I. Gapova i A.R. Usmanova, 254–279. Minsk: Propilei. 384 p.
- Cixous, H. 2001. Khokhot Meduzy [The Laugh of the Medusa]. In *Vvedenie v gendernye issledovaniia. Pt. II: Khrestomatiya*, edited by S.V. Zherebkin, 799–821. Khar'kov: KhTsGI; St. Petersburg: Aleteiia. 991 p.
- Halbwachs, M. 2007. *Sotsial'nye ramki pamyati* [Social memory framework]. Moscow: Novoe izdatel'stvo. 348 p. (A).
- Shnirel'man, V.A. 2018. Sotsial'naia pamiat': voprosy teorii [Social memory: theory questions]. In *Istoricheskaya pamyat' i rossiiskaya identichnost'*, edited by V.A. Tishkov, E.A. Pivneva, 12–34. Moscow: RAN. 508 p.
- Shechepanskaya, T.B. 2001. K etnokul'ture emotsii: ispug (emotsional'naia samoregulatsiia v kul'ture materinstva) [To the ethnoculture of emotions: fear (emotional self-regulation in the culture of motherhood)]. In *Rodiny, deti, povitukhi v traditsiakh narodnoi kul'tury*, edited by E.A. Belousova, and S. Yu. Nekliudov, 236–265. Moscow: RGGU. 319 p. (Seriiia "Traditsiia–tekst–fol'klor").

A.V. Belova. Women's Social Memory: Integration of gender anthropology and anthropology of memory

The article is devoted to the problem of women's social memory, recorded in the autobiographical discourse. The main attention is paid to the gender differences in memory as a subject of integrative studies of gender anthropology and anthropology of memory. The article discusses the relationship between the practice of memorization and social experience of women. The author concludes that there is a functional relationship between the anthropology of memory and the study of the gender aspects of social experience.

Key words: *gender anthropology, anthropology of memory, women's social memory, women's autobiographical memory, gender differences in memory*

ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 314

DOI: 10.33876/2311-0546/2019-47-3/52-71

© С. Дзини, Н.В. Хохлов

МИГРАЦИОННЫЕ ПОТОКИ ИЗ АПЕННИНСКОГО ПОЛУОСТРОВА В КРЫМ (КОНЕЦ XVIII – НАЧАЛО XX ВЕКА)*

В статье рассказывается об истории группы итальянцев Крыма. История группы до сих пор мало изучена и богата мифами и легендами. Проведенное комплексное историко-антропологическое, генетическое исследование общины позволило развеять данные мифы, которые укоренились среди представителей общины и за ее пределами, а также позволило воссоздать историю миграций, их географию и причины. Историческая часть исследования основана на изучении источников и документов, найденных в российских и итальянских архивах. Была проведена работа с документами из Государственного архива Саратовской области ГАСО, из государственного архива Республики Крым, из Российского государственного военного архива РГВА г. Москва, в государственных архивах г. Генуя, г. Неаполь, г. Бари, г. Турина, в Ватиканском секретном архиве. Не менее ценная и обширная информация была найдена в газетных и иными периодических изданиях XIX–XX вв., хранившихся в российских и итальянских библиотечных фондах. Важное место также занимает работа с материалами из семейных архивов потомков итальянских мигрантов. Часть найденных материалов представлена в этой статье. Особое место в статье занимает проблема численности общины, которая сегодня, как и в прошлом, трудно определима.

Ключевые слова: миграционные потоки, мигранты, исторический очерк, полевые исследования, Крымские итальянцы, Керчь, Апеннинский полуостров, Италия, Крым

Дзини Стефания – соискатель ученой степени к.и.н. Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32А). Председатель комиссии этнографии, антропологии и археологии МГО РГО (Новая площадь, д. 10, стр. 2). Эл. почта: stefania.zini@mail.ru. **Stefania Zini** – PhD candidate in historical sciences at the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Leninskii pr. 32A). E-mail: stefania.zini@mail.ru

Хохлов Никита Викторович – научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32А). Ученый секретарь комиссии этнографии, антропологии и археологии МГО РГО (Новая площадь, д. 10, стр. 2). Эл. почта: ethno@yandex.ru. **Nikita V. Khokhlov** – Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Leninskii pr. 32A). E-mail: ethno@yandex.ru

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

Предисловие

Попытка реконструировать историю последних, самых поздних миграций населения Апеннинского полуострова в Крым¹, является частью комплексного исторического, антропологического и демографического исследования современного итальянского населения Крыма.

Речь идёт о небольшой группе индивидов итальянского происхождения, являющихся потомками итальянцев², мигрировавших из различных регионов итальянского полуострова в Крым и в другие города Черноморского и Азовского побережий, разными миграционными потоками в течение чуть больше столетия, начиная с начала XIX века до начала XX века.

¹ В тексте используется название «Крым» для географического обозначения Крымского полуострова вне зависимости от исторических эпох повествования, учитывая, что в разное время данная территория имела разные названия.

После присоединения Крымского полуострова к Российской Империи в 1783 году, название Крым, которое впервые встречается в XIII веке, продолжает использоваться в официальных документах, в то же время полуостров называют Тавридой. В этой же эпохе, Таврией – от старого названия Таврика, Таврия-страна тавров – называют прилегающие с севера к Крыму плодородные земли Таврической Губернии.

Таврическая Губерния, как административно-территориальная единица, образуется в 1802 году указом Александра I, в результате разделения Новороссийской губернии и состоит из 7 уездов Днепровский, Евпа-горийский, Мелитопольский, Перекопский, Симферопольский, Тмутараканский, Феодосийский.

В 1820 году Тмутараканский уезд был передан в Кавказскую губернию, в 1838 году из Симферопольского уезда выделен Ялтинский уезд, а Днепровский и Мелитопольский уезды разделены на 3 уезда: Бердянский, Днепровский и Мелитопольский в 1842 году.

Центром Таврической губернии – г. Симферополь.

В составе губернии в разное время существовали градоначальства: Феодосийское (1804–29), Керчь-Ени-кальское (1821–1917), Севастопольское (1873–1917, 1919–1920), Ялтинское (1914–1917).

С 1804 гл. рос. воен. портом на Чёрном м. стал Севастополь.

В 1917–1918 гг. в Таврической губернии была установлена советская власть.

Потерпев многочисленные территориальные изменения согласно постановлению ВЦИК от 18.10.1921, крымские уезды бывшей Таврической губернии составили Крымскую АССР в составе РСФСР.

² В тексте используются слова «итальянцы» и «Италия» не только в современном понятии жителей страны, получившей данное название в 1946 году, после проведения национального конституционного референдума.

Если контекст не требует точного обозначения одного или иного из существующих в XVIII–XIX вв. на Апеннинском полуострове государств, со словом «Италия» будем означать совокупность государственных образований, занимающих полуостров до их объединения в Итальянское Королевство в 1861 году. Итальянцами будем называть всех мигрантов из Апеннинского полуострова, независимо от государств принадлежности, существующих до объединения Италии. Хотя этимология слова «Италия» до сих пор не определена – существуют многочисленные гипотезы – известно, что данное название имеет давнюю историю.

Согласно Страбону, о границах «Италии» говорил Антиох Сиракузский еще в V веке до н.э. в своей работе «Об Италии», где «Италия» означало только часть полуострова, сегодняшний регион Калабрия.

С времен римских завоеваний, слово Италия стало означать более обширную территорию, включая Альпы и Лигурию, а жители полуострова назывались италиками или римлянами.

Этимология слова «италики», с которого происходит слово «итальянцы», также неоднозначна. Согласно одной из гипотез данное название имеет очень старое происхождение: древние греки называли «Itali» жителей, проживающих в центральной и южной части региона Калабрии.

Численность данной группы на сегодняшний день трудно определима, так как и представители старших поколений, являющиеся прямыми потомками коренных итальянских предков, и их дети, внуки и правнуки, все рождённые в смешанных браках, давно лишились итальянского подданства и гражданства. Добровольно или вынужденно отказавшись от родного гражданства, в разное время они приняли подданство Российской Империи, стали гражданами Советского Союза, Украины, Российской Федерации¹.

Определить численность группы по языковому принципу или по вероисповеданию, как было принято в прошлом, например, в Памятных книжках Российской Империи, также сегодня невозможно. Среди членов группы итальянский язык и католическая вера были полностью утрачены в Советскую эпоху и вновь приобретены в единичных случаях только с недавнего времени². Провести учёт современного итальянского населения Крыма по исконным фамилиям не даст объективных результатов. Чаще всего, итальянские фамилии терялись в процессе смешения, были забыты или изменены до неузнаваемости.

По данным Переписи населения в Крымском федеральном округе, которая проводилась в 2014 году, 77 человек назвало себя итальянцами (Итоги переписи населения в Крымском Федеральном округе 2015: 143).

В ходе экспедиций, проведённых нами в Крыму в 2016–2018 гг. было опрошено 131 человек (53 мужского пола, 78 женского пола), которые считают себя этническими итальянцами. Если довериться сведениям неофициальных переписей, регулярно проводимых самыми активными членами группы, численность итальянцев Крыма – совсем другая (Карта № 1).³

Данные по численности общины, собранные её членами, имеют уникальный характер (График №1)⁴. Это единственная форма учёта количества крымских итальянцев, проживающих сегодня не только в Крыму, но и за её пределами. Ведь, вследствие частых и масштабных исторических перемен, произошедших со дня возникновения общины, в частности в первой половине XX века, часть крымско-итальянского населения расселилась в разных регионах и городах РФ, Италии и мира.

¹ Неопубликованные демографические опросы, проведенные в ходе экспедицией в Крыму 2016–2018гг., Саратове 2017г., Московской области, в Москве. Опрошено всего 131 человек (53 мужского пола, 78 женского пола).

Собрана информация демографического характера до четвертого поколения, на основании которой можно отметить, что массивный процесс метисации крымских итальянцев с другими этническими группами, с русскими, украинцами, татарами, караимами, казаками и др. заметно усилился с начала XX века. Это – также повлияло на потерю или отказ от родного гражданства.

² По неопубликованным демографическим опросам [см.3.] на сегодняшний день, среди 131 опрошенных, 7 владеют итальянским языком, недавно приобретенным, на разговорном или выше уровне. Средний возраст итальянско-говорящих – 33 года.

Среди крымских итальянцев, сегодня исповедуют католическую веру 15 опрошенных. Большинство отмечает католические праздники, хотя называют себя православными.

³ Карта № 1 составлена по данным из личных архивов Джулии Джаккетти-Бойко (г. Керчь) и Петр Пергало (г. Санкт-Петербург)

⁴ По неопубликованным демографическим опросам [см.3.] на сегодняшний день, среди 131 опрошенных, 7 владеют итальянским языком, недавно приобретенным, на разговорном или выше уровне. Средний возраст итальянско-говорящих – 33 года.

Среди крымских итальянцев, сегодня исповедуют католическую веру 15 опрошенных. Большинство отмечает католические праздники, хотя называют себя православными.

к одной или другой этнической группе слабеет или усиливается в каждом индивиде в разных исторических эпохах, в непосредственной зависимости от степени культурного, социального, политического или иного вида выгоды или необходимости. Случай с итальянским населением Крыма, это – очень яркий пример.

На данном этапе нашего изложения, не будем учитывать все трудности и превратности, пережитые итальянскими переселенцами, влияющие на этническое самосознание мигрантов в сложном и переменчивом XIX-м веке, до и после миграции. Будем рассматривать два примера, показывающих полярно противоположное желание итальянских мигрантов и их потомков быть или не быть зачисленными в итальянское население Крыма.

В 20–40 годы XX века, дабы избежать неприятности и обезопасить себя, большинство итальянских мигрантов и их потомков, тщательно скрывали и отрицали свои корни, меняя фамилии, порою кардинально, принимая другую веру, сознательно забывая родной язык и, запретив на нем разговаривать близким и родным, этим способствуя собственной русификации. С недавнего времени, отмечается обратный процесс.

Указом Президента РФ от 12 сентября 2015 г. № 458 «О внесении изменений в Указ Президента РФ от 21 апреля 2014 г. № 268 «О мерах по реабилитации армянского, болгарского, греческого, крымско-татарского и немецкого народов государственной поддержке их возрождения и развития», (<http://kremlin.ru/acts/bank/38356> 2015) итальянцы официально добавлены в список малочисленных народов Крыма, репрессированных советским режимом, депортированных и, наконец, также как представители других народов, имеют права на реабилитацию. С этого момента, численность итальянского населения Крыма заметно возрастает.

Наше решение уделить особое внимание вопросу численности современного итальянского населения Крыма в самом начале нашего повествования, носит скорее провокационный характер так, как сразу поднимает более принципиальную проблему. С какого момента, с какого итальянского мигранта имеем мы право начать вести исторический учёт так называемых “Итальянцев Крыма”? Кого из мигрантов включить в динамику возникновения и развития группы? Только тех, кто с Апеннинского полуострова мигрировал сразу в Крым или многих других, для которых Крым, как доказывают источники, стал второй или третьей остановкой в их кочевании по городам Черноморского и Азовского побережий?

Их называют, они себя называют, “крымскими Итальянцами” или сужая географическое понятие формирования группы, “итальянской керченской общиной” или просто «керченской группой». Имеют ли последние два названия право на существование, возникает острый вопрос. Они отражают сегодняшнее географическое сосредоточение группы, в то же время, применяя эти названия, меняется перспектива в определении миграционных путей. Понятие «керченской группы» или «керченской общины» предполагает образование и существование отдельной группы итальянских мигрантов, истории которых не имели и не имеют никакого отношения к судьбам итальянских мигрантов, поселившихся в других городах Крыма и черноморского-азовского побережий. Данное понятие, широко распространилось среди краеведов и историков (*Шшимарев* 1975: 165) и укоренилась среди современных итальянцев Крыма, для которых защищать статус обособленной группы является принципиальным.

Знакомившись с историей крымских итальянцев из уст представителей общины, мы интуитивно усомнились в существование отдельной “керченской группы” и это стало отправной точкой нашей многолетней исследовательской работы, которая, если развеяла далеко не все тайны и сомнения, связанные с миграциями итальянцев в Крым и на черноморские и азовские берега, но все же пролила свет на некоторые важные вопросы.

Сегодня, мы имеем право сказать, что “керченской группы”, как настоящей обособленной единицы, не было или – если все-таки принимая такое понятие, широко вошедшее в обиход – можно допустить, что группа состояла из небольшого количества семей. Мы пришли к выводу, что существование многочисленной «керченской общины», как результат отдельного миграционного потока, это – один из многих созданных или возникших «мифов», связанных с процессом возникновения и развития нашей группы.

Ниже приведем несколько примеров, которые отражают, как судьбы некоторых итальянских мигрантов или целых семейств, традиционно относящихся к итальянской общине г. Керчь, были не менее тесно связаны с другими городами черноморского и азовского бассейнов.

Пример 1

Известной в г. Керчь личности, итальянскому дипломату и коммерсанту Рафаэлю Скасси, прибывшему в Керчь в 1832 году, приписывается возрождение Керчи, строительство керченского морского порта и водозабора (так называемого «Скассиев фонтан»). Он так же был организатором первых регулярных и масштабных археологических экспедиций, владел в Керчи лучшим фруктовым садом в Империи.

Несколько лет раньше, жизнь Скасси была тесно связана с Феодосией. Рафаэль Скасси был *Conselleir du Cour* в феодосийской масонской ложе Иордана (*Loge du Jourdan*), со дня создания в 1812 году и до дня закрытия в 1822 году (Фото № 1) (Список членов Феодосийской масонской ложи Иордана 1812: 95)

Пример 2

Судьба итальянского семейства Лагорио связана с Крымом с начала XIX века и до начала XX. С 1812 года Феликс и Джованни (Иван – Jean) Лагорио, также как и Рафаэль Скасси, состояли в феодосийской масонской ложе Иордана (Фото № 1).

По данным Памятных Книжек Керчь-Еникальского градоначальства 1860, 1863–1865 гг., сын Ивана Лагорио, Александр Иванович Лагорио, служил коллежским асессором в коммерческом суде, в Министерстве юстиции г. Керчь (Памятная книжка Керчь-Ениковского Градоначальства 1860: 21).

Внук Ивана Лагорио, Лагорио Евгений Александрович, служил при Министерстве народного просвещения г. Керчи, учителем математики в Александровской гимназии (Памятная книжка Керчь-Ениковского Градоначальства 1865: 20).

А уже в 1906 году, представитель семейства, Георгий Иосифович Лагорио, по данным Памятной Книжки Керчь-Еникальского Градоначальства, числился начальником Крепостного коммерческого управления г. Керчи (Памятная книжка Керчь-Ениковского Градоначальства 1906: 12).

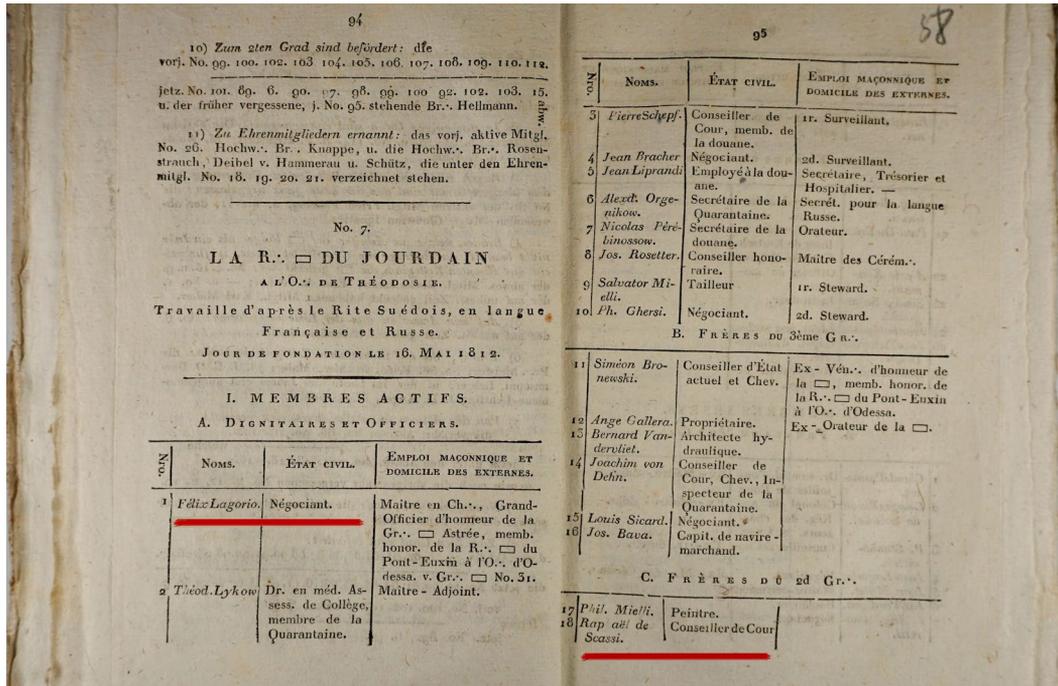


Рис. 3. Фото № 1 (РГВА. Ф. 730К. Оп.1. Д. 229).

Пример 3

Фамилию Томазини, мы находим в г. Одесса, в 1835 году. О чем имеется запись в метрической книге римско-католических церквей херсонского деканата о родившихся в 1834–1835 гг. – Государственный архив Саратовской области ГАСО.

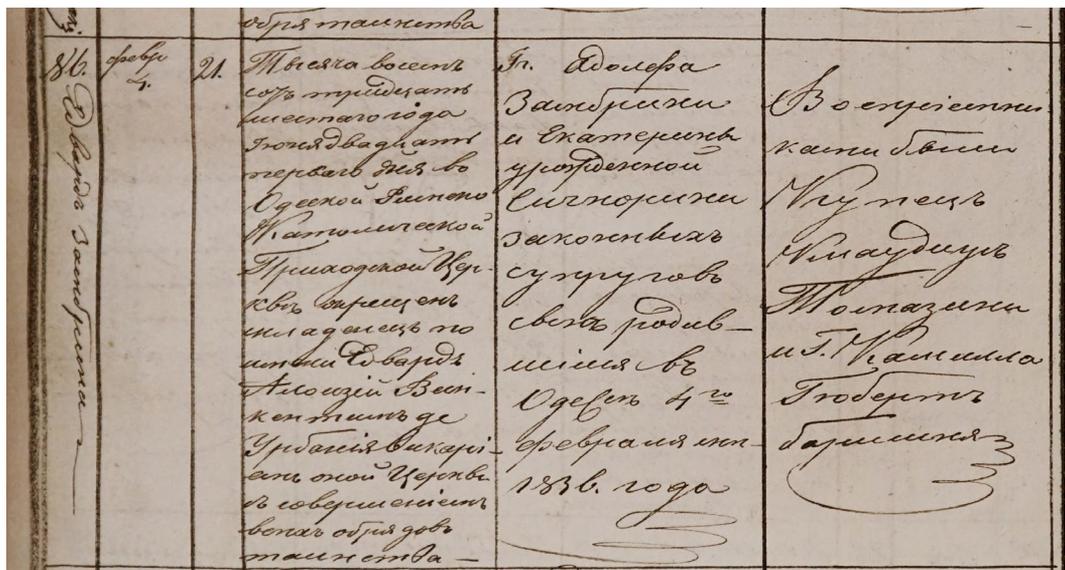


Рис. 4. Фото № 2. Одесса 1836 г., Купец Клаудиус Томазини восприемник при крещении ребенка (Метрическая книга римско-католических церквей херсонского деканата о родившихся в 1834–1836 гг. ГАСО).

В 60-х годах XIX века, разные члены семьи Томазини занимают важные должности Керченского Градоначальства – 1-ый гильдии купец Иван Семенович Томазини был неперменным членом строительного комитета, а в коммерческом суде при Министерстве Юстиции – был членом от купечества. (Памятная Книжка Керчь-Еникальского градоначальства 1860: 15, 20–21) В 1902 по данным из Памятной Книжки по Таврической губернии (издание Таврического губернского статистического комитета), Юлий Иванович Томазини работал в тюремном комитете г. Керчь (Памятная Книжка Таврической губернии 1902: 179).

Условно «мифами» об истории крымских итальянцев, мы решили назвать весь ряд не всегда документально подкреплённых истин, ставших аксиомами среди исследователей и, заимствованными современными итальянцами Крыма (или наоборот). Дабы оправдать нашу точку зрения, которая не всегда сходится со мнением авторитетных учёных, приведём ниже несколько примеров, с надеждой показать, как полное или частичное несоответствие, противоречивость сведений, может порождать новые взгляды на историю общины.

Известный русский-советский филолог-романист В.Ф. Шишмарев, в своём труде «Романские поселения на юге России» утверждает: «Керченская группа существовала ещё до 40-х годов XIX в.; в эти годы в Керчи имелся специальный сардинский вице-консул (Раффаэле Кикизола), что даёт основание заключить, что группа была достаточно велика...». (Шишмарев 1975: 165)

Наши комментарии:

«Группа, достаточно велика...» – понятие растяжимое. К тому же, можно предположить, что присутствие в те годы сардинского вице-консула в Керчи было больше связано с нарастающей важностью коммерческих и торговых сношений между Сардинским Королевством и городами Черноморского и Азовского побережий и с увеличением количества временно пребывающих в Керчь сардинских мореходцев, нежели с заметным прибавлением постоянно проживающих граждан Сардинского Королевства.

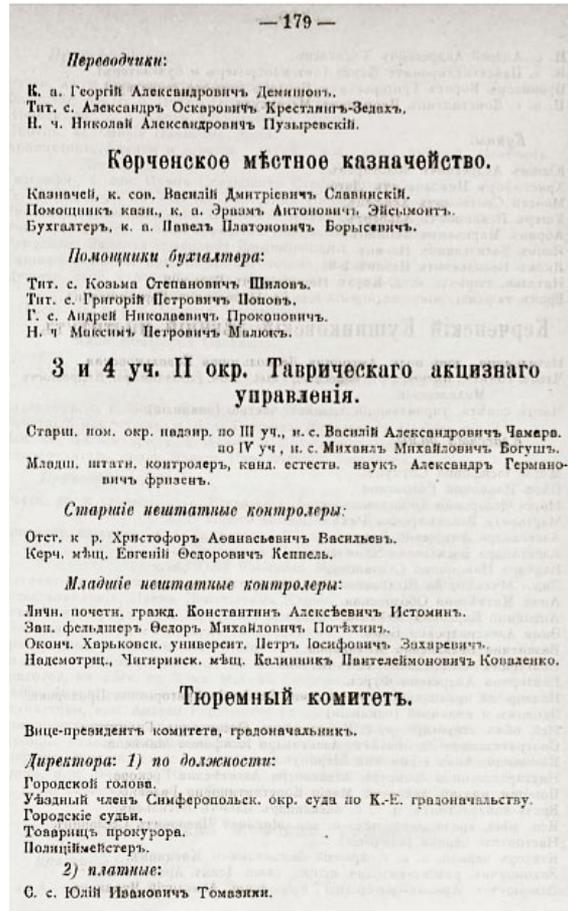


Рис. 5. Фото № 3 Запись: Юлий Иванович Томазини, Тюремный комитет. Памятная Книжка Таврической губернии 1902 г.

До начала XX века Статистический комитет г. Керчь не имел сведения о постоянно меняющихся пришлых рабочих людей, из-за отсутствия в Керчи учёта приезжающих и уезжающих. (Памятная книжка Керчь-Еникальского Градоначальства. 1900: 56)

30–40-е годы XIX века – было как раз то время, когда роль Керченской таможенной и пограничной стражи и керченского карантина, в рамках морской торговли регионального и международного уровня, становится все важнее и важнее.

В 1834 году Таганрогский карантин и Мариупольская, Бердянская и Еникальская заставы уничтожаются. В 1837 году, с упразднением Феодосийского Градоначальства, карантинная и таможенная части города подчиняются г. Керчь, а в 1838 году всем судам, идущим из Азовского моря постановлено заходить в г. Керчь для получения карантинного свидетельства. (Памятная книжка Керчь-Еникальского Градоначальства. 1860: 67–70)

Приток иностранного, в том числе итальянского элемента в г. Керчь, вследствие указанных обстоятельств, вероятно увеличивался, но прибавляется ли заметно количество проживающих в Керчи итальянцев. В этом заставляют усомниться характеристики римско-католического костёла Успения Богородицы, построенного в 1831–1840 гг.

Имея небольшую площадь и учитывая, что в католических церквях установлены скамьи, на которых верующие сидят во время части богослужения, можно думать, что собор был рассчитан на небольшое количество посетителей – не более чем 120 чел.

К католикам Керчи нужно отнести не только уроженцев Апеннинского полуострова традиционно набожных, но и французов, немцев, поляков, австрийцев, чехов и др. Также вероятно, костёл посещала часть огромного количества иностранных мореходцев католического вероисповедания, временно пребывающих в городе, что позволяет предположить, что постоянная проживающая в Керчи итальянская община не могла быть большой.



Рис. 6. Фото № 4. Римско-католическая церковь Успения Пресвятой Девы Марии – г. Керчь

Далее, Шишмарев говорит об увеличении притока итальянцев в Керчь в 60-е годы XIX века, в особенности в 1862–1865 и 1869 гг. Наоборот, в 70-е годы исследователь отмечает уменьшение прилива мигрантов до полного сокращения в 80-е годы. (Шишмарев 1975: 165) Джулия Джаккетти-Бойко, глава итальянской общины Крыма, в своём труде «Итальянцы Крыма – История и судьбы» пишет, что не менее тысячи

(а по некоторым данным до 5 тысячи) итальянцев из региона Апулия переехало в Керчь во второй половине XIX века (Джаккетти-Бойко 2016: 71).

Наши комментарии:

Статистические данные из Памятных Книжек Керчь-Еникальского градоначальства за 1857–1864 гг. о количестве жителей градоначальства по вероисповеданию, подсказывают, что итальянское присутствие было небольшим.

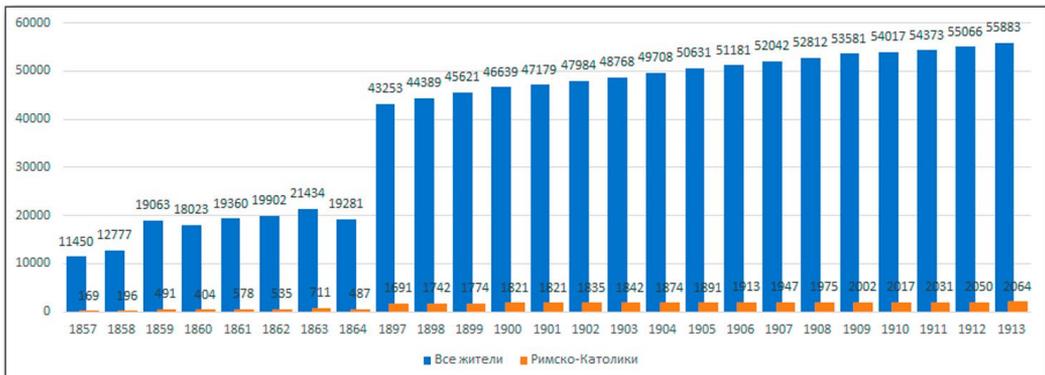


Рис.7. График № 2. Количество жителей римско-католического вероисповедания, проживающих в Керчь-Еникальском градоначальстве в 1857–1865 гг. и 1897–1913 гг. в сравнении с общим количеством жителей г. Керчь. Статистические данные из Памятных Книжек Керчь-Еникальского градоначальства за 1857–1864 гг., 1897–1913 гг. (Памятные Книжки Керчь-Еникальского градоначальства 1857–1864; 1897–1913).

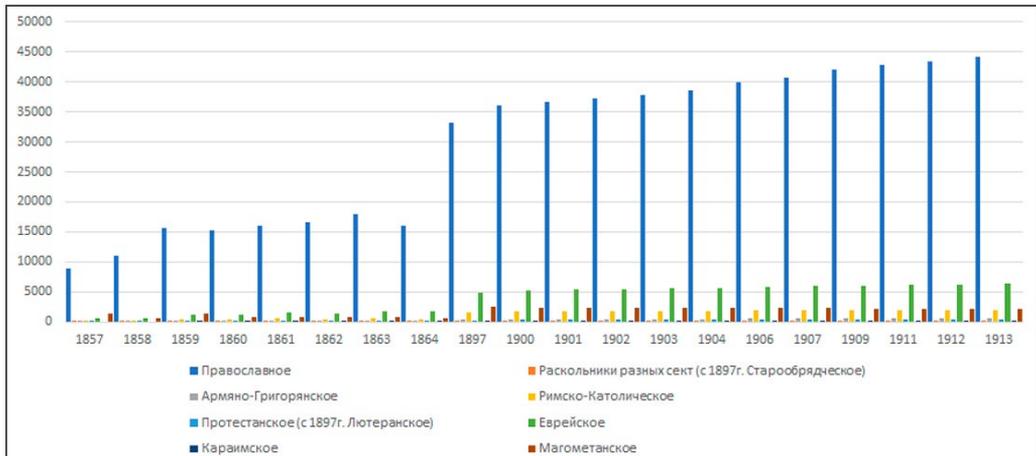


Рис.8. График № 3. Число жителей по вероисповеданию проживающих в Керчь-Еникальском градоначальстве в 1857–1865 гг. и 1897–1913 гг. в сравнении с общим количеством жителей г. Керчь. Статистические данные из Памятных Книжек Керчь-Еникальского градоначальства за 1857–1864 гг., 1897–1913 гг. (Памятные Книжки Керчь-Еникальского градоначальства 1857–1864; 1897–1913)

Важно отметить, следующее:

- в число жителей римско-католического вероисповедания нужно в этом случае, причислить не только итальянцев, но и жителей других национальностей, исповедующих католицизм;
- в трудах Шишмарева и Джаккетти речь идёт об итальянском населении города Керчь, в Памятных Книжках о населении всего Керчь-Еникальского Градоначальства. В Градоначальстве римско-католический костёл в то время был один, в г. Керчь, его посещали католики, проживающие за пределами города, что потенциально ещё больше уменьшает величину городской итальянской общины;
- 1863 год, в рамках данного временного диапазона, является кульминационным по количеству католиков, что совпадает с тенденцией к увеличению притока итальянцев, выявленной Шишмаревым, но в 1864 году заметный спад не соответствует мнению учёного.
- мы также решили выделить 1897 год так, как заметное увеличение количества католиков в Градоначальстве соответствует данным Джаккетти, в то же время также отрицает тенденцию, описанную Шишмаревым.

Можно предположить, что большинство итальянских мигрантов, являющихся объектом нашего исследования, придерживалось римско-католического вероисповедания и активно участвовало в богослужении. С другой стороны, мы находим свидетельства о мигрантах изучаемой группы в документах из иных мест богослужения. В качестве примера приводим запись из метрической книги Греческой Предтенческой церкви г. Керчи, среди поручителей, бракосочетавшихся в 1867 году, находим итальянских подданных Якова и Доменико Фабри. (Запись метрических книг о родившихся, бракосочетающихся и умерших Греческая Предтенческая церковь 1866–1871).

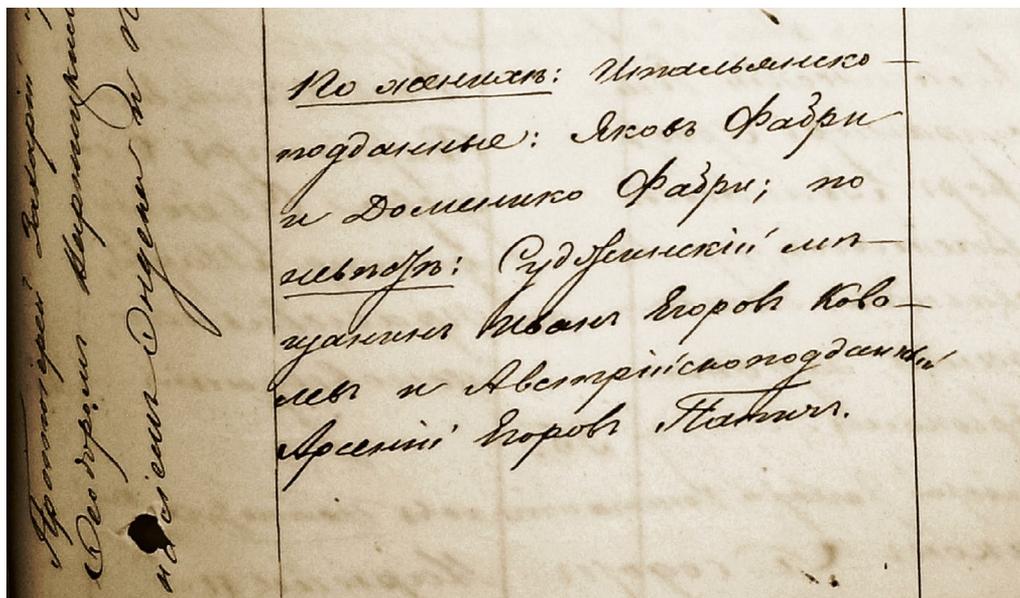


Рис. 9. Фото № 5. Запись из метрической книги Керченской греческой Предтенческой церкви 1866–1871 (ГАРК, г. Симферополь. Ф. 288. Оп. 1. Д. 1).

В 1850 году Тосканско-подданный Александр Иванович Ванучи с женой регистрируют рождение детей в православном Керченском Троицком Соборе (Запись метрических книг Керченского Троицкого собора 1850), а австрийско-подданный иностранец Петро Коста отмечает рождение сына в 1841 году в Керченской Греческой Предтенческой церкви. (Записи метрической книг о родившихся, бракосочетающихся и умерших Греческая Предтенческая церковь 1831–1842) Важно отметить, что в записях метрических книг указывается вероисповедание человека, если оно отличается от того, исповеданного в данной церкви.

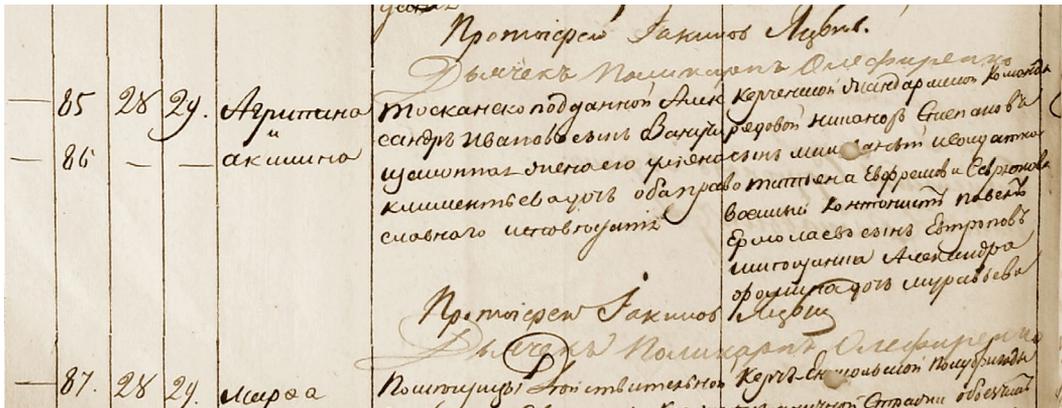


Рис. 10. Фото № 6. Запись из метрической книги Керченского Троицкого собора 1850 (ГАРК, г. Симферополь. Ф. 289. Оп. 1. Д. 6).

Присутствие в Керчи и в других городах Крыма и региона итальянцев, исповедующих православную или иную веру, косвенно оправдывает мнение исследователей об особо заметном присутствии итальянского элемента в Керчи в XIX веке. С другой стороны, изучив записи многих сохранившихся метрических книг керченских и крымских церквей и иных мест богослужения, мы замечаем, что данное явление не носит массового характера.

Другим обстоятельством, встречающимся намного чаще, которое сильно усложняет любую попытку учёта мигрантов, является большое количество граждан не итальянского подданства – преимущественно французского, австрийского, турецкого, греческого – носивших итальянские имена и фамилии, мигрирующих в Крым и в прибрежные города Черного и Азовского моря из Апеннинского полуострова. Не будем углубляться в изучение данного явления, достойного по своим масштабам глубокого, отдельного анализа, так, как наша цель в этом контексте – другая: показать с помощью приведённых выше примеров, наших комментариев и рассуждений, насколько группа итальянских мигрантов, являющихся предметом нашего исследования, была неоднородной, мобильной, трудно определяемой по численности, что противоречит понятию обособленности и замкнутости группы.

В списках иностранно-подданных, желающих получить подданство Российской Империи с 1831 по 1914 гг. мы находим представителей 79 государств и национальностей. Из 7160 дел по прощению о принятии в подданство России, мы находим 14 дел Сардинско подданных, 3 Неаполитанско подданных, 7 Тосканско подданных и 77 дел Итальянско подданных (Материалы Архивной инвентаризации. Таврическое Губернское правление – стол иностранно подданных 1831–1914).

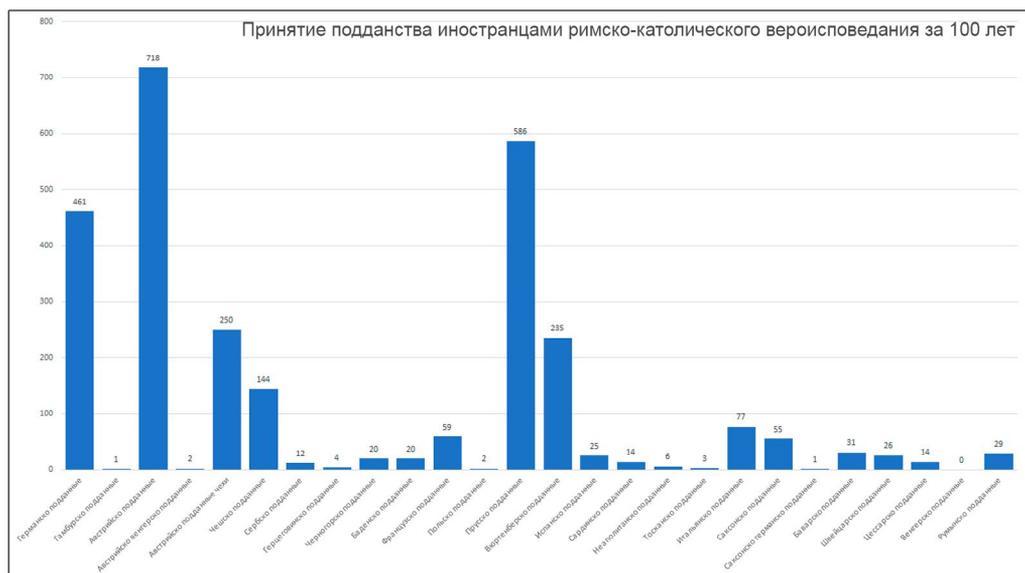


Рис. 11. График № 4. Принятие подданства иностранцами римско-католического вероисповедания за с 1831–1914 гг.

Общее количество уроженцев Апеннинского полуострова составляет 101 человек за период 83 года. Если брать в процентном соотношении от подданных других государств, исповедующих Римско-католическую веру – 2795 дел – то доля итальянского контингента составит 3,61%. А если брать от общего количества желающих стать гражданами России, то процент уроженцев с Апеннинского полуострова равен 1,41%, что указывает на то, что количество мигрантов с Апеннинского полуострова по сравнению с общим количеством мигрантов незначительно.

Нужно еще отметить, что среди Австрийско, Французско, Турецко подданных, встречаются итальянские фамилии, которые мы не учли. В составлении графика мы придерживались к фактическому подданству заявителя.

Начиная с начала XIX века и до начала XX, можно проследить разные миграционные волны, направленные с Апеннинского полуострова, в разные годы в разные города Российской Империи всего Черноморско-азовского бассейна. В зависимости от географии переселения и расселения, первую миграционную волну – с дня основания г. Одессы и до 20–30-х годов XIX века – можно условно назвать Одессито-Феодосийской; вторую – Феодосийско-Керченской – с 30-х годов XIX века и до начала Крымской войны; третью – Керченско-Азовской – после окончания Крымской войны и до конца XIX века. Отдельно можно выделить четвертую группу, почти исключительно итальянских полит-мигрантов, прибывших в южные регионы России (Советского Союза) в первые декады XX века.

Переменность миграционных движений – притоки населения в мирные годы чередовались с явными оттоками в военное время – оживлённые перемещения семей мигрантов между городами региона и огромное количество неучтённых постоянно прибывающих и отбывающих мореходцев, делает невозможным проводить чёткую черту между миграционными потоками.

Подводя итог, мы не соглашаемся с определениями «керченская группа» или «керченская община», и будем называть итальянских мигрантов нашего исследования «крымскими итальянцами» или «итальянцами Крыма», считая эти названия весьма условными и, вкладывая в них совокупное, более широкое человеческое и территориальное понятие «мигрантов с Апеннинского полуострова в Крым и в Черноморско-азовский регион».

Этим, мы не отрицаем, что город Керчь, который в силу своего местоположения стал некой стратегической точкой на карте региона со дня своего появления, занял немаловажное место в истории миграции крымских итальянцев. Даже сегодня именно Керчь играет определяющую роль в жизни и существовании группы. Вероятно, если бы не старания крымской итальянки Джулии Джаккетти, родившейся и проживающей в г. Керчь и немногих других итальянцев Крыма, для которых желание сохранить угасающее эхо предков стало делом жизни, сегодняшние крымские итальянцы вспоминали бы о далёких корнях все реже и реже, до выцветания последней бабушкиной фотографии и полного растворения воспоминаний в повседневном местном быту.

Понятие «Итальянцы Крыма», как жизнеспособная этническая группа – возникло с созданием крымским итальянцем Петром Перголо, в 1992 году, первого общественного объединения этнических итальянцев в Дружковке (Украина). В том же году, в Керчи была учреждена «Ассоциация итальянцев Крыма», а уже в 2008 году Джулия Джаккетти основала «Итальянскую Ассоциацию ЧЕРКИО», которой руководит и по сей день (*Джаккетти-Бойко* 2016: 16).

Черкио – название ассоциации тройне символическое. Черкио, это старое название города при генуэзском правлении в XIII веке, это также сокращение названия «Сообщество потомков, эмигрировавших в Крым, итальянцев по происхождению» в переводе на итальянском языке (*Comunita' degli Emigrati in Regione di Crimea – Italiani di Origine*) а, также итальянское слово *cerchio*, означает по-русски – круг.

Итальянка по материнской линии, Джулия Джаккетти сегодня – двигатель и душа общины. Именно к Джулии мы обратились, в первую очередь, в самом начале нашей исследовательской работы, с первыми естественно возникшими вопросами: кто же, в беспокойном XIX веке, как, откуда и почему мог решиться покинуть тёплый Апеннинский полуостров и отправиться в долгий и рискованный путь в малоизвестном в то время направлении.

Из Юга Италии, в частности из Апулии, безнадежно бедных земледельцев зазвала в Крым раздача земель на безвозмездной основе, инициированная Императрицей Екатериной II для привлечения иностранных рабочих рук и заселения южных территорий, недавно ставших частью Империи. Примерно так, если очень кратко, прозвучал Джулин ответ, породивший вскоре новые вопросы и вызывавший ряд сомнений, которые оправдались с самого начала нашего исследования, когда мы стали опрашивать представителей крымско-итальянской группы.

И здесь мы возвращаемся к очень интересному факту, так называемым мифам, которые передаются из уст в уста, из поколения в поколение. Как мы видим, этот миф связан с раздачей земель итальянцам Екатериной II.

История последних миграций итальянского населения в Черноморский и Азовский регионы и в Крым начала свой фактически отсчёт в первые декады XIX века, но мы считаем необходимым описать картину главных исторических событий, начиная с середины XVIII века, по трём главным причинам.

Во-первых, важно уделить внимание некоторым событиям конца XVIII века так, как начало заселения Крыма иностранцами и появление заметного иностранного элемента в городах Черного и Азовского побережий, играющих в дальнейшем значимую роль в динамике миграционных потоков и в развитии отношений между Апеннинским полуостровом и Черноморско-азовского регионом, нужно отнести к этому времени (Зенкевич 1894: 31–40).

Во-вторых, именно в эту эпоху образовались или обрели новый статус многие города связанные, в разной степени и в разное время, с возникновением и развитием изучаемой нами группы. Таганрог был основан в 1698 г., но обрёл статус города в 1775 г., Херсон в 1778 г., Мариуполь, основанный в X в., стал городом в 1778 г. Николаев возник в 1789 г. и уже в следующем году обрёл статус города. Город Одесса был основан в 1794 г. Среди городов, играющих значимую роль в истории итальянцев Крыма, только Бердянск возник в XIX в. (основан в 1827 г., город с 1835 г.), а старинные города Феодосия и Керчь обрели тогда же вторую жизнь.

Перед тем, как продолжить наш рассказ, важно подчеркнуть, что в связи с колоссальным количеством исторических событий, произошедших в интересующие нас эпохи, мы будем относиться к историческим фактам избирательно, игнорируя все те, которые по временным, географическим или иным причинам отдаляются от предмета нашего исследования и имеют мало к нему отношения.

Нет сомнений, что эпоха Екатерины II – судьбоносный период в истории Крыма и черноморско-азовского региона. Присоединение черноморского и азовского побережий и Крыма к Российской Империи при Екатерине II, привело к коренным изменениям в этническом составе региона, менявшим кардинально и навсегда облик вновь приобретенных территорий. Освоение Россией стратегически столь важного региона провоцирует возникновение новых торговых путей из Старого Света на Восток, а также открывает для Российской империи Средиземное море.

Расширение Российской империей сферы своего влияния и укрепление своего присутствия на берегах Азовского и Черноморского регионов усугубляют вековое противостояние с Османской Империей.

Именно при Екатерине II, то, что раньше можно было назвать физиологическим антагонизмом между двумя державами, принимает форму долгосрочного стратегического плана, который предполагает воссоздание христианской империи со столицей в Константинополе.

Именно при Екатерине II началась систематическая колонизация и массовое заселение Таврической Губернии и Крыма, которые осуществлялись под чутким руководством графа Потемкина, с двумя главными целями.

Во-первых, превращение Тавриды в провинцию, верную Российской Империи, было делом стратегически необходимым для пресечения опасности, постоянно грозившей южным пределам России со стороны Порты (*Brikner* 1885: 426–440, 640–649, 667–689).

Во-вторых, массовые эмиграции крымских татар в Турцию в 1783 году и в последующие годы, вызванные притеснением крымской администрацией и экспроприацией крымских земель у крымскотатарских крестьян, привели к тому, что остались заброшенными не только населённые пункты, но и сады, виноградники и пахотные земли.

Императрица, считая себя главою православной церкви, к вопросу о заселении Крыма относилась, главным образом, с точки зрения религии и первые переселенцы были

православные – греки, армяне, болгары, албанцы-арнауты и, конечно же – русские.

Были ли итальянцы среди первых переселенцев, вопрос остается открытым.

В трудах историка Писаревского Г.Г. рассказывается примерно о 2000 итальянцев – земледельцев, отправленных в те годы в Херсон, русским генералом, морским комиссаром в Италии, командующим русской эскадрой в Ливорно, графом Дмитрием Мочениго, действующим от имени русского правительства в качестве агента – зазывателя иностранной рабочей силы (Писаревский 2011: 90)

Возникают сомнения в том, были ли эти 2000 человек итальянцами. Они будто бы растворились, не оставив о себе следа ни в одном историческом документе. Безвозмездная раздача земель, инициированная Екатериной II, не была причиной начала миграционных потоков жителей Апеннинского полуострова в черноморско-азовский регионы и в Крым.

Мы делаем вывод, что итальянцы Крыма просто позаимствовали часть своей истории у греков.

Еще один миф: их предки – земледельцы из Юга Италии.

Социально-демографическо-этнографический опрос, проведенный нами среди крымского итальянского населения, предполагающий сбор демографических данных до четвертого поколения, не зафиксировал ни одного воспоминания о предках-земледельцах. Дедушки и прадедушки, о которых остались какие-либо сведения, были мореходцами. Фотопортреты из семейных архивов отображают в основном обеспеченные семьи (Фото № 7). Несколько раз представители старших поколений заставляли нас усомниться в несостоятельности своих предков, вспомнив о семейных состояниях в виде сундучков с золотыми ожерельями бабушек и мешочков с деньгами дедушек.

Проведя анализ фамилий мигрантов, мы отмечаем более 78% семей северного происхождения, такие, как Тубино, Ботто, Аморетти, Гарибальди, Росси, Васси, Томазини, Лагорио, Скасси и др.

Работа с архивными источниками и с документами из библиотечных фондов подтвердила, что большая часть мигрантов с



Рис. 12. Фото № 7. Фотографии из личных архивов Крымских итальянцев (Личные архивы XIX–XX вв.).

Апеннинского полуострова являлась выходцами из Северных регионов Италии, для которых черноморско-азовский регион представлял исключительно коммерческий интерес. В качестве примера можно привести список из Полицейского листка Керчь-Еникальского градоначальства о приходе заграничных торговых судов в Керченский порт (Полицейский листок Керчь-Еникальского градоначальства № 15 1862). Из этого списка мы видим, что основную часть судов составляют корабли и капитаны из Сардинского королевства (Фото №8). Если брать информацию о навигации в течение года, например за 1858 г., то мы можем привести такие цифры – Сардинские – 221 из них с грузом 23, 198 с балластом, Тосканские – 24, из них 4 с грузом, 20 с балластом, Неаполитанские – 14, из них 3 с грузом 11 с балластом, Папские – 2.

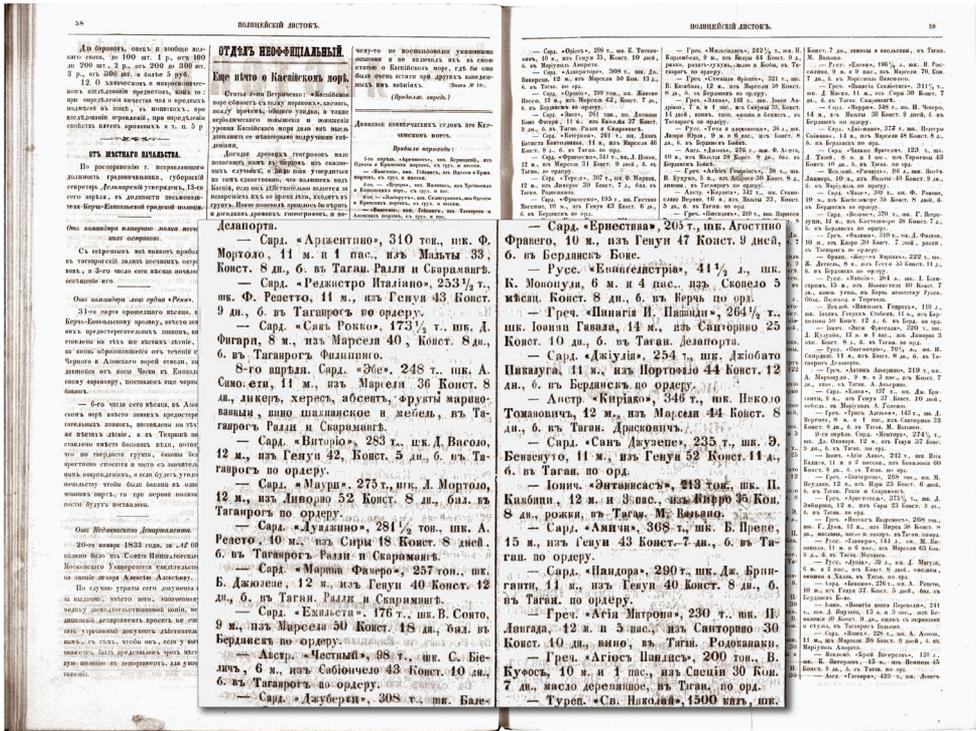


Рис. 13. Фото № 8. Списки судов, капитанов, грузов, портов отбытия и прибытия судов, а также заказчиков груза. Полицейский листок Керчь-Еникальского градоначальства № 15. 15 апреля 1862 г. (Еженедельное издание).

Кто сможет выявить, когда и как возникли эти мифы, которые, переходя из уст в уста, обрели все больше и больше облик правды, раскроет, вероятно, загадки, связанные с историей итальянцев Крыма. Мы пока от этого далеки и изложим те ответы, которые мы нашли, надеясь, что они станут поводом и причиной новых исследований.

В любом случае, есть один неопровержимый факт, из которого нужно исходить. В XIX веке, в разные годы и по разным причинам мигранты с Апеннинского полуострова переселялись в Крым и вдоль Черноморского и Азовского побережий.

Их потомки, проживающие сегодня в основном в Керчи и в других городах Крыма, России, Италии, мира, составляют единую группу индивидов, не всегда между собой дружных и едино мыслящих, но объединенных сильным желанием не забыть, сохранить и дальше защищать свою исходную культурную и этническую идентичность.

Источники и материалы

- Записи метрических книг о родившихся, бракосочетающихся и умерших 1866–1871, Греческая Предтенческая церковь г. Керчь: фонд 288, оп. 1, ед.хр. 7. Государственный архив Республики Крым, г. Симферополь.
- Записи метрических книг Керченского Троицкого собора 1850. Ф289. Оп1. Ед.х.6 Государственный архив Республики Крым, г. Симферополь.
- Записи метрической книг о родившихся, бракосочетающихся и умерших 1831-1842 Греческая Предтенческая церковь г. Керчь: фонд 288, оп. 1, ед.хр. 2 Государственный архив Республики Крым, г. Симферополь.
- Записи метрических книг римско-католических церквей херсонского деканата о родившихся в 1834–1836 гг. Государственный архив Саратовской области ГАСО г. Саратов: фонд 1166, оп. 63, ед.хр. 68.
- Записи из метрических книг о родившихся, бракосочетающихся и умерших 1866–1871. Греческая Предтенческая церковь г. Керчь – Фонд 288 оп.1 ед.хр.7 Государственный архив Республики Крым, г. Симферополь.
- Записи из метрических книг Керченского Троицкого собора 1850г. Ф289. Оп1. Ед.х.6 Государственный архив Республики Крым, г. Симферополь.
- Записи из метрических книг о родившихся, бракосочетающихся и умерших 1831-1842 Греческая Предтенческая церковь г. Керчь Фонд 288 оп.1 ед.хр.2 Государственный архив Республики Крым, г. Симферополь.
- Итоги переписи населения в Крымском Федеральном округе, официальное издание. Федеральная служба государственной статистики ИИЦ «Статистика России». Москва, 2015. С. 143.
- Материалы из личных архивов Джулии Джаккетти-Бойко (г. Керчь) и Петра Пергало (г. Санкт-Петербург).
- Материалы Архивной инвентаризации опись №7 дел фонда №27 «Таврическое Губернское правление» стол иностранно подданных 1831-1914 Тома №1-2-3 Государственный архив Республики Крым. г. Симферополь.
- Российский государственный военный архив РГВА г. Москва. Фонд 730К. Оп.1. Дело 229. Список членов Феодосийской масонской ложи Иордана. 1812. С. 94-95.
- Указ Президента Российской Федерации О мерах по реабилитации армянского, болгарского, греческого, итальянского, крымско-татарского и немецкого народов и государственной поддержке их возрождения и развития (В редакции Указа Президента Российской Федерации от 12.09.2015 г. N 458). Доступ: <http://kremlin.ru/acts/bank/38356> 28.05.2019.
- Фотоматериалы из личных архивов Крымских итальянцев XIX–XX вв.

Научная литература

- Брикнер 1885 – Брикнер А. *История Екатерины Второй Том2*. Санкт-Петербург: Типография А.С. Суворина, 1885. С. 426–440, 640–649, 667–689.
- Джаккетти-Бойко 2016 – Джаккетти-Бойко Д.Е. *Итальянцы Крыма. История и судьбы*. Симферополь: «Бизнес-инфо», 2016. С. 7–16 .
- Зенкевич 1894 – Зенкевич Хр.Хр. *Керчь во прошедшем и настоящем – историко-археологический и географический очерк*. Керчь: Скоропечатная типолитография Х.Н. Лаго и К.Б Холева, 1894. С. 31–40.
- Керченский статистический комитет 1860 – Керченский статистический комитет. *Памятная книжка Керчь-Еникальского Градоначальства*. Керчь: Издание Керченского статистического комитета, Типография И. Холева, 1860. С. 67–70.
- Керченский статистический комитет 1865 – Керченский статистический комитет. *Памятная книжка Керчь-Еникальского Градоначальства*. Керчь: Издание Керченского статистического комитета, Типография И. Холева, 1865. С. 15–20.

- Керченский статистический комитет 1900* – Керченский статистический комитет. *Памятная книжка Керчь-Еникальского Градоначальства*. Керчь: Издание статистического комитета, 1900. С. 56.
- Керченский статистический комитет 1906* – Керченский статистический комитет. *Памятная книжка Керчь-Еникальского Градоначальства*. Керчь: Издание Керченского статистического комитета, Типография Х. Н. Лаго, 1906. 12 с.
- Керчь-Еникальское градоначальство 1862* – Керчь-Еникальское градоначальство *Полицейский листок Керчь-Еникальского градоначальства №15*. Керчь: Еженедельное издание Керчь-Еникальского градоначальства, 1862.
- Писаревский 2011* – Писаревский Г.Г. *Избранные произведения по истории иностранной колонизации в России*. Москва: Международный союз немецкой культуры, 2011. 90 с.
- Таврический губернский 1900* – Таврический губернский статистический комитет. *Памятная Книжка по Таврической губернии*. Симферополь: Издание Таврического губернского статистического комитета, 1900. 179 с.
- Федеральная служба 2015* – Федеральная служба государственной статистики ИИЦ *Статистика России*. Москва: Федеральная служба государственной статистики ИИЦ официальное издание, 2015. 143 с.
- Шишмарев 1975* – Шишмарев В. Ф. *Романские поселения на юге России*. Москва: Издательство Наука, Научное Наследие. Академия Наук СССР. Труды архива, 1975. Вып. 26. 165 с.

References

- Brikner A. 1885. *Istoriya Ekateriny Vtoroi* [History of Catherine the Second]. Pp. St. Petersburg: AS Printing House Suvorin 2: 426–440, 640–649, 667–689.
- Giacchetti-Boyko G.E. 2016. *Ital'yantsy Kryma. Istoriya i sud'by*. [Italians of Crimea. History and fates]. Simferopol: Business-Info. Pp. 7–16.
- Zenkevich Khr. Khr. 1894. *Kerch' vo proshedshe i nastoyashchem – istoriko-arkheologicheskii i geograficheskii ocherk*. [Kerch in the past and present – historical, archaeological and geographical essay]. Kerch: Skoropressnaya Tipo-lithography H.N. Lago and K. (B. Holeva). Pp. 31–40.
- Kerchenskii statisticheskii komitet. 1860. *Pamyatnaya knizhka Kerch'-Enikol'skogo Gradonachal'stva* [Kerch Statistical Committee. 1860. Memorial book of the Kerch-Yenikolsky Town Administration]. 21: 67–70.
- Kerchenskii statisticheskii komitet. 1865. *Pamyatnaya knizhka Kerch'-Enikol'skogo Gradonachal'stva* [Kerch Statistical Committee. 1865. Memorial book of the Kerch-Yenikolsky Town Administration]. Kerch: Publishing of the Kerch Statistical Committee, I. Kholev Printing House. Pp. 15–20
- Kerchenskii statisticheskii komitet. 1900 *Pamyatnaya knizhka Kerch'-Enikol'skogo Gradonachal'stva*. [Kerch Statistical Committee 1900. Memorial book of the Kerch-Yenikolsky Town Administration]. Kerch: Publishing House of the Kerch Statistical Committee, Kh. N. Lago Printing House. 56 p.
- Tavrisheskii gubernskii statisticheskii komiteta. 1900. *Pamyatnaya Knizhka po Tavrisheskoi gubernii*. [Tauride Gubernia Statistical Committee. 1900. Commemorative Book for Tauride Province]. Simferopol: Publication of the Tavrishesky Provincial Statistical Committee. 56 p.
- Kerchenskii statisticheskii komitet. 1906. *Pamyatnaya knizhka Kerch'-Enikol'skogo Gradonachal'stva*. [Kerch Statistical Committee 1906. Memorial book of the Kerch-Yenikolsky Town Administration]. Kerch: Publishing of the Kerch Statistical Committee, Kh. N. Lago Printing House. 12 p.
- Pisarevsky G.G. 2011. *Izbrannye proizvedeniya po istorii inostranoi kolonizatsii v Rossii*. [Selected works on the history of foreign colonization in Russia]. Moscow: International Union of German Culture. 90 p.
- Kerch'-Enikol'skogo gradonachal'stvo. 1862. *Politseiskii listok Kerch'-Enikol'skogo gra-*

- donachal'stva No. 15. [Kerch-Yenikolsky Township Police. 1862. Leaflet of Kerch-Yenikolsk Township No. 15]. Kerch: The weekly edition of the Kerch-Yenikolsky town council leaflet.
- Shishmarev V.F. 1975. Romanskie poseleniya na yuge Rossii. [Romance settlements in the south of Russia]. Moscow: Science, Scientific Heritage Publishing House. USSR Academy of Sciences. Archived Works. Issue 26: 165 p.
- Federal'naya sluzhba gosudarstvennoi statistiki. IITS Statistika Rossii. [Federal State Statistics 2015. Service. IIC Statistics of Russia]. Moscow: Federal State Statistics Service. IIC official publication. 143 p.

S. Zini, N.V. Khokhlov. The Migration Flows from the Italian Peninsula to Crimea (end of XVIII – beginning of XX centuries). A Historical Sketch – Part 1

The article is dedicated to the history of the Italians of Crimea. The history of the group is still little studied and rich in myths and legends. Our complex historical-anthropological and genetic study of the community allowed us to dispel some myths, which are widespread among the members of the community and far beyond it, and to recreate the history, geography and causes of migrations that took place in the XIX century. The historical part of the research was mainly based on sources and documents found in the Russian and Italian archives. We used documents from the State Archive of the Saratov Region, the State Archive of the Republic of Crimea, the Russian State Military Archive of Moscow, the state archives of Genova, Napoli, Bari, Turin, and the Vatican Secret Archive. Extensive and equally useful information was found in newspapers and other periodicals of the XIX–XX centuries from Russian and Italian library collections. Family archives of descendants of Italian migrants also provided valuable information. The article presents some of the materials found in the course of the study.

The article also deals with the problem of the size of the community, which is difficult to define both today and in the past.

Key words: migration flows, migrants, historical essay, field research, Crimean Italians, Kerch, Apennine Peninsula, Italy, Crimea

КРАНИОЛОГИЯ НАСЕЛЕНИЯ ПЕРЕСЛАВЛЯ-ЗАЛЕССКОГО XVI – XVIII ВВ.*

В работе представлены результаты краниологического исследования двух краниологических серий с территории Переславля-Залесского. Всего было изучено 29 мужских, 19 – женских черепов из некрополя Усекновенской церкви XVI – начала XVII вв. и 31 мужской и 26 женских черепов из некрополя Никольской церкви XVI-XVIII вв. Для выявления различий между сериями использовали t-критерий Стьюдента. Для внутригруппового анализа применяли метод главных компонент, для межгруппового – канонический анализ. Результаты внутригруппового анализа показывают определенную неоднородность этих групп. Мужские серии из Переславля демонстрируют большое различие между собой, что возможно свидетельствует о частичной смене населения, произошедшей после трагических событий смутного времени, практически опустошивших окрестности города в начале XVII. Краниологическая серия XVI – XVII в. наиболее близка к сериям из Пскова и Суздаля. Близость более поздней серии из Переславля-Залесского к группам Москвы и Твери может свидетельствовать о том, что население этих городов внесло существенный вклад в формирование населения Переславля-Залесского после смутного времени. Женские серии из Переславля достоверно различаются между собой по ряду признаков. На фоне других русских серий они наиболее близки друг к другу, и, как и мужские серии, сближаются с сериями из Пскова, Твери и Москвы.

Ключевые слова: *физическая антропология, краниология, городское население, русские, XVI – XVIII вв., Переславль-Залесский*

Введение

Переславль-Залесский – один из древнейших городов Северо-Восточной Руси, основан в середине XII века. Был столицей удельного Переяславского, а позже частью Владимирского княжества (Экземлярский 1891: 1–5).

В XIV веке Переславль-Залесский перешел под контроль Московского княжества. В дальнейшем развивался как торговый и ремесленный центр.

Сильное влияние на формирование Переславля оказало его расположение на торговых путях. На начальном этапе существования города основную роль играл

Рассказова Анна Владимировна – стажер-исследователь Института этнологии и антропологии РАН (РФ, Москва, Ленинский пр. 32-а). Эл. почта: rasskazova.a.v@mail.ru.
Anna V. Rasskazova – Institute of Ethnology and Anthropology, RAS (Russia, Moscow, Leninsky Pr. 32-a). E-mail: rasskazova.a.v@mail.ru.

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

водный путь. Через Переславль проходил кратчайший путь с запада на восток, по которому велась торговля с Тверью и с Западом через Новгород, по реке Волхов, по озеру Ильмень, по реке Мета, через Вышний Волочёк, по реке Медведица, по Волге и Нерли (Смирнов 2004: 20).

Начиная с XIV в. большое значение приобретают сухопутные дороги, в середине XV в. основное значение переходит к дороге из Москвы через Переславль-Залесский на север. Но вплоть до XVIII века не прекращается торговля по речным путям с Тверью и Новгородом (Смирнов 2004: 20).

Благодаря наличию удобных путей сообщения, территориальной близости и протекционистской культурной политике московских князей в XIV–XV вв., Москва оказывает значительное влияние на формирование Переславля. (Скуина 2002: 57–68)

Несмотря на значительное место Переславля в истории русской культуры и в формировании русской государственности с антропологической точки зрения он практически не изучен. Первые антропологические исследования проводит А.А. Спиридов, характеризуя жителей Переславля «... по головному индексу – короткоголовые, но с примесью мезо- и долихоцефалии, среднелицы по лицевому указателю, среднешироконосые ...» (Спиридов 1907: 145).

Первые палеоантропологические исследования города связаны со спасательными археологическими работами Института Археологии РАН. В 2012 году на территории городского посада были обнаружены два некрополя: XVI–XVII вв. и XVI–XVIII вв., в 2013 году в центре города был обнаружен некрополь XV–XVI веков. Предварительные результаты демографического и палеопатологического исследований найденных материалов опубликованы в ряде работ (Зейфер и др 2014, Зейфер и др 2016; Рассказова и др. 2016). В данной статье проводится анализ краниологических материалов двух посадских некрополей XVI–XVIII вв.

Материалы и методы

Материалами для исследования были две краниологические серии с территории города Переславль-Залесский, полученные во время спасательных археологических работ в 2012 году (автор раскопок Б.Е. Янишевский).

Некрополь Усекновенской церкви (церковь Усекновения Честной Главы Иоанна Крестителя), расположенный по адресу улица Кузнецова 9, по археологическим и историческим данным датируется XVI – началом XVII вв. (Зейфер и др. 2014: 305). Некрополь церкви св. князя Андрея Смоленского (или Никольской церкви), по адресу улица Кардовского, 7а датируется XVI–XVIII вв. Оба некрополя расположены за пределами земляных валов, являющихся границами средневекового города, поэтому можно говорить об исследовании посадского населения.

Некоторые краниологические признаки мужских серий из этих некрополей были частично опубликованы в статье (Веселовская и др. 2015: 16), но эти материалы выступали только в качестве сравнительных и не были исследованы отдельно.

Для сравнения были применены ранее не опубликованные материалы: краниологическая серия из некрополя церкви Косьмы и Дамиана в центре Москвы, серия из кладбища Новодевичьей слободы XVI-XVIII (вошедшей в состав Москвы только в XVIII веке) и частично опубликованные серии с территории Зачатьевского монастыря, некрополя Спасо-Евфимиевого монастыря в Суздале и Кирилло-Белозерского

монастыря в Кириллове (*Веселовская и др.* 2015: 16). Данные по всем женским сериям публикуются впервые.

Определение пола на краниологическом материале проводилось по стандартной методике, принятой в классических палеоантропологических работах (*Алексеев, Дебец*, 1964: 29–34). Полученные данные сопоставлялись с результатами исследования половой принадлежности погребенных на основе признаков посткраниального скелета (*Алексеев* 1966: 43–45,). Краниологическое исследование проводилось по стандартной программе (*Алексеев, Дебец* 1964: 52–74), включавшей 35 линейных и угловых размеров и расчет по ним 8 указателей. Краниологический материал характеризуется в целом хорошей сохранностью, но из-за разрушений на некоторых черепах для фиксации оказались доступны не все признаки. Всего было изучено 29 мужских, 19 – женских черепов из некрополя Усекновенской церкви и 31 мужской и 26 женских черепов из некрополя Никольской церкви.

Статистическая обработка данных проводилась с помощью пакета программ STATISTICA 12, для межгруппового анализа была использована программа Multican (*Гончаров, Гончарова* 2016)

Результаты и обсуждение

Основные статистические параметры мужских и женских черепов представлены в таблицах №1 и 2. Мужские черепа из некрополя Усекновенской церкви мезокранные, все основные диаметры и размеры черепной коробки относятся к категории средних величин. Верхняя высота лица средняя при малой полной высоте лица. Скуловой диаметр и верхняя ширина лица, поперечный и вертикальный фацио-церебральные указатели попадают в категорию средних размеров, средняя ширина лица – в категорию малых. Лицо среднее по верхнему лицевому указателю с сильной горизонтальной профилировкой по обоим лицевым углам, выступание носовых костей на границе средних и больших величин. Переносье широкое и высокое, носовые кости широкие, симотический и дакриальный указатель большие.

Орбиты низкие, среднеширокие, мезоконхные по указателю. Грушевидное отверстие узкое, высота носа малая, нос мезоринный по указателю. Мыщелковая ширина нижней челюсти малая.

Женские черепа брахикранные, продольный диаметр попадает в категорию малых величин. В целом характеристики женских черепов повторяют мужские, с небольшой тенденцией к расширению и уплощению лицевого скелета. Так, размеры, попадающие в мужской серии в категорию малых: грушевидное отверстие, средняя ширина лица, назомаллярный угол и угол выступления носа в серии женских черепов попадают в категорию средних величин.

Мужские черепа из некрополя Никольской церкви мезокранные, поперечный и продольный диаметры черепной коробки относятся к категории средних величин. Высотный диаметр и длина основания черепа большие. Лоб средней ширины. Лицевой скелет средней высоты. Скуловой диаметр и средняя ширина лица, поперечный и вертикальный фацио-церебральные указатели попадают в категорию средних размеров, верхняя ширина лица – в категорию больших. Лицо среднее по верхнему лицевому указателю с назомаллярным углом попадающих в категорию средних величин и малым зиго-максиллярным углом, нос к линии профиля выступает значительно.

Переносье широкое и высокое, носовые кости широкие и высокие, симотический и дакриальный указатель большие. Орбиты низкие, малые по ширине, мезоконхные по указателю. Грушевидное отверстие и высота носа средние, нос мезоринный по указателю. Мыщелковая ширина нижней челюсти большая.

Женские черепа мезокранные с тенденцией к брахикрании, все основные диаметры и размеры черепной коробки относятся к категории средних величин, поперечный диаметр на границе средних и больших величин. Длина основания лица, ширина и высота носа, относятся к категории малых величин, на границе со средними, нос мезоринный по указателю. Орбиты низкие, среднеширокие, мезоконхные по указателю. Все остальные характеристики женских черепов соответствуют представленным у мужчин.

В обеих сериях и в мужской и в женской группах наблюдается повышенная изменчивость некоторых признаков, что проявляется в превышении величины стандартного отклонение по сравнению со средними значениями этих признаков (Алексеев, Дебец 1964: 123–127). В таблице случаи превышения пределов средних величин квадратических отклонений выделены жирным шрифтом.

Повышенная вариабельность ряда признаков может свидетельствовать о морфологической неоднородности группы. Это вполне естественно для краниосерий из городских некрополей, существовавших на протяжении нескольких веков. Наибольшая вариабельность признаков отмечена в краниологической серии с территории некрополя Никольской церкви с самым длительным периодом существования.

Таблица 1

Основные статистические параметры мужских краниологических серий из некрополей Переславля-Залесского

№ по Мартину	Признаки	Некрополь Усек-новенской церкви, XVI–XVII вв.			Некрополь Никольской церкви, XVI–XVIII вв.		
		N	X	S	N	X	S
1	Продольный диаметр	28	178,0	6,0	31	183,7	6,1
8	Поперечный диаметр	28	141,9	4,2	29	143,6	5,4
8/1	поперечно-продольный указатель	25	79,5	3,5	29	78,1	3,3
17	Высотный диаметр	28	135,7	5,7	28	138,6	5,3
5	Длина основания черепа	28	101,1	4,5	27	104,2	3,5
11	Ширина основания черепа	28	126,1	5,4	27	125,9	5,5
9	Наименьшая ширина лба	29	97,6	4,4	31	98,9	4,5
10	Наибольшая ширина лба	29	120,1	4,8	31	122,4	5,7
12	Ширина затылка	29	111,4	4,8	28	111,9	5,9
40	Длина основания лица	27	98,0	5,2	27	99,4	4,5
45	Скуловой диаметр	25	133,0	6,8	26	135,2	5,8
47	Полная высота лица	20	114,5	6,0	20	120,3	7,5

Таблица 1 (продолжение)

№ по Мартину	Признаки	Некрополь Усек- новенской церкви, XVI–XVII вв.			Некрополь Ни- кольской церкви, XVI–XVIII вв.		
		N	X	S	N	X	S
48	Верхняя высота лица	29	70,4	4,6	31	71,6	5,2
48/45	Верхний лицевой указатель	24	52,4	2,9	26	52,7	4,3
45/8	Поперечный фацио-целебральный	25	93,8	4,1	26	94,1	3,4
48/17	Вертикальный фацио-целебральный	28	51,9	3,4	28	51,2	3,6
43	Верхняя ширина лица	27	105,6	4,2	28	107,3	4,3
46	Средняя ширина лица	27	94,1	5,5	27	96,9	4,6
55	Высота носа	27	50,7	3,1	31	51,3	3,9
54	Ширина носа	29	24,4	1,8	31	24,6	2,0
54/55	Носовой указатель	26	48,4	5,4	31	48,1	5,3
52	Высота орбиты	29	32,6	2,2	31	32,4	2,0
51	Ширина орбиты от mf	29	41,4	1,5	31	40,8	1,4
51a	Ширина орбиты (дакриальная)	23	38,7	1,5	18	39,3	1,2
52/51	Орбитный максилло-фронтальный указатель	26	78,8	5,0	31	79,4	4,9
43(1)	Биорбитальная ширина	28	97,6	3,9	28	99,4	3,6
na	Высота nasion над fmo-fmo	27	18,1	2,4	30	18,0	2,1
77	Назомаллярный угол	24	139,3	5,2	28	140,1	4,3
	Зигомаксиллярная ширина	25	92,8	6,1	21	96,7	4,7
	Высота subspinale над zm-zm	25	22,8	2,6	29	24,2	4,1
<Zm'	Зигомаксиллярный угол	22	128,1	5,4	21	127,6	7,0
SC	Симотическая ширина	27	9,1	1,8	30	10,1	2,4
SS	Симотическая высота	27	4,6	0,8	30	5,0	1,2
SS/SC	Симотический указатель	24	49,7	9,5	30	50,6	10,8
MC	Максиллофронтальная ширина	27	20,7	2,7	25	20,4	2,4
MS	Максиллофронтальная высота	27	8,8	1,5	25	9,2	1,4
MS/MC	Максиллофронтальный указатель	24	42,1	7,9	25	45,4	6,5
DC	Дакриальная ширина	16	23,1	2,7	21	23,3	1,8
DS	Дакриальная высота	16	12,6	1,8	20	13,2	2,0
DS/DC	Дакриальный указатель	16	55,0	8,7	20	56,9	9,2
66	Угловая ширина нижней челюсти	19	100,8	9,1	20	104,9	6,8
65	Мышелковая ширина нижней челюсти	20	116,7	7,6	18	124,1	9,2
69	Высота симфиза нижней челюсти	21	32,7	2,4	21	34,0	3,2
75(1)	Угол выступания носа	23	28,4	6,9	22	30,9	3,7

Таблица 2

Основные статистические параметры женских краниологических серий из некрополей Переславля-Залесского

№ по Мартину	Признаки	Некрополь Усек- новенской церкви, XVI–XVII вв.			Некрополь Ни- кольской церкви, XVI–XVIII вв.		
		N	X	S	N	X	S
1	Продольный диаметр	19	169,1	5,7	23	173,5	5,5
8	Поперечный диаметр	18	136,6	5,9	22	139,5	5,4
8/1	поперечно-продольный указатель	18	80,9	3,7	22	80,5	3,3
17	Высотный диаметр	18	126,9	4,4	23	130,4	3,9
5	Длина основания черепа	19	95,6	4,1	23	96,7	3,3
11	Ширина основания черепа	19	119,5	5,4	22	120,3	4,9
9	Наименьшая ширина лба	19	92,4	2,1	26	95,7	3,2
10	Наибольшая ширина лба	19	114,2	4,1	26	119,6	5,0
12	Ширина затылка	19	104,8	4,7	23	106,6	5,2
40	Длина основания лица	19	93,3	5,4	22	92,7	5,4
45	Скуловой диаметр	19	122,7	4,2	19	126,0	4,3
47	Полная высота лица	7	106,9	3,8	15	109,2	7,3
48	Верхняя высота лица	19	64,7	3,2	26	66,3	4,6
48/45	Верхний лицевой указатель	19	52,8	2,3	19	53,1	3,1
45/8	Поперечный фацио-церебральный	18	90,0	3,8	18	90,4	3,0
48/17	Вертикальный фацио-церебральный	18	51,3	3,1	23	50,7	3,7
43	Верхняя штрина лица	19	99,6	2,3	25	102,2	3,3
46	Средняя ширина лица	18	90,6	4,2	25	90,5	4,1
55	Высота носа	19	46,7	2,2	26	47,7	3,5
54	Ширина носа	19	23,7	1,6	26	23,7	1,3
54/55	Носовой указатель	19	50,8	2,8	26	49,9	4,0
52	Высота орбиты	19	31,7	2,4	26	32,7	2,0
51	Ширина орбиты от mf	19	39,2	1,5	26	40,0	1,3
51a	Ширина орбиты (дакриальная)	14	37,5	0,9			
52/51	Орбитный максилло-фронтальный указатель	19	80,8	4,9	26	81,7	5,1
43(1)	Биорбитальная ширина	19	92,2	2,4	25	95,0	3,0
na	Высота nasion над fmo-fmo	18	16,2	1,5	25	16,6	2,3
77	Назomalярный угол	18	141,3	3,1	25	141,7	4,6
	Зигомаксиллярная ширина	18	90,1	4,4	25	90,6	4,2
	Высота subspinale над zm-zm	18	22,3	2,4	25	21,7	2,5

Таблица 2 (продолжение)

№ по Маргину	Признаки	Некрополь Усекновенской церкви, XVI–XVII вв.			Некрополь Никольской церкви, XVI–XVIII вв.		
		N	X	S	N	X	S
<Zm'	Зигомаксиллярный угол	18	127,5	3,7	25	128,9	5,0
SC	Симотическая ширина	19	8,8	1,2	25	9,4	2,0
SS	Симотическая высота	19	3,7	0,8	25	4,1	1,2
SS/SC	Симотический указатель	19	42,4	7,7	25	44,0	9,7
MC	Максиллофронтальная ширина	19	19,8	3,0	9	20,2	2,8
MS	Максиллофронтальная высота	19	7,6	1,0	9	7,9	0,8
M S / MC	Максиллофронтальный указатель	19	39,2	7,9	9	39,7	7,6
DC	Дакриальная ширина	12	21,4	2,1	6	22,1	3,4
DS	Дакриальная высота	12	10,9	2,0	6	11,1	0,9
D S / DC	Дакриальный указатель	12	51,4	10,2	6	51,1	5,8
66	Угловая ширина нижней челюсти	6	90,5	4,8	21	95,7	6,1
65	Мышцелковая ширина нижней челюсти	6	106,7	4,0	19	117,1	7,6
69	Высота симфиза нижней челюсти	6	29,0	1,1	20	30,0	3,2
75(1)	Угол выступания носа	16	24,7	4,1	19	25,2	5,9

Периоды функционирования некрополей пересекаются лишь частично. Некрополь Усекновенской церкви существовал в XVI – начале XVII веков, большинство погребений датируется XVI веком и относятся к периоду до смутного времени. Кладбище возле Никольской церкви датируется XVI–XVIII. Основная часть погребений относится к XVII–XVIII векам относится к периоду после смутного времени, большая часть ранних погребений были разрушена поздними захоронениями.

Для выявления возможной хронологической изменчивости была проведена проверка достоверности различий между сериями с помощью Т-критерия Стьюдента. Достоверно отличающиеся значения средних величин в таблице выделены жирным шрифтом. Как в женских, так и в мужских группах различаются многие признаки, причем все изменения направлены в сторону увеличения размеров у более поздних жителей Переславля. В мужских группах достоверно увеличиваются: длина основания черепа, полная высота лица и зигомаксиллярная ширина. В женских группах – высота свода черепа, наименьшая и наибольшая ширина лба, скуловой диаметр, верхняя и бималлярная ширина лица. И в женских и в мужских выборках достоверно увеличивается продольный диаметр черепа и мышцелковая ширина нижней челюсти.

Учитывая повышенную изменчивость ряда признаков при сравнении двух краниологических серий с территории Переславля, для выявления возможных «группировок» черепов был проведен анализ методом главных компонент (ГК) всех мужских и всех женских черепов с территории города, с использованием 14 признаков – 1, 8, 17, 9, 45, 48, 55, 54, 51, 52, SS:SC, 77, <Zm', 75(1). Результаты анализа представлены на рисунках 1 и 2, в таблице 3.

Первые две компоненты отражают более 40% внутригрупповой изменчивости у мужчин и около 45% – у женщин. Первая компонента у мужчин (26,72% общей изменчивости) отрицательными корреляциями связана с наименьшей шириной лба, высотой носа и лица. Вторая компонента (13,81% общей изменчивости) связана высокой отрицательной корреляцией с высотой черепа. Таким образом, в область малого значения главных компонент попадают черепа с высоким лицом и носом, широким лбом и большой высотой свода.

Первая компонента у женщин (31,90% общей изменчивости) связана большими отрицательными корреляциями с шириной лба, скуловым диаметром, высотой лица и носа, и меньшими, но тоже отрицательными корреляциями с поперечным диаметром черепа и размерами орбиты.

Вторая главная компонента (13,7% общей изменчивости) отрицательно связана с углом выступания носа и положительно с шириной носа.

Таким образом, в область малого значения главных компонент попадают черепа с большими широтными и высотными размерами лица и глазниц и с узким выступающим носом. И в женской и в мужской серии большие отрицательные нагрузки приходятся на одни и те же признаки высоту лица и высоту носа. Расположение мужских (рис. 1) и женских (рис. 2) черепов на графике в пространстве первых двух главных компонент очень похоже. Все черепа расположены дисперсно и не образуют каких-либо групп. Можно отметить небольшое смещение черепов из более позднего некрополя в сторону меньшего значения главных компонент. Это подтверждает результаты анализа Т критерия Стьюдента и свидетельствует об увеличении размеров черепа, которое наблюдается у жителей Переславля-Залесского не протяжении XVI–XVIII веков. Причиной этого может быть частичная смена населения после его значительной убыли в смутное время.

Таблица 3

Коэффициенты корреляции между значениями первых двух главных компонент и краниологическими признаками для краниологических серий из двух некрополей Переславля-Залесского

Признак	Мужчины		Женщины	
	I	II	I	II
1. Продольный диаметр	-0,590	-0,252	-0,355	-0,528
8. Поперечный диаметр	-0,541	0,152	-0,603	-0,536
17. Высотный диаметр ba–b	-0,491	-0,608	-0,236	-0,308
9. Наименьшая ширина лба	-0,635	0,221	-0,820	0,122
45. Скуловой диаметр	-0,533	0,452	-0,812	-0,250
48. Верхняя высота лица	-0,676	0,113	-0,813	-0,002
55. Высота носа	-0,821	0,079	-0,815	0,002
54. Ширина носа	0,298	0,483	-0,439	0,619

Таблица 3 (продолжение)

Признак	Мужчины		Женщины	
	I	II	I	II
51. Ширина орбиты от mf	-0,462	0,311	-0,751	0,075
52. Высота орбиты	-0,273	0,521	-0,614	0,318
SS:SC. Симотический указатель	0,461	0,022	0,050	-0,520
77. Назомалярный угол	-0,020	0,539	0,222	0,139
<Zm'. Зигомаксиллярный угол	-0,369	-0,526	0,149	-0,139
75(1). Угол выступания носа	-0,562	-0,189	0,238	-0,616
Собственные числа				
Охват изменчивости (%)	26,72	13,81	31,920	13,7

* Примечание: наибольшие нагрузки выделены жирным шрифтом

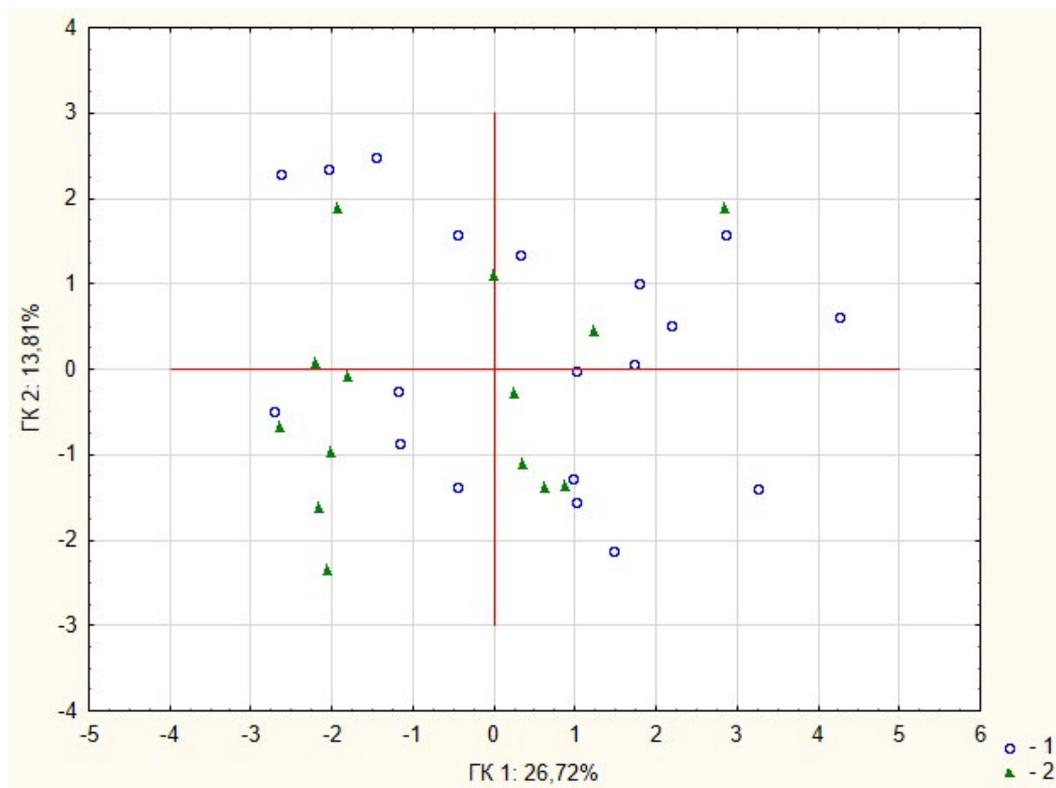


Рис. 1. Расположение мужских черепов из г. Переславль-Залесский в пространстве I и II главных компонент. Примечание: 1 – черепа из некрополя Усекновенской церкви, XVI–XVII вв.; 2 – черепа из некрополя Никольской церкви, XVI–XVIII вв.

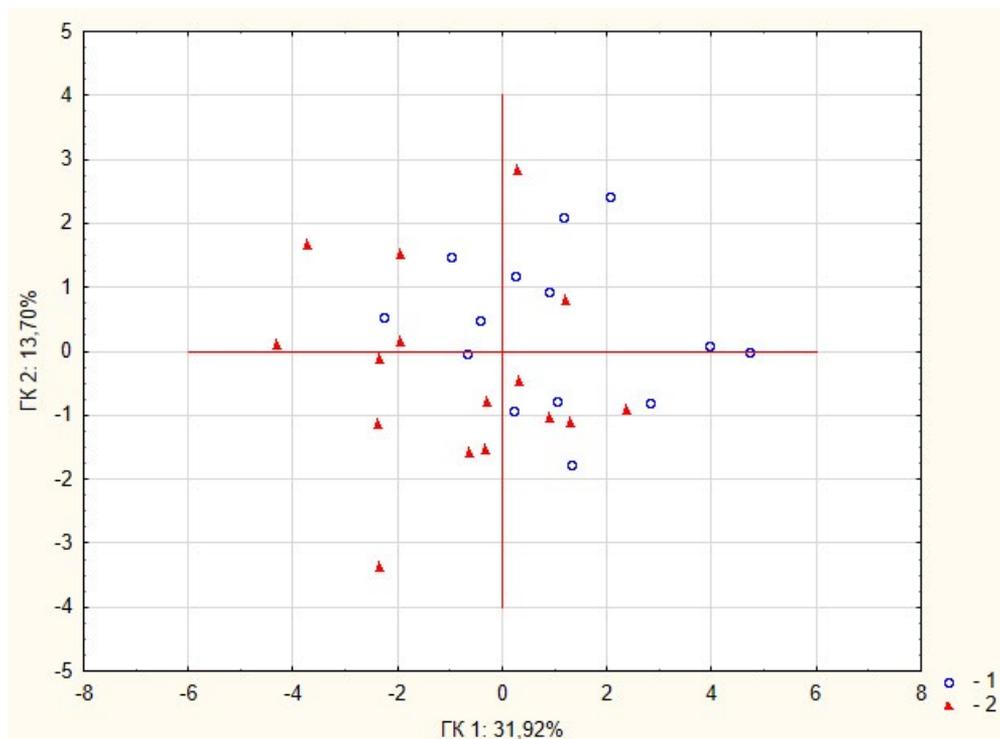


Рис 2. Расположение женских черепов из г. Переславль-Залесский в пространстве I и II главных компонент. Примечание: 1 – черепа из некрополя Усекновенской церкви, XVI–XVII вв.; 2 – черепа из некрополя Никольской церкви, XVI–XVIII вв.

Межгрупповой анализ

Для выяснения положения изучаемых серий в кругу территориально и хронологически близких серий, был проведен канонический корреляционный анализ по 14 признакам 1, 8, 17, 9, 45, 48, 55, 54, 51, 52, SS:SC, 77, < Zm', 75(1). Были проанализированы 25 мужских краниологических серий русских XVI–XVIII вв. и 15 женских серий, часть сравнительных материалов публикуется впервые (таблица 4). Малое количество женских серий для анализа связано с частым их отсутствием в публикациях и с недостаточной численностью.

Результаты сравнительного анализа мужских серий представлены на графике 3.

Суммарно первые два канонических вектора охватывают более 52% общей межгрупповой изменчивости признаков. Наибольшие нагрузки падают на скуловой диаметр (с противоположным знаком), угол выступания носа и ширина орбиты (табл. 5). Различия между группами в пространстве второго канонического вектора определяются в первую очередь величиной угла выступания носа, наименьшей шириной лба и поперечным диаметром черепа (с отрицательным знаком). Мужские серии из Переславля демонстрируют большое различие между собой.

Серия XVI–XVII века занимает центральное положение в пространстве обоих векторов относительно других русских серий, сближаясь с сериями из Пскова, Суздаля и с. Козино.

Таблица 4

**Основные статистические параметры привлеченных
для сравнения краниологических серий**

Серия /параметры	1	8	17	9	45	48	55	54	51	52	77	ZM	SS/SC	75(1)
Новодевичья слобода XVI–XVIII вв, мужчины	N	23	22	23	19	21	21	21	21	21	20	19	20	19
	X	183,4	143,4	139,8	99,0	135,5	73,7	52,6	41,7	32,0	139,0	126,0	52,8	30,3
	S	6,9	6,1	6,9	4,5	3,6	4,5	3,4	2,4	1,2	2,0	4,2	5,4	15,5
Новодевичья слобода XVI–XVIII вв, женщины	N	21	21	21	20	19	19	17	19	19	17	16	15	15
	X	171,1	140,4	130,7	96,0	127,3	66,1	47,6	39,9	31,8	141,4	128,7	38,7	23,5
	S	4,6	7,0	6,7	3,7	3,4	4,0	2,8	1,3	2,5	5,7	5,8	6,9	5,8
Москва, церковь Космы и Дамиана XVI–XVIII вв, женщины	N	13	13	13	13	11	12	13	13	13	12	11	11	8
	X	178,5	140,5	130,0	97,2	128,6	69,0	50,8	41,1	31,1	138,9	124,1	48,8	21,8
	S	6,2	7,1	5,0	3,1	3,7	5,2	4,1	2,2	2,1	4,2	2,6	11,3	6,5
Москва, Зачатьев- ский Монастырь, мужчины	N	43	42	38	43	28	39	37	38	38	39	37	6	9
	X	177,9	143,1	134,5	98,5	128,1	68,6	50,7	39,8	32,4	140,0	126,2	42,4	28,6
	S	7,7	7,2	6,0	4,9	6,4	4,5	3,3	2,0	1,7	2,2	4,4	13,5	3,6
Москва, Зачатьев- ский Монастырь, женщины	N	28	28	26	30	21	28	27	28	28	26	24	16	14
	X	171,1	140,8	127,8	97,1	125,3	66,4	48,3	39,2	32,9	141,7	127,8	42,4	23,4
	S	5,4	4,1	6,2	4,4	5,1	3,7	3,2	2,1	2,1	5,0	4,4	8,2	7,1
Суздаль, Спасо-Ев- фимиев монастырь XVI–XVII вв	N	24	24	23	24	24	12	16	24	24	14	14	13	13
	X	180,3	145,9	134,4	99,4	135,7	73,0	52,5	41,7	33,6	138,9	126,4	51,2	29,7
	S	6,9	4,9	4,4	3,7	3,9	4,1	2,8	1,7	1,7	2,0	4,2	8,1	5,8
Кириллов, Кирилло- Белозерский мона- стырь XV–XVII вв	N	23	24	22	24	18	22	22	21	21	19	19	9	6
	X	182,6	144,9	136,0	98,4	134,0	72,0	52,1	41,0	32,6	140,5	127,4	51,5	31,8
	S	6,6	6,0	6,2	4,4	4,4	2,9	2,6	1,6	1,5	1,3	4,7	9,1	4,8

Более поздняя серия занимает нейтральное положение в пространстве первого канонического вектора, в пространстве второго канонического вектора занимает область больших значений. Сближаясь с двумя синхронными городскими сериями московской серией из Новодевичьей слободы и с тверской серией XVII–XVIII вв.

Эти результаты подтверждают наше предположение о частичном изменении состава населения города после военных событий Смутного времени, захвативших Переславль-Залесский и его окрестности. Близость первой серии к монастырской серии из Суздаля можно объяснить территориальной близостью этих городов и спецификой самой выборки из монастырского некрополя, где зачастую похоронены люди совершенно разного происхождения.

Наиболее интересно сходство Переславской серии XVI в. с Псковской серией, которая характеризуется как антропологически неоднородная с сильной финской примесью (Санкина 2000: 36, 60). Такое сходство может быть следствием частично сохранившегося среди жителей Переславля древнего фино-угрского компонента. Значительное влияние фино-угрского субстрата на формирование особенностей населения Волго-Клязменского междуречья отмечала в своих работах Т.И. Алексеева (Алексеева 1973: 252, Алексеева 1999: 167).

Близость более поздней серии из Переславля-Залесского к группам Москвы и Твери может свидетельствовать о том, что жители этих городов внесли существенный вклад в формирование населения Переславля-Залесского после его значительной утраты в смутное время. Это объясняется обширными культурными и торгово-экономическими связями Переславля-Залесского с Москвой и торговыми связями с Тверью.

Результаты анализа женских серий представлены на графике 4.

Суммарно первые два канонических вектора охватывают более 58% общей межгрупповой изменчивости признаков. Различия между группами в пространстве первого канонического вектора определяются в первую очередь величиной угла выступления носа, симотическим указателем и скуловым диаметром (оба с противоположным знаком) (табл. 5). Наибольшие нагрузки по второму каноническому вектору приходятся на верхнюю высоту лица и высоту орбиты. Женские серии из Переславля близки между собой и относительно других женских серий занимают верхнюю левую часть графика, как и мужские серии, сближаясь с выборками из Пскова, Твери и Московской серией из некрополя Зачатьевского монастыря. Большее сходство женских серий Переславля между собой, по сравнению с мужскими, можно объяснить меньшей вовлеченностью женщин в военные действия смутного времени и, в целом, меньшей миграционной активностью женской части населения.

Таблица 5

Векторы канонических переменных

Признак	Мужчины		Женщины	
	КВ I	КВ II	КВ I	КВ II
1. Продольный диаметр	-0,264	0,335	0,395	-0,142
8. Поперечный диаметр	0,297	-0,455	-0,193	-0,273
17. Высотный диаметр ba–b	-0,244	0,372	0,332	-0,216
9. Наименьшая ширина лба	0,011	0,427	0,145	-0,137

Таблица 5 (продолжение)

Признак	Мужчины		Женщины	
	КВ I	КВ II	КВ I	КВ II
45. Скуловой диаметр	-0,593	-0,131	-0,523	-0,330
48. Верхняя высота лица	-0,144	0,190	-0,344	0,480
55. Высота носа	0,156	-0,309	0,300	-0,381
54. Ширина носа	0,154	0,198	0,448	0,151
51. Ширина орбиты от mf	0,523	-0,396	-0,071	0,377
52. Высота орбиты	0,330	0,302	0,004	0,442
SS:SC. Соматический указатель	-0,334	-0,412	-0,553	0,203
77. Назомалярный угол	0,000	0,144	0,115	-0,110
<Zm'. Зигмаксиллярный угол	-0,435	-0,048	-0,062	-0,036
75(1). Угол выступания носа	0,490	0,895	0,846	0,309
Собственные числа	26,493	11,898	21,265	10,321
Охват изменчивости (%)	36,2	16,2	39,3	19,1

* Примечание: наибольшие нагрузки выделены жирным шрифтом

Заключение

Краниологические серии из Переславля-Залесского демонстрируют мезоморфный, мезокранный, среднешироколицый морфологический тип, со значительным выступанием носовых костей. Результаты внутригруппового анализа показывают определенную неоднородность этих групп, связанную с повышенной вариабельностью многих признаков, что вполне естественно для групп из городских некрополей с продолжительным периодом существования.

Мужские серии из Переславля демонстрируют большое различие между собой, что возможно свидетельствует о частичной смене населения, произошедшей после трагических событий смутного времени, практически опустошивших окрестности города в начале XVII.

Краниологическая серия XVI–XVII в. наиболее близка к Псковской серии, которая характеризуется как антропологически неоднородная с сильной финской примесью. Такое сходство может быть следствием частично сохранившегося среди жителей Переславля древнего финно-угорского компонента.

Близость более поздней серии из Переславля-Залесского к группам Москвы и Твери может свидетельствовать о том, что жители этих городов внесли заметный вклад в формирование населения Переславля-Залесского в период после смутного времени.

Женские серии из Переславля достоверно отличаются между собой по ряду признаков, но на фоне других русских серий они достаточно близки между собой. Они, как и мужские серии, сближаются с группами из Пскова, Твери и Москвы. Большее сходство женских серий Переславля между собой по сравнению с мужскими объяснимо меньшей вовлеченностью женщин в военные действия и меньшей их миграционной активностью.

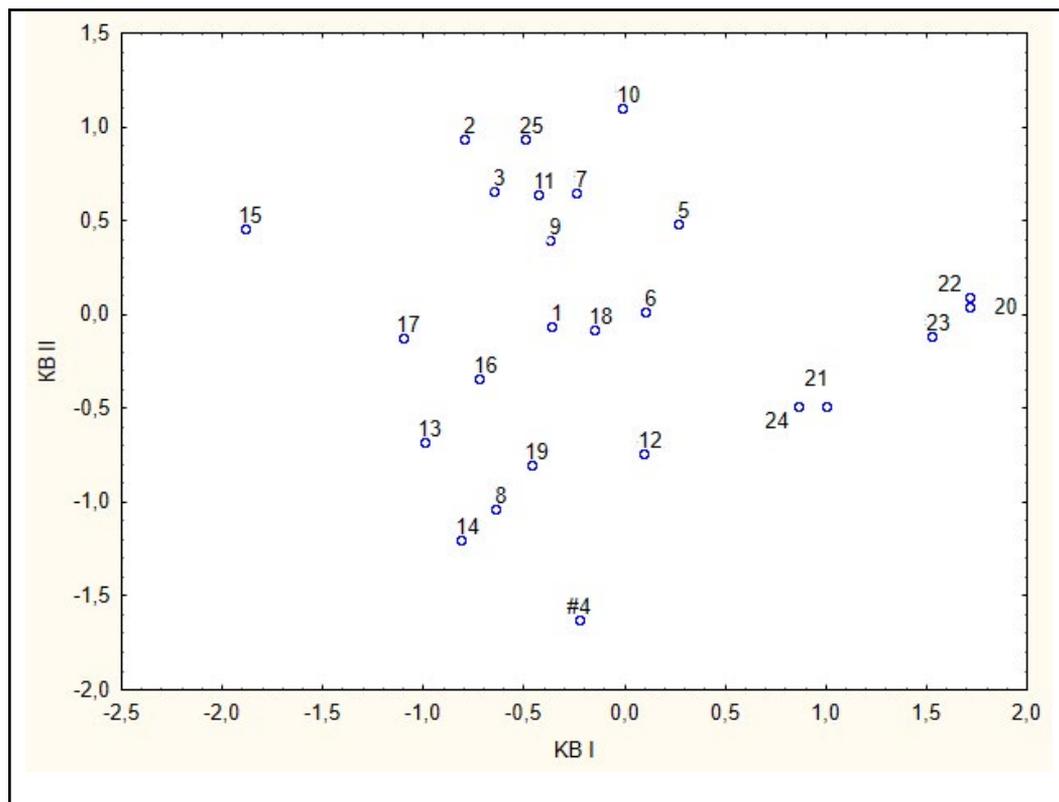


Рис. 3. Расположение 25 мужских краниологических серий русских XV–XVIII веков в пространстве I и II канонических векторов. Нумерация серий: 1 – Переславль-Залесский, XVI–XVII вв. (настоящая публикация); 2 – Переславль-Залесский, XVI–XVIII вв. (настоящая публикация); 3 – Новодевичья слобода (настоящая публикация); 4 – Москва, церковь Космы и Дамиана (настоящая публикация); 5 – Москва, Зачатьевский Монастырь (настоящая публикация); 6 – Суздаль, Спасо-Евфимиев монастырь (настоящая публикация); 7 – Кириллов, Кирилло-Белозерский монастырь (настоящая публикация); 8 – Ярославль, XVII (Гончарова 2011); 9 – Коломна (Гончарова 2011); 10 – Вологда, Парковый переулок (Моисеев и др., 2012); 11 – Вологда, Софийский собор (Моисеев и др., 2012); 12 – Москва, Георгиевский монастырь (Дубов, Дубова., 2000); 13 – Москва, церковь Федора Студита (Дубов, Дубова., 2000); 14 – Москва, церковь Малое Вознесение (Дубов, Дубова., 2000); 15 – Москва, церковь Св. Николая (Дубов, Дубова., 2000); 16 – Козино, погребения (Евтеев, 2011); 17 – Козино, переотложенный материал (Евтеев, 2011); 18 – Псков, XIV–XVI вв. (Санкина, 2000); 19 – Новгород, XVI–XVII вв. (Пежемский, 2000); 20 – Костромская губ (Алексеев, 1969); 21 – Вологодская губ. (Алексеев, 1969); 22 – Ярославская губ. (Алексеев, 1969); 23 – Тверская губ. (Алексеев, 1969); 24 – Московская губ (Алексеев, 1969); 25 – Тверь, XVII–XVIII (Харламова, 2012).

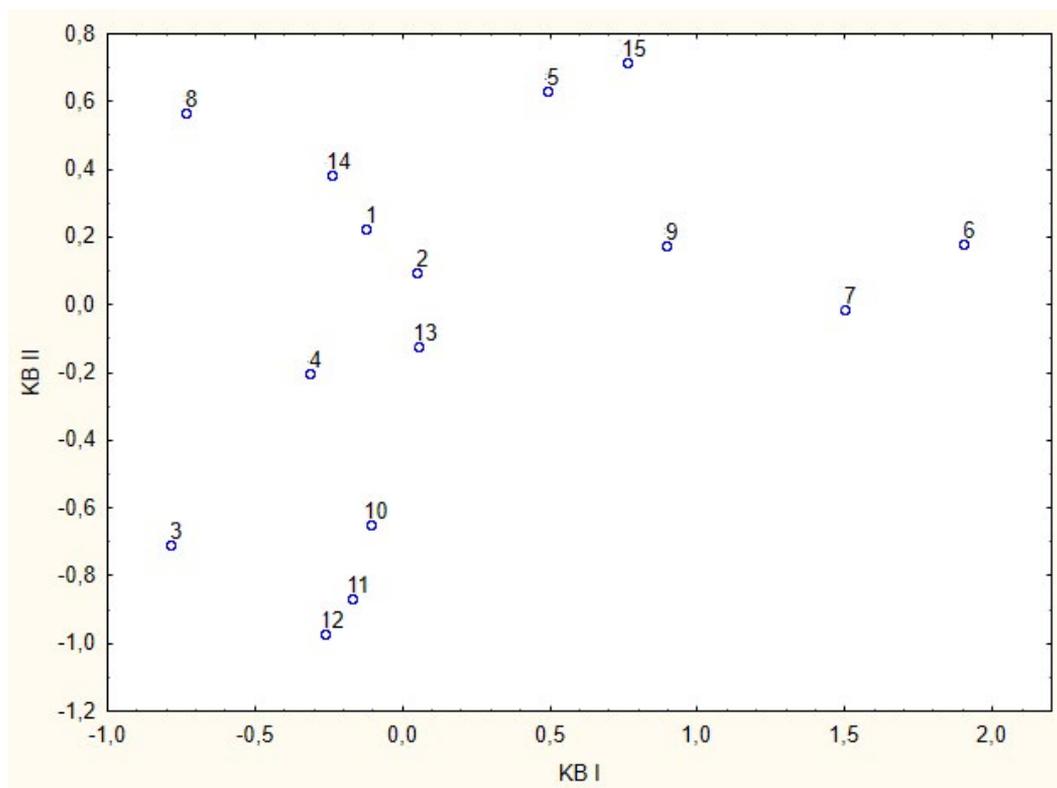


Рис. 4. Расположение 15 женских краниологических серий русских XV–XVIII веков в пространстве I и II канонических векторов. Нумерация серий: 1 – Переславль-Залесский, XVI–XVII вв. (настоящая публикация); 2 – Переславль-Залесский, XVI–XVIII вв. (настоящая публикация); 3 – Новодевичья слобода (настоящая публикация); 4 – Москва, Зачатьевский Монастырь (настоящая публикация); 5 – Ярославль, XVII (Гончарова, 2011); 6 – Вологда, Парковый переулок (Моисеев и др., 2012); 7 – Вологда, Софийский собор (Моисеев и др., 2012); 8 – Москва, Георгиевский монастырь (Дубов, Дубова., 2000); 9 – Москва, церковь Федора Студита (Дубов, Дубова, 2000); 10 – Москва, церковь Св. Николая (Дубов, Дубова, 2000); 11 – Козино, погребения (Евтеев, 2011); 12 – Козино, переотложенный материал (Евтеев, 2011); 13 – Псков, XIV–XVI вв. (Санкина, 2000); 14 – Тверская губ. (Алексеев, 1969); 15 – Тверь, XVII–XVIII (Харламова, 2012).

Научная литература

- Алексеев В.П., Дебеч Г.Ф. *Краниометрия. Методика антропологических исследований*. М.: Наука, 1964. 128 с.
- Алексеев В.П. *Остеометрия. Методика антропологических исследований*. М.: Наука, 1966. 252 с.
- Алексеев В.П. *Происхождение народов Восточной Европы (краниологическое исследование)*. М.: Наука, 1969. 324 с.
- Алексеева Т.И. *Этногенез восточных славян по данным антропологии*. М.: МГУ, 1973. 332 с.
- Алексеева Т.И. Антропологическая характеристика восточных славян эпохи Средневековья в сравнительном освещении // *Восточные славяне. Антропология и этническая история* / под ред. Т.И. Алексеевой. М: Научный мир, 2002. С. 160–170.
- Веселовская Е.В., Григорьева О.М., Пестряков А.П., Рассказова А.В. Антропологическая изменчивость населения Восточной и Центральной Европы от средневековья до современности //

- Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология*, 2015. Вып. 1. С. 4–24.
- Гончарова Н.Н. Формирование антропологического разнообразия средневековых городов: Ярославль, Дмитров, Коломна // *Вестник антропологии*. М., 2011. Вып. 19. С. 202–216.
- Гончаров И.А., Гончарова Н.Н. Программа MultiCan для анализа многомерных массивов данных с использованием статистик выборок и параметров генеральной совокупности (MultiCan) // Свидетельство о государственной регистрации программы для ЭВМ № 2016610803. М., 2016
- Дубов А.И., Дубова Н.А. Антропологическая характеристика четырех краниологических серий с территории Москвы // *Народы России: от прошлого к настоящему. Антропология* / под ред. Т.И. Алексеевой. Ч.2. 2000. М., 2000. С.130–150.
- Зейфер В. А., Мазурок О. И., Рассказова А. В. Средневековый некрополь церкви Усекновения главы Иоанна Предтечи в Переславле – Залесском // *Археология Подмосковья*. Москва: Институт Археологии РАН, 2014. Т. 10. С. 304–321.
- Зейфер В. А., Мазурок О. И., Рассказова А. В. Средневековый некрополь в юго-восточной части кремля Переславля-Залесского // *Археология Подмосковья*. Москва: Институт Археологии РАН, 2016. Т. 12. С. 342–350.
- Моисеев В.Г., Хартанович В.И., Широбоков И.Г. Краниология позднесредневекового населения Вологды // *Вестник МГУ. Серия XXIII. Антропология*, 2012. Вып. 3. С. 95–109.
- Пежемский Д.В. Новые материалы по краниологии позднесредневековых новгородцев // *Народы России. Антропология* / под ред. Т.И. Алексеевой. Ч.2. 2000. М.: Старый сад, 2000. С. 95–129.
- Рассказова А.В., Поздеев Г.А., Березина Н.Я. Палеоантропология города Переславль-Залесский по материалам раскопок 2013 года // *Археология Подмосковья*. Москва: Институт Археологии РАН, 2016. Т. 12. С. 351–362.
- Смирнов М. И. Доклады Переславль-Залесского Научно-Просветительного Общества. М.: MelanarE, 2004. Т. 10. 55 с.
- Санкина С.Л. Антропологический состав средневекового населения Новгородской земли // *Народы России. Антропология* / под ред. Т.И. Алексеевой. Ч.2. 2000. М.: Старый сад, 2000. С. 5–66.
- Спиридов А.А. Великоруссы Переяславского у., Владимирской губ. // *Русский антропологический журнал*. Москва, 1907. Т. XV– VI. С.137–145.
- Сукина Л.Б. *Переславль-Залесский*. М.: Славпринт, 2002. 176 с.
- Харламова Н.В. Тверское население XVI–XX веков по данным краниологии // *Вестник антропологии*, 2012. Вып. 21. С.49–58.
- Экземплярский А.В. *Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период, с 1238 по 1505 г.* Т. 2: Владетельные князья Владимирских и Московских уделов и великие и удельные владетельные князья Суздальско-Нижегородские, Тверские и Рязанские. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1891. 696 с.

References

- Alekseev, V.P., and G.F. Debets. 1964. *Kraniometriia. Metodika antropologicheskikh issledovaniï* [Cranio-metry. Methodology of anthropological research]. Moscow: Nauka.
- Alekseev V.P. 1966. *Osteometriia. Metodika antropologicheskikh issledovaniï* [Osteometry. Methods of anthropological research]. Moscow: Nauka.
- Alekseev, V.P. 1969. *Proiskhozhdenie narodov Vostochnoi Evropy (kraniologicheskoe issledovanie)* [Origin of the peoples of Eastern Europe (craniological study)]. Moscow: Nauka.
- Alekseyeva, T.I. 1973. *Etnogenez vostochnykh slavyan po dannym antropologii* [Ethnogenesis of the Eastern Slavs according to anthropology]. Moscow: MGU.
- Alekseyeva, T.I. 2002. *Antropologicheskaya kharakteristika vostochnykh slavyan epokhi Srednevekov'ya v sravnitel'nom osveshchenii* [Anthropological characteristics of the Eastern Slavs

- of the Middle Ages in comparative coverage] / T.I. Alekseyeva. *Vostochnyye slavyane. Antropologiya i etnicheskaya istoriya*. edited by T.I. Alekseyeva, 160-170. Moscow: Nauchnyy mir.
- Veselovskaya, Ye.V., O.M. Grigor'yeva, A.P. Pestryakov, and A.V. Rasskazova. 2015. Antropologicheskaya izmenchivost' naseleniya Vostochnoy i Tsentral'noy Yevropy ot srednevekov'ya do sovremennosti [Anthropological variability of the population of Eastern Europe from the middle ages to modern times]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 1: 4-24.
- Goncharova, N.N. 2011. Formirovaniye antropologicheskogo raznoobraziya srednevekovykh gorodov: Yaroslavl', Dmitrov, Kolomna [Formation of the anthropological diversity of medieval cities: Yaroslavl, Dmitrov, Kolomna]. *Vestnik antropologii* 19: 202-216.
- Goncharov, I.A., and N.N. Goncharova. 2016. *Programma MultiCan dlya analiza mnogomernykh massivov dannykh s ispol'zovaniyem statistik vyborok i parametrov general'noy sovokupnosti (MultiCan)* [MultiCan program for analyzing multidimensional data sets using sampling statistics and parameters of the general population (MultiCan)] // Svidetel'stvo o gosudarstvennoy registratsii programmy dlya EVM №2016610803.
- Dubov, A.I., and N.A. Dubova. 2000. Antropologicheskaya kharakteristika chetyrekh kraniologicheskikh seriy s territorii Moskvyy [Anthropological characteristics of the four craniological series from the territory of Moscow]. *Narody Rossii: ot proshlogo k nastoyashchemu. Antropologiya Pt. 2*, edited by T.I. Alekseyeva, 130-150. . Moscow: Staryi sad.
- Zeyfer, V.A., O.I. Mazurok, and A.V. Rasskazova. 2014. Srednevekovyy nekropol' tserkvi Useknoveniia glavy Ioanna Predtechi v Pereslavle – Zaleskom [Medieval necropolis of the Church of the Beheading of John the Baptist in Pereslavl-Zalesky]. *Arkheologiya Podmoskov'ya* 10: 304–321.
- Zeyfer, V. A., O.I. Mazurok, and A.V. Rasskazova. 2016. Srednevekovyy nekropol' v yugo-vostochnoy chasti kremlya Pereslavlya-Zaleskogo [Medieval necropolis of the Church of the Beheading of John the Baptist in Pereslavl-Zalesky]// *Arkheologiya Podmoskov'ya* 12: 342–350.
- Moiseyev, V.G., V.I. Khartanovich, and I.G. Shirobokov. 2012. Kraniologiya pozdnesrednevekovogo naseleniya Vologdy [Craniology of the Late Middle Ages population of Vologda]. *Vestnik MGU. Seriya XXIII. Antropologiya* 3: 95-109.
- Pezhemskiy, D.V. 2000. Novyye materialy po kraniologii pozdnesrednevekovykh novgorodtsev [New materials on craniology of late medieval Novgorod *Narody Rossii: ot proshlogo k nastoyashchemu. Antropologiya Pt. 2*, edited by T.I. Alekseyeva, 95-129. . Moscow: Staryi sad.
- Rasskazova, A. V., G. A. Pozdeyev, and N. Ya. Berezina. 2016. Paleoantropologiya goroda Pereslavl'-Zaleskiy po materialam raskopok 2013 goda [Paleoanthropology of the city of Pereslavl-Zalesky based on the materials of the excavations of 2013]. *Arkheologiya Podmoskov'ya* 12: 351–362.
- Smirnov, M.I. 2004. *Doklady Pereslavl'-Zaleskogo Nauchno-Prosvetitel'nogo Obshchestva* [Reports of Pereslavl-Zalesky Scientific-Educational Society]. Moscow: MelanarO.
- Sankina, S.L. 2000. Antropologicheskii sostav srednevekovogo naseleniya Novgorodskoy zemli [Anthropological characteristics of the medieval population of the Novgorod land *Narody Rossii: ot proshlogo k nastoyashchemu. Antropologiya Pt. 2*, edited by T.I. Alekseyeva, 5-66. Moscow: Staryi sad.
- Spiridov, A.A. 1907. Velikorussy Pereyaslavskogo u., Vladimirskoy gub. [Velikorussy from Pereyaslavsky District, Vladimir's Province] *Russkiy antropologicheskii zhurnal* 15-16: 137–145.
- Sukina, L.B. 2002. *Pereslavl'-Zaleskiy* [Pereslavl – Zalesky]. Moscow: Slavprint.
- Kharlamova, N.V. 2012. Tverskoye naseleniye XVI–XX vekov po dannym kraniologii [Tver population of the XVI-XX centuries according to craniology]. *Vestnik antropologii* 21: 49-58.
- Ekzemplarskiy, A. V. 1891. *Velikiye i udel'nyye knyaz'ya Severnoy Rusi v tatarskiy period, s 1238 po 1505 g.* [The Great and Appropriated Princes of Northern Russia in the Tatar Period, from 1238 to 1505]. Vol. 2. Vladetel'nyye knyaz'ya Vladimirskikh i Moskovskikh udelov i velikiye i udel'nyye vladetel'nyye knyaz'ya Suzdal'sko-Nizhegorodskiy, Tverskiye i Ryazanskiye. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk.

Anna V. Rasskazova. Craniological Study of Population of Pereslavl-Zalesskiy in the XVI–XVIII Centuries

The study is based on intra and inter-group analyses of craniometrical characteristics of two samples of skulls obtained during the excavations of urban cemeteries in modern Pereslavl-Zalesskiy. The samples under study consist of 29 male and 19 female skulls from necropolis of the Church of the Beheading of John the Baptist XVI – early XVII centuries and 31 male and 26 female skulls from Andrey Smolensky Church cemetery XVI–XVIII centuries. To identify differences between the samples from Pereslavl-Zalesskiy we used Student's t-test. The principal component method and the canonical variate analysis were used for the intragroup and intergroup analyses respectively. Intragroup analysis revealed certain heterogeneity of these groups. The male samples from Pereslavl were demonstrated to be significantly different. This probably indicates a partial replacement of population that occurred after the tragic events of the Time of Troubles, which virtually devastated the city's neighborhood at the beginning of the XVII century. The results of the intergroup canonical analysis demonstrated the greatest proximity of the Pereslavl's group XVI–XVII centuries to the samples from Pskov and Suzdal. The proximity of the later samples from Pereslavl-Zalesskiy to the groups of Moscow and Tver may indicate that the population of these cities made a significant contribution to the formation of the Pereslavl-Zalesskiy's population after the Time of Troubles. Female samples from Pereslavl significantly differ among themselves in a number of metric cranial traits. The results of intergroup canonical analysis demonstrate the greatest proximity of the female samples from Pereslavl to each other, and to the samples from Pskov, Tver and Moscow, like in the male samples.

Key words: *physical anthropology, craniology, urban population, Russians, XVI–XVIII centuries, Pereslavl-Zalesskiy*

© М.С. Великанова

О СОЗДАНИИ ОДНОЙ ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ (СОКРАЩЕННЫЙ ВАРИАНТ РУКОПИСИ «МОЛДАВСКИЕ ВОСПОМИНАНИЯ»)

В предлагаемом очерке излагаются перипетии сбора уникальной палеоантропологической коллекции с территории Прутско-Днестровского междуречья, хранящейся в Кабинете антропологии ЦФА ИЭА РАН; описываются отдельные эпизоды становления молдавской археологии – события, начавшиеся более полувека тому назад и продолжавшихся в течение 25 лет. Яркие бытовые подробности работы в археологических экспедициях и результаты палеоантропологических исследований, рисующие формирование антропологических особенностей населения Молдавии и как полученные данные отражают этногенетические процессы, составляют содержание очерка.

Ключевые слова: Молдавия, Прутско-Днестровское междуречье, палеоантропология, археологические культуры: трипольская, черняховская; скифы, сарматы, славяне, молдаване, буджакские татары

Молдавия возникла в моей жизни неожиданно. Шел первый год моей лаборантской работы в Отделе антропологии Института этнографии у Георгия Францевича Дебеца. Когда я закончила его первое задание (приведение в порядок экспедиционных материалов Отдела), Георгий Францевич повел меня в Институт антропологии МГУ, в подвальчик на улице Герцена, хорошо знакомый по студенческим занятиям анатомией. Там мне предстояло реставрировать черепа II–IV века из могильника черняховской культуры у села Малаешты в Молдавии. Это был мой первый опыт реставрации, т. е. воссоздания целостности черепа путем склейки восковой мастикой множества фрагментов, на которые он был раздавлен землей. При консультации мастера этого искусства, художницы Музея антропологии Наталии Ивановны Ильенко, дело постепенно одолелось. Георгий Францевич мог приступить к работе с возникшей в результате «серией», как у нас было принято называть группу черепов из определенного памятника.

Но провести необходимые измерения было поручено тоже мне. В очерке 1996 года, посвященном памяти моего учителя, я написала о своем тогда паническом состоянии при проверке Георгием Францевичем правильности моих цифр и об удивительной его прозорливости в выявлении неточностей... (Великанова 1996: 12–29).

И опять это не было окончанием подготовки материала для работы шефа. Но Георгий Францевич всегда поражал своими неожиданностями. Бланки измерений он оставил мне с коротким приказанием: «Теперь напишете статью». Так техническая лаборантская работа (хотя в чем-то и творческая) неожиданно для меня и по доброй воле шефа перетекла в исследовательскую. Изучение древнего населения молдав-

Великанова Марина Святославовна – к.и.н., бывший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: velmars@yandex.ru. **Marina S. Velikanova** – Institute of Ethnology and Anthropology, RAS. E-mail: velmars@yandex.ru

ских земель, которого до того практически не проводилось, стало моим многолетним уделом. За что я всегда благодарна своему учителю и руководителю.

Теперь мне предстояло встретиться и познакомиться с автором раскопок Георгием Борисовичем Федоровым¹, исследователем молдавских археологических недр, руководителем Прутско-Днестровской археолого-этнографической экспедиции и организатором, по сути – создателем археологического сообщества и соответственного отдела в Молдавском филиале Академии наук... Я ушла от Г.Б. обогащенная возникшим в результате этой встречи серьезным интересом к древней истории неведомой мне до этого молдавской земли (географически она звучала как Прутско-Днестровское междуречье).

Началась моя работа с антропологическими, археологическими и историческими источниками, связанными с черняховской культурой, все было для меня внове. Блестящая и яркая культура оседлых земледельцев, она самым тесным образом была связана с проблемами этногенеза восточноевропейского населения и составляла один из важнейших этапов древней истории области. Племена черняховской культуры в начале нашей эры населяют весь юго-запад нашей страны. Вопросы происхождения и этнической принадлежности культуры оставались одними из далеко не решенных и спорных. Вполне понятен был большой интерес к всестороннему, в том числе антропологическому, исследованию черняховцев.

Статью начала писать, досадуя на малочисленность малаештской серии – всего 12 черепов. Но не успела кончить, как пришли новые материалы той же культуры из Молдавии, на этот раз из раскопок Эммануила Абрамовича Рикмана², работающего там в республиканской Академии наук. Опять засела за реставрацию, радуясь прибавлению материала. Но присланным он не ограничивался! Приехавший в Москву в командировку Эммануил Абрамович сообщил, что раскопки в Будештах будут продолжаться, и пригласил меня участвовать в них, чтобы сборы антропологического материала велись наиболее правильно и продуктивно.

И вот я, проведя часть лета в Русской антропологической экспедиции В.В. Бунака, после ряда переговоров и переписки с Рикманом, в августе впервые отправилась в Молдавию. В Кишиневе первым делом, как полагается, иду в канцелярию Академии наук, чтобы отметить командировку. Там смотрят на меня с недоумением и замешательством, и наконец, объявляют, что я не должна была приезжать, была отправлена телеграмма, что раскопки у Рикмана прекращены. Вот таким неожиданным и жестоким ударом встретила меня Молдавия! К счастью, я не посчитала это дурным предзнаменованием и не рассталась с ней после этого.

Рикман был на других, внезапно возникших раскопках. Через пару дней он был в Кишиневе, мы встретились, он был растерян, видя мою убитость, и не мог придумать ничего другого, как предложить мне самостоятельно, в одиночку, провести начатые в Будештах раскопки. Не зная, что мне предстоит, я ни минуты не раздумывая, конечно, согласилась.

¹ Федоров Георгий Борисович (1917–1992) – археолог, д-р ист. наук, популяризатор науки, писатель, член Союза писателей СССР. В Институте археологии АН с 1945 по 1986 г. Основположник археологической науки в Молдавии, впервые открыл в регионе славянские памятники.

² Рикман Эммануил Абрамович (1923–1987) – археолог и этнограф, д-р ист. наук. В 1952–1968 гг. научный сотрудник Института истории АН МолдССР, затем работал в Институте этнографии АН СССР. Основные труды по этнической истории населения Поднестровья в первые века нашей эры.

Дня три Эммануил Абрамович провел со мной в Будештах, вводя в курс дела. Распущенных рабочих вернули. Раскопки велись на территории МТС, расположенной на широком открытом полевым пространстве. Село Будешты было где-то далеко. Я жила, вернее, ночевала в большом машинном сарае, раскладушка с привезенным с собой спальным мешком стояла среди тракторов, комбайнов и прочего. Вокруг МТС ни деревца, ни кустика. Был так называемый буфет, где можно было купить хлеб, помидоры (3 коп. за кг!), какое-то вино. И всё. Поскольку Будешты были недалеко от Кишинева – около 10 км – и на попутке можно было быстро добраться до него, Рикман никакого питания для себя и сотрудников не организовывал. Вечерами все уезжали домой и утром возвращались.

Я же была загружена работой, казалось, на все сутки. Вела раскопный дневник, где подробно описывала каждое погребение с массой измерений, все находки, фотографировала, зарисовывала на миллиметровке в деталях весь скелет. Потом осторожно должна была снять с земли все фрагменты – как правило, черепа были разбиты, почистить и завернуть так, чтобы еще больше не разрушились при транспортировке, затем все принести и уложить в ящики около моей раскладушки... А, ведь мало того, что это был мой первый опыт подобной самостоятельной работы, я вообще впервые увидела раскопки могильника! Как только Рикман решился, был ведь риск и для него. Но, правда, был и «профит»...

Мой рабочий день начинался почти с рассветом – пока нет жары; когда рабочие уходили – он продолжался и кончался уже с наступлением темноты. Освещения ни на территории, ни в машинном сарае не было. Почти не успевала писать письма домой, обычно же из экспедиций я посылала подробные, длинные рассказы-отчеты. Хорошо было то, что не было проблем с рабочими. Это были почти дети – подростки-школьники, зарабатывали таким образом свои небольшие рубли. В те годы молдавское село было еще очень патриархальным, ребята с ранних лет приучались к труду и воспитывались в уважении и почитании старших, это и определяло их поведение на раскопе.

Выбраться в Кишинев на неделе я не могла, но в выходной сделать это было необходимо – на хлебе с помидорами я существовала лишь надеждой на воскресенье. Шоссе проходило рядом, попутки – только грузовики, легковых почти не было – шли не потоком, но дождаться было можно. Водители охотно сажали в кабину, получали за это рубль, от которого иногда и отказывались. Относились всегда очень уважительно. Вообще, надо сказать что за много лет работы в Молдавии я ни разу не испытала ни малейшей ситуации, где мне было бы неприятно, страшно, опасно. А было ведь и долгое возвращение пешком ночью, ночевки с незапирающейся дверью в незнакомом месте, общение с неведомыми личностями и многое другое. Вкупе с основным, с чем встретила в Молдавии – всесторонней помощью в работе, общением с интересными людьми, гостеприимством на всех уровнях, – все это оставило самую теплую и добрую память об этом крае и моих 25-ти годах там.

Возвращаюсь к поездке в Кишинев. Приехав в город, тут же бежала по главной улице, конечно, улице Ленина, в «Кафе молочное», где готовили всевозможные каши и творожные изделия. Набрасывалась на всё, но к сожалению, быстро наедалась, запастись на неделю не получалось. Покупать и брать с собой было невозможно из-за жары. После кафе на очереди была баня. Но стирать на МТС было можно – стояла водяная колонка. Кстати, около этой колонки, пока я умывалась, утащили мои снятые часы, пришлось жить по солнцу, наугад давать рабочим перерыв – полагалось

каждый час отдыхать десять минут – по-молдавски звучало, кажется «репауз». Ребята по моей просьбе учили меня молдавскому языку, весело смеялись над ошибками.

При всех трудностях моего боевого археолого-раскопчного крещения я радовалась тому, что будештская серия пополняется, и это меня замечательно мирило со всеми проблемами, и я была несмотря ни на что благодарна сложившимся обстоятельствам. Проблемы, вместе с раскопками кончились неожиданно. Приехал Рикман и объявил, что деньги на исходе и работа прекращается...

После завершения всех раскопчных дел, я вернулась в Кишинев, в Академии встретила Георгия Борисовича. Узнав, что я уже свободна, а командировка еще не кончилась, он безоговорочно забрал меня «на отдых» в свой лесной лагерь в Алчедаре, где он раскапывал славянское городище.

Алчедар находился довольно далеко к северу от Кишинева. Палаточный экспедиционный лагерь располагался в замечательном месте – в светлом лиственном молодом лесу. Рядом – долина с ручьем, за ним – городище, объект работы. В 2-3 км отсюда протекал Днестр. Мне выделили отдельную маленькую палатку с раскладушкой. Спать в лесном окружении, вдыхая лесной воздух и под пение птиц на рассвете, было роскошно. Да и днем после будештской МТС отдыхалось в полной мере. Познакомилась с обитателями лагеря, с главными помощниками Георгия Борисовича. Все трое – Ваня Хынку¹, Юра Чеботаренко и Павел Бырня² были его учениками – проходили аспирантуру в Москве.

Я провела в алчедарском лагере несколько прекрасных дней, бродила по незнакомому южному буко-грабовому лесу, по долине. Археологи показывали мне городище, его устройство, находки. Немного помогала, мыла керамику. А вечерами все долго сидели за длинным обеденным столом под навесом, и Георгий Борисович тогда блистал своим неиссякаемым потоком интереснейших рассказов о людях, событиях, прошлых годах...

Вернувшись в Москву, я довольно быстро справилась с реставрацией, измерением и статистической разработкой новых материалов, поэтому вскоре могла сесть за исследование полученных данных. Общая численность была уже вполне представительна, значит выводы могли быть достаточно надежными. Они были таковы: выяснилось, что население черняховской культуры Прутско-Днестровского междуречья антропологически было не вполне однородным: к основному пласту, представленному средиземноморским типом, в небольшом количестве примешан брахикранный элемент, близкий к типу некоторых сарматских групп. То обстоятельство, что черепа этого типа встречаются преимущественно в могилах с сарматским обрядом погребения, делало вполне вероятным заключение и об этнической неоднородности черняховского населения, с включением в его состав сарматского компонента. Что же касается основного средиземноморского пласта, то с большой вероятностью можно было предполагать его местное фракийское происхождение. Вопрос о готской – германской принадлежности черняховцев,

¹ Хынку Иван Георгиевич – молдавский археолог-медиевист. Работал в Отделе археологии ин-та истории АН МолдССР, в 1975-1977 гг. заведовал Отделом. С 1996 г. руководил раскопками средневекового города Старый Орхей.

² Бырня Павел Петрович (1930–2002) – молдавский археолог-медиевист. Окончил исторический факультет Кишиневского ун-та, аспирантуру в Московском ин-те археологии, работал в Отделе археологии Института истории АН МолдССР. С 1987 г. доктор ист. наук, с 1995 г. зав. Отделом, с 1999 г. декан ф-та культурной антропологии и проректор по науке Ун-та «Высшая антропологическая школа».

утверждаемой некоторыми историками, решался для данной территории отрицательно. Не обнаружена также генетическая связь со средневековыми славянами региона.

Написанная статья была одобрена Георгием Францевичем, хотя первую, вводную, страницу он всю при мне исчеркал красным карандашом, но объяснил при этом, увидев мой убитый вид, что делает это только потому, что статья хорошая, на плохую он бы времени не тратил. Под скромным названием «Палеоантропологический материал из могильников черняховской культуры Молдавии» статья вышла в 1961 году в серии «Труды института этнографии» (*Великанова* 1961: 26–52). Было приятно оделять молдавских археологов и заинтересованных московских антропологов отгисками статьи, тогда издательство давало их щедро.

Так состоялось мое знакомство с Молдавией и вполне удачный научный дебют, связанный с нею. Теперь было уже ясно, что от Молдавии мне не уйти. Да я и не собиралась. И когда поступала в аспирантуру, то раздумий о теме не было, конечно, «Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья». Хотя это было несколько рискованно: материал диссертации в основном лежал ещё в земле и по аспирантскому плану извлечен из нее быть не мог. Да и было еще непонятно – лежал ли. Но я знала и верила в археологическое богатство молдавской земли и была готова ждать.

Однако ждать нового материала после черняховского мне пришлось недолго. Получила его как подарок, уже в готовом виде, т. е. отреставрированном. Небольшую сарматскую серию из Бокан передала мне Т.С. Сурнина, сотрудница Лаборатории пластической реконструкции под руководством М.М. Герасимова, ей было не вполне удобно отвлекаться от ее главной работы. А заведующий лабораторией Михаил Михайлович по своему доброму побуждению отдал мне собственноручно собранные на раскопках в Молдавии и отреставрированные поздне-трипольские черепа из Выхватинского могильника, исследованного известным археологом Т.С. Пассек¹. Я была благодарна всем, и новая работа началась.

С Татьяной Сергеевной Пассек я была уже знакома. Она заканчивала работы в Молдавии в тот год, когда я начинала свои и бывала в Кишиневе одновременно с ней. Обоих москвичек тогда приглашал в гости бывший москвич Рикман. Мои воспоминания делятся между вкусной едой на столе и впечатлением от гостыи. Она была необыкновенно хороша, красива, несмотря на уже далеко не юные годы. У этой красоты возраста не было. Ярко-синие глаза, при темных волосах были, может быть, основным акцентом, создающим неповторимость ее внешнего образа. Это лицо я знала ещё в свои школьные годы: в 1949 году Татьяна Сергеевна получала сталинскую премию одновременно с моей мамой, их портреты были помещены в газете на одной странице. Теперь я любовалась Татьяной Сергеевной уже в «цвете».

Она интересовалась антропологией, антропологами, многих из старшего поколения хорошо знала, так что и я могла участвовать в общем разговоре. Но тогда ещё речи о моей работе с трипольцами, естественно, не шло. Когда же эта работа началась, Татьяна Сергеевна постоянно спрашивалась о её ходе.

Антропология трипольского населения интересовала многих, и мне было предложено сделать доклад о моих результатах на ежегодной выездной археолого-этнографи-

¹ Пассек Татьяна Сергеевна (1903–1968) – археолог, одна из ведущих специалистов по неолиту, энеолиту и бронзовому веку Восточной Европы. Д-р ист. наук, работала в Институте археологии АН. С 1934 г. возглавляла Трипольскую экспедицию, основные труды посвящены трипольской культуре.

ческой сессии в Киеве весной 1961 года. А я никак не могла закончить исследование, хотя уже сделанное было одобрено Георгием Францевичем. За одобрением ездила к нему в какой-то пансионат под Нарой, где он работал в тиши лесов, отдыхая от московских дел и общений, хотя, как оказалось, уже и скучал без Москвы – неожиданно обрадовался моему приезду, не скрывая этого, что было совсем на него не похоже.

Но у меня была проблема с некоторыми сравнительными данными – нигде не могла найти старые польские журналы с нужными публикациями. Между тем, эти материалы были бы мне довольно полезны. Проверяла все возможности, всё безрезультатно. Наконец, сердобольная библиотекарьша из небольшой академической библиотеки в переулке рядом с нашим институтом на ул. Фрунзе взялась «прошерстить» какое-то хранилище архивов, но время уходило, и мне с недоделанным, на мой взгляд, докладом, пришлось скрепя сердце уезжать в Киев.

Выезды на ежегодные сессии были всегда если не праздником, то хорошей отдушиной в нашем существовании, и все эти выезды любили. Так было и в этот раз. Весенний Киев встречал теплом, солнцем, гостеприимством и дружелюбием хозяев. Мой доклад был намечен на последние дни, и я в свободные минуты вместе с другими наслаждалась всем этим, хотя и с некоторой внутренней занозой.

Уезжая, я на всякий случай оставила поручение узнавать о моем библиотечном заказе, без особой, впрочем, надежды. Вдруг – о чудо! – получаю на главпочтамте в виде огромных фототелеграмм таблицы по нужным польским памятникам. Бросаю слушать все интересные доклады, сижу два дня в скверике, тужусь над завершением своего детища и наконец, облегченно вздыхаю. Конечно, никто бы не заметил недоделки в моей работе, но я-то о них знала... Доклад прошел вполне успешно... Когда статья по трипольцам была написана, я поспешила передать ее Татьяне Сергеевне, и была приглашена на обсуждение к ней домой, где встретила ее в окружении целого венка дам весьма почтенного возраста. Они прислушивались к нашему разговору и особенно оживились и наострили ушки, когда Татьяна Сергеевна спросила, что означает понятие «половой диморфизм», которое использовалось в статье. Узнав, что это всего-навсегда морфологическое различие в строении скелета у мужчин и женщин, тетушки были, кажется, разочарованы. А статью Татьяна Сергеевна поместила как приложение в свою книгу о трипольских племенах Поднестровья, которая уже была в издательстве, поэтому статья вышла очень быстро, одновременно с черняховской (Великанова 1961: 213–226).

Основным выводом исследования было утверждение об антропологической общности энеолитического трипольского населения Прутско-Днестровского междуречья с населением эпохи энеолита балкано-дунайской области, причем эта общность возникла и существовала уже в более ранние периоды. Возможным оказывалось также влияние со стороны племен эпохи бронзы Днепровского правобережья. Полученные результаты согласовывались с данными археологии и давали дополнительное подтверждение. Забавно, но позже трипольцы привели меня, в качестве участника, на ВДНХ. В.И. Маркевич¹, молдавский археолог, специалист по ранним этапам истории Пруто-Днестровья, принимал участие в организации одного из отделов выставки – что-то вроде «Древние охотники и земледельцы». Не предупредив меня, выставил там мою книгу, за которую я и получила медаль! Узнала об этом, когда медаль с документами прислали в Институт.

¹ Маркевич Всеволод Иванович – молдавский археолог, специалист по ранним этапам истории региона.

Итак, два периода истории Прутско-Днестровского междуречья были охвачены. С этими двумя я и поступила в аспирантуру. Рассчитывать на защиту в срок не приходилось, добывать предстояло еще много – нужен был ряд материалов, коллекция, более или менее равномерно во времени отражающая антропологически статистику и динамику населения территории.

В наступающем сезоне в Молдавии могильники не раскапывались, поэтому было решено в качестве завершающего звена для будущей коллекции собрать современную серию, для чего я смогу самостоятельно раскопать какое-нибудь старое заброшенное кладбище. Была пара неудачных попыток, из которых особенно запомнилась одна – Спеш, в восточной части Молдавии. Почвенные условия там были таковы, что в могилах сохранялись волосы, меховые шапки и в то же время разрушалась полностью затылочная область черепа. И то, и другое делало раскопки невозможными. А меня уже, забросив туда на машине, оставили одну на неопределенное время. Хозяева дома и рабочие плохо знали русский, занять себя было совершенно нечем, какие-то дни я провела в тоске, выходя вечерами на шоссе рядом с селом и мечтая увидеть среди проезжающих машин федоровскую «Победу», на которой он всегда приезжал в Молдавию. А потом, запаковав единственный целый череп в бумагу и перевязав веревочкой, с этим единственным грузом (чемодан и спальный мешок оставила у хозяев) отправилась на перекладных в Алчедар – за помощью...

Помощь пришла – Павел Бырня знал ещё один объект, который оказался более надежным, и организовал там и мою работу, и мой быт. Это было на севере Молдавии, у села Варатик. Старые могилы располагались островом среди пахотного поля. Работали у меня несколько симпатичных старых дедов, служивших ещё в царской армии и помнящих с тех пор русский язык, меня они звали «начальник», по имени не хотели. Работали потихоньку, но регулярно. Вдруг по каким-то причинам деды перестали выходить на работу. Я побежала в сельсовет, обещали помочь. Каково же было мое изумление, когда на следующий день ко мне пригнали целую ораву младших школьников – шел уже сентябрь. И все были без единого инструмента. Конечно, я сразу же велела учительнице отвести их обратно, но она объяснила, что это – их урок труда и она не может его отменить. «Но они же ничего не смогут сделать», – убеждала я. «Смогут, смогут», – уверяла учительница. И она оказалась права! Эта мелюзга муравьями расползлась по раскопу и своими маленькими лапками начала энергично разгребать землю. Это было невероятное зрелище для глаз археолога. Но здесь это было допустимо, так как у меня не было чисто археологических задач, с фиксацией параметров и деталей погребения, нужно было лишь собрать коллекцию черепов. К тому же, грунт был необычайно легкий и сухой, верхние слои уже были сняты раньше лопатами, и дети рылись, как бы играя в песочнице.

Я очень сомневалась, уместна ли для детской психики работа на кладбище. Но предвидя неприятные чувства у жителей села в связи с раскопками, Павел заранее объявил, что захоронены – не предки, кладбище – турецкое, а к туркам в Молдавии исторически относятся крайне неприязненно. И у детей уже было выработано такое отношение. Поэтому мне оставалось только следить за детьми, которые, того и гляди, готовы были начать гонять черепа как футбольные мячи. Трудно поверить, но эти маленькие ручонки нагребли кучу черепов. Черепа – целые – то тут, то там выглядывали из-под земли, и я извлекала и упаковывала их. Ещё было много монет, которые дали возможность датировки. На следующий день пришел другой класс и всё повто-

рилось. А там и деды вернулись ... Усилиями старых и малых, современным, точнее близким к современности, материалом, – XVIII–XIX вв. – я была теперь обеспечена. Когда Павел приехал с ящиками, их едва хватило, чтобы все поместилось.

На этом пополнение необходимой коллекции могло остановиться – никто не копал могильников. Но теперь пришел на помощь Георгий Борисович. У него был отдаленный план, но он решил осуществить его раньше, если будет помощь, так как он сам продолжал работу в Алчедаре. Помощь нашлась, и начались раскопки славянского могильника. Этот памятник, как и славянские поселения на территории Прутско-Днестровского междуречья, был важен для воссоздания реальной картины этнического состава населения края. Дело в том, что существовало скептическое отношение к вопросу о присутствии славян на этой территории, хотя летописно место их расселения было точно обозначено: «седаху по Днестру». Речь идет о таинственных уличах и тиверцах, единственных из восточнославянских племен, которые археологически долго не были обнаружены. Однако исследованиями Георгия Борисовича Федорова именно это и было с блеском сделано. Теперь, в свете новых археологических данных, и антропология должна была сказать свое слово. В ходе раскопок Георгий Борисович осуществлял общее руководство, наезжая время от времени, на месте командовал Юра Чеботаренко, я ошастливленная, конечно, сразу примчалась. Помимо местных рабочих, как всегда у Георгия Борисовича оказался и разнообразный московский народ.

Могильник находился в средней части Молдавии, в окрестностях села Бранешты. Но базировались мы довольно далеко, в Требуженах, где уже была некоторая археологическая база. Это село располагалось в необычном, очень живописном месте, в долине реки Реут, где противоположная селу каменистая сторона долины поднималась над рекой отвесно и необычайно высоко. В части этой стены были когда-то каменоломни, образовавшие ряд пещер, использовавшихся в давние времена для устройства монастыря. В общем, пейзаж был совершенно горный. Над селом, на возвышенности, располагался средневековый город Старый Орхей, здесь издавна периодически велись раскопки. В большом дворе закрытой церкви в центре села обосновались археологи. На поляне ставились палатки, был небольшой школьный домик, который летом можно было использовать, а здание церкви служило складом археологических находок. Здесь наш отряд и разместился.

Машина возила на раскоп и обратно. Могильник располагался на широком и довольно низком берегу ручья. Грунт был тяжеловат, все черепа раздавлены, работы по сбору костных остатков у меня было много. Хорошо, что теперь у меня была только одна эта функция, а не все сразу, как с черняховцами в Будештах. Конечно, спешили успеть за сезон сделать как можно больше, но до конца могильник не вскрыли, пришлось отложить на следующий год.

На следующий год раскопки продолжились. Придя на раскоп первый раз мы были поражены увиденным – все земляные отвалы, большие и маленькие кучи, были покрыты сплошным зеленым ковром. Это была настоящая бахча! В прошлом году наши рабочие из местных потихоньку подворовывали арбузы с окрестных колхозных полей. Угощались, конечно, все. И семена выбрасывались всюду, попадая и на рыхлую землю отвалов, чтобы весной пуститься в рост. Потом они зацвели, это было красиво, но плодов мы уже не дождались.

В результате двухлетних раскопок у меня собралась вполне представительная серия, что позволяло сделать достаточно уверенные выводы. Прежде всего, бранеш-

тская серия оказалась в пределах изменчивости славянских групп в целом. Более того, после проведения сравнительного анализа данных по всем трем большим делениям славян, позволившего выявить их разграничительные признаки, появилась возможность уточнения места наших улчей-тиверцев, то есть говорить об их восточнославянской принадлежности. Наибольшую близость они показали с самыми западными группами восточной ветви.

При решении вопроса о происхождении славян неизбежно их сопоставление с черняховцами, поскольку временной разрыв между ними составляет всего лишь столетие, без каких-либо известных промежуточных этнических вклиниваний. Это породило в свое время взгляд на черняховскую культуру как раннеславянскую, несмотря на резко противоречащее этому различие материальных культур. Наши антропологические данные, свидетельствуя об отсутствии генетической связи между двумя этносами, подтверждают ошибочность этого убеждения.

Помимо моей статьи в институтском журнале «Советская этнография», о славянах Пруто-Днестровья в Кишиневе была издана небольшая книжка трех авторов: Г.Б. Федорова, Ю.Ф. Чеботаренко и М.С. Великановой. (*Великанова* 1964: 37–53; *Федоров, Чеботаренко, Великанова* 1984).

Итак, славянами у меня заполнилась ещё одна лакуна в списке необходимого, хотя пустых мест было ещё много, и все же, хотя и не спеша, удача ко мне приходила.

В 1964 году в Москве проходил 7-й Международный конгресс антропологов и этнографов. Я была секретарем в одной из секций и боялась, что не смогу уехать в Молдавию, а это было мне необходимо – отряд Прутско-Днестровской археологической экспедиции под руководством Юры Чеботаренко раскапывал могильник эпохи бронзы. Все же меня отпустили, правда, только на подготовительный период конгресса. Раскопки шли у села Калфа, в центральной Молдавии. Погребения располагались на очень высоком месте, выступом поднимающемся над более низким окружением. Поверхность выступа была испещрена следами войны – изрыта окопами, засыпана осколками, пустыми гильзами и прочим.

Раскопки не были успешными, погребений шло мало. Но Юра проявил упорство, раскопки продолжались, мой материал понемногу прибавлялся. К счастью, война не смогла потревожить погребения, они залегали довольно глубоко. Когда раскопки кончились, у меня всё-таки набралась небольшая серия эпохи бронзы.

Не помню, как в физике, но у меня одноименности притягивались друг к другу. Молдавская, еще молодая археология, не всегда могла обойтись собственными силами, поэтому часто работали коллеги из Москвы, Ленинграда. И вот, в следующий же сезон после Калфы ленинградский археолог из Эрмитажа Галина Ивановна Смирнова[□] начала исследование могильника тоже эпохи бронзы в северной части Молдавии, у села Старые Бедражи. Это была моя большая удача, конечно, я участвовала в раскопках. Памятник располагался на крутом берегу реки Прут, совсем рядом проходила государственная граница, представленная изгородью из колючей проволоки и вспаханной полосой. Невдалеке стояла ветхая деревянная наблюдательная вышка. Где-то дальше была застава, куда Галина Ивановна возила показывать наши документы. Жили, то есть по сути только ночевали, в селе.

Высокое место раскопа постоянно обдувалось ветрами, нередко сильными. Наши косынки, а главное, планы и другие бумаги подхватывались и норовили унести за границу, а сразу за границей шел крутой обрыв к реке. Так что угроза потери была

реальной и возникала не раз. Приходилось нарушать границу, спешно лезть через колючки и догонять перебежчика.

Раскопки оказались удачными, то есть результативными. Итак, у меня теперь был неплохой количественно материал ещё одной эпохи. Совсем кратко и упрощенно, результаты его исследования таковы. Сравнение данных из Калфы (срубная культура) и Старых Бедражей (культура Ноа) обнаружило достаточно большое сходство между ними. В обеих сериях представлен один и тот же так называемый протоевропейский тип, характеризующий в эпоху бронзы население степной полосы, вплоть до Енисея, и резко отличный от средиземноморского, представленного у предшествовавшего неолитического – трипольского – населения. Можно считать, что на протяжении II тысячелетия до н.э. в Прутско-Днестровском междуречье в результате наплыва пришельцев с востока, происходит смена населения.

Где-то в середине 60-х московский археолог Анна Ивановна Мелюкова¹, специалист по скифам, была приглашена на раскопки могильника, заподозренного в принадлежности к этой эпохе. Он располагался в центральной части Молдавии у села Ханска, в урочище Лимбарь. Анна Ивановна приехала с помощниками, я тоже принимала участие. Но увы, довольно быстро выяснилось, что памятник относится к гораздо более позднему времени – средневековью. Анна Ивановна была, естественно, разочарована, я тоже. Но мне в Молдавии годилось всё, все исторические и доисторические периоды. И великодушная Анна Ивановна – она вообще была прекрасным человеком – некоторое время еще продолжала раскопки.

Какой-то сверхпрограммный материал у меня набрался и раскопки прекратились. Но скифами Анна Ивановна меня все-таки порадовала. В конце 60-х годов она исследовала позднескифский могильник IV-III вв. до н.э. на восточном берегу Днестровского лимана у села Николаевка. Не помню почему, в раскопках я не участвовала. Но антропологический материал был собран и передан мне. К нему присоединились данные по скифам Бессарабии из публикаций румынского антрополога А. Донича, работавшего в 30-х годах.

О результатах исследования скажу кратко. Анализ обнаружил промежуточное положение поднестровских серий между скифами с территории Украины и фракийцами румынских земель, а также их внутригрупповую неоднородность, связанную с вхождением в их состав двух различных компонентов. Отличительные особенности этих компонентов совпадают с антропологическими характеристиками скифов и фракийцев. Все это говорит о смешанном, скифо-фракийском происхождении населения Поднестровья этого времени. Для левобережья Днестра не исключается возможность и греческой примеси. Поздние скифы заполнили собой последнюю незакрытую строчку в хронологическом списке необходимых материалов. Теперь можно было поставить завершающую точку в сборе и составлении первой палеоантропологической коллекции Прутско-Днестровского междуречья.

А могильник Лимбарь не оказался заброшенным и забытым. Им очень заинтересовался и продолжил раскопки Ваня Хынку, я получала добавочный к первоначальному материал. Ваня считал, что романские предки молдаван заселили эту территорию значительно раньше, чем это было принято в исторической науке, и теперь решил, что могильник Лимбарь принадлежит этим ранним молдаванам. Погребальный инвен-

¹ Мелюкова Анна Ивановна (1921–2004) – археолог, д-р ист. наук, скифолог. Руководитель Западно-Скифской экспедиции Института истории АН СССР с 1961 года.

тарь, очень скудный, не мог ни подтвердить, ни опровергнуть эту гипотезу. Увы, мой материал её не подтверждал и западные связи не прослеживались. Напротив, он убедительно говорил о восточном происхождении людей, оставивших могильник, связанном с процессом передвижений из Юго-Восточной Европы. Я как-то очень быстро на этот раз написала и напечатала статью, не дожидаясь археологической публикации. Ваня был обижен смертельно. Мне, возможно, было бы интереснее получить выводы, совпадающие с его концепцией, но объективная реальность этого не позволяла...

С переопределением принадлежности памятника мне пришлось еще встретиться. Предполагаемый первоначально как черняховский могильник обнаружился на территории кукурузного калибровочного завода в г. Комрат в южной части Молдавии. Когда же я туда добралась, стало уже известно, что это не то, что подозревалось. Это были буджакские татары XVII века, ещё кочевавшие там в это время в составе Ногайской Орды. Никому из археологов татары не были нужны, но деньги на раскопки оставались. А меня заинтересовала необычная для татар долихокранная форма черепа, решила остаться и копать самостоятельно. Помнится, писала нашему заведующему Максиму Григорьевичу Левину – стоит ли? Он благословил.

Раскопки шли как в Варатике – без археологического документирования, что очень упрощало дело. И работала я не одна, был помощник – остался художник из состава уехавшей экспедиции.

Кто-то из археологов приезжал на некоторое время; помогал найти ящики, отправить груз и т.д. Так неожиданно вместо необходимых исторических периодов появились у меня татары. Но немного этот материал, как сравнительный, мне пригодился, а позже и еще более кому-то из новой смены антропологов.

Но были приезды в Молдавию, когда я не увозила ничего. Правда, поскольку необходимая коллекция уже понемногу в основном, собралась, больших переживаний не было, а новые места, новые общения были всегда интересны. Одно из таких мест – Данчены, где И.А. Рафалович¹ открыл черняховский могильник.

В те годы в Кишиневе активно работал Научный Совет по славяно-молдавским связям, руководил милейший Николай Андреевич Мохов², директор Института истории. Проходили ежегодные заседания, типа конференций. Я была членом Совета, ездила с докладами. Так вот, после одного такого заседания, я отправилась в Данчены. Не помню, по каким причинам не случилось полноценного вскрытия могильника. Оно шло крайне медленно. В работе сейчас был участок с редкими сожжениями. Мне оставалось только ждать, однако нужных мне результатов я так и не дождалась. Но были уже черняховцы из Малаешт и Будешт, так что пережила и не жалела о потерянном времени, тем более, что в качестве утешения в неудачах по работе Изя организовывал много интересного и дни в Данчанах запомнились.

Мне давно хотелось исследовать могильники средневекового Старого Орхея. В 1960-м году начались небольшие пробные раскопки. Тогда еще не было экспедиционной базы в Требуженах. Организовать работу и быт помог, как всегда, Павел. Он сам собирался всерьез заняться Старым Орхеем и был заинтересован в разностороннем его исследовании.

¹ Рафалович Исаак Александрович (1929–1979) – молдавский археолог, научный сотрудник Института истории АН Молд.ССР, канд. ист. наук с 1968 г. Труды по археологии черняховской и славянской культур.

² Мохов Николай Андреевич – историк, член-корр. АН МолдССР, занимал руководящие должности в Институте истории. Труды по истории формирования молдавского народа.

Что-то накопалось тогда понемногу на двух кладбищах. Уезжая из Старого Орхея, я знала, что я ещё вернусь сюда.

Но пока передо мной стояла другая задача. Предстояло собрать материал, который представлял бы все основные этапы истории края. Это заняло много лет. Я запаслась терпением, хотя расположенные ко мне коллеги в эти годы не раз советовали ограничиться тем, что уже есть на данный момент и защищаться. Георгий Францевич не уставал торопить меня с защитой, хотя и говорил, что это труднее, чем «тащить из болота бегемота». «Бегемота-то я бы зараз выволок» – это строчка из письма с извинением за низкий стиль. Но я знала, что на моем месте он себе поблажки не дал бы никогда, у него были всегда самые высокие критерии во всём. И я, верная ученица, стойко выдерживала намеченную программу.

Но все-таки, я считаю, что мне везло, могло сложиться хуже, и еще дольше не наступал бы день, когда я, наконец, могла сказать себе, что программа сбора материалов выполнена. Но этот день наступил.

Результаты исследований, которые представляли динамику состава населения региона на протяжении от энеолита до современности, были подытожены в книге «Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья» и была защищена кандидатская диссертация (Великанова 1975).

Теперь я могла вернуться к Старому Орхею. За прошедшие годы Павел возобновил когда-то давно проводимые исследования этого средневекового города. Он очень основательно и серьезно начал подготовку, организовал там настоящую археологическую базу. В центре Требужен, в обширном дворе закрытой церкви был построен дом, переоборудована маленькая тоже закрытая школа, приспособлено для работы с материалами и хранения находок помещение церкви. В Старом Орхее стал работать вновь созданный отряд археологической экспедиции. Так что теперь я была в Требуженах не одна, как в 1960 году.

Предстояло продолжить раскопки, начатые тогда и заново вскрыть кладбище XVII века. На раскопках последнего помощников у меня оказалось много. Володя Окушко¹, стоматолог из Кишинева, готовил диссертацию о кариесе, в том числе, его историю. Ему нужны были мои краниологические материалы, и он приезжал ко мне в Москву работать с ними. Я направила его, кроме того, в Музей антропологии МГУ, где были обширные коллекции. И вот теперь он решил поучаствовать и в раскопках и обследовать зубы прямо на месте.

Приехал со своими двумя дочками, я привезла свою, была и еще одна помощница, так что говорить о скуке во время совместной работы на раскопе не приходилось. Молодежный отряд иногда так отвлекался от дела, что приходилось его слегка подгонять, но в целом помощь была очень существенна.

На раскопках более раннего могильника в Старом Орхее я была опять с дочерью. Она уже была совсем взрослая и не только помогала, но и по-настоящему выручала – заменяла меня на раскопе, когда я болела, других помощников в тот год не было.

Раскопки в Старом Орхее были последними успешными, дальше пошли неудачи, о чем я уже упоминала. В Требужены я теперь приезжала лишь на пару дней, на отдых при каких-то вынужденных остановках в работе в других местах.

¹ Окушко Владимир Ростиславович (1933–2018) – стоматолог, д-р мед. наук, профессор. Работал в Кишиневском мед. ин-те, позже заведовал кафедрой Донецкого мед. ун-та, в последние годы – зав. кафедрой в Приднестровском Гос. ун-те.

По итогам наших работ в Старом Орхее мы с Павлом планировали издать в соавторстве книгу, где он пишет основные разделы – историю и археологию, и я – состав населения. Труд наш уже завершился, когда пришли 90-е годы, круто всё изменившие. Теперь издать в Кишиневе московского автора стало невозможно. Но мало того, что от Молдавии была отставлена я, на Павла, с его «русофильством» посыпались неприятности. Мне не оставалось ничего другого, как объединить мои главы по Старому Орхею в собственную книжку, что-то конечно, переработав и добавив. На издание в те годы и в Москве рассчитывать не приходилось, но сотрудник нашего Института Юра Симченко¹ организовал какое-то внутриинститутское издательство, которое многих выручало, в том числе и меня. Вся подготовка к печати велась целиком самим автором, не было ни редактора, ни корректора, но книги выпускались полноправные. Такие были времена. Книжка объемом 13,9 п.л., под названием «Антропология средневекового населения Молдавии» на свет появилась (*Великанова* 1993). Павел попросил прислать с оказией 10 экземпляров, что я и сделала. Возможно, неприятностей это ему прибавило.

Так же, как и первую книгу, ее, к сожалению, не увидел Георгий Францевич, «крестный отец» моей работы в Молдавии. Правда, он знал мои статьи по отдельным главам, и вероятно, судя по ним поставил в Госплан издание еще не существующей монографии по палеоантропологии Молдавии. Ни слова не сказав мне об этом. Узнала много позже, уже после его ухода, с полной неожиданностью для себя...

Не раз посещала тогда горькая мысль, что была неправа, не послушавшись в своё время шефа и не доставила ему удовольствия от защиты и издания книги ученицы. Но ведь руководствовалась его собственными принципами и установками, т.е. в данном случае – иметь максимально возможный, хронологически наиболее полный спектр материалов. А поскольку это зависело не столько от меня, сколько от планов археологов, то и долго откладывалось завершение моей молдавской темы. Сейчас, в 90-е она закрывалась совсем и тоже по независящим от меня причинам. Но теперь позади уже был 25-ти летний труд, результаты которого были уложены в две книжки, где вторая дополняет и продолжает первую.

Итак, что же мы имеем после этих 25-ти лет моей работы в Молдавии?

Целью всех исследований было проникнуть в прошлое этого края, увидеть его прежде всего в антропологическом ракурсе, а также рассмотреть, насколько возможно, как полученные данные отражают и этногенетические процессы. Кратко суммирую итоги, ссылаясь уже на тексты книг, и перехожу неизбежно на слегка другой язык.

В эпоху энеолита, представленную трипольской культурой (а возможно, и в более раннее время) территория Прутско-Днестровского междуречья антропологически составляла часть ареала, охватывающего балкано-карпатскую географическую область. Принадлежностью к одному и тому же средиземноморскому кругу форм, этот ареал объединяется со Средней Европой и Средиземноморьем. С этими областями, таким образом, оказывается связанным и Пруто-Днестровье. Однако уже и в этот период здесь в небольшой степени улавливается влияние племен, принадлежащих иной антропологической общности – палеоевропейскому населению Восточной Европы.

Эпоха бронзы показывает другую картину. Восточное влияние усиливается в такой степени, что Прутско-Днестровское междуречье может рассматриваться уже

¹ Симченко Юрий Борисович (1935–1995) – этнограф, д-р ист. наук, член РАЕН, исследователь народов Севера. Работал в Институте этнографии АН.

как часть ареала протоевропейского типа, связанного с кругом степных культур Северного Причерноморья (и более восточных областей). Местный энеолитический средиземноморский субстрат уже неощутим, будучи либо вытесненным, либо полностью растворившимся в новой антропологической среде.

Таким образом, от неолита к бронзе на территории Прутско-Днестровское междуречья наблюдается смена преобладающих влияний и связей. Однако произошедшая смена не закрепляется в некое стабильное положение. Создается впечатление, что рассматриваемая область уже в этот период выступает как своего рода пограничье между племенами восточного степного мира, с одной стороны, и населением балкано-карпатских земель – с другой, испытывая попеременно доминирующее воздействие, то тех, то других.

Особенно отчетливо это проявляется в скифское время, когда население Прутско-Днестровское междуречья по физическому типу имеет смешанный характер, где компонентами смешения выступают с одной стороны фракийские племена, антропологически относящиеся к средиземноморцам балкано-карпатской области, а с другой – скифы как представители восточной степной зоны, потомки протоевропейского по типу населения более ранних эпох.

В первые века нашей эры на территории Пруто-Днестровья по-прежнему улавливается взаимодействие двух разных антропологических областей, двух миров – западного и восточного. Источниками этого взаимодействия этнически оказываются потомки гето-фракийского населения балкано-карпатских земель и сарматы, сменившие скифов в стенах Северного Причерноморья. Именно таким составом представлено население черняховской культуры, где к основному пласту, представленному средиземноморским типом, в небольшом количестве примешан брахикранный элемент, близкий к типу некоторых сарматских групп. Соотношение компонентов заставляет при выборе определяющего направления генетических воздействий отдавать предпочтение связям со средиземноморским антропологическим ареалом.

В конце I – начале II тысячелетия – время, достаточно близкое к современности на территории Прутско-Днестровского междуречья все ещё не наблюдается антропологической стабильности. В физическом типе обитающих здесь в этот период славян отсутствует преемственность с предшествующим черняховским населением. Антропологические данные говорят о восточном, а именно, восточнославянском направлении родственных связей славян Поднестровья и указывают на близость к наиболее западным из групп восточных славян.

Другие группы средневекового населения Пруто-Днестровья (Лимбарь, XII–XIV вв.) также не имеют местных корней и связаны по происхождению с одним из этапов процесса передвижений в эту эпоху из Юго-Восточной Европы.

Связи с Востоком не могли не обнаружиться и в Старом Орхее, входившим в XIV веке в состав Золотой Орды, границы которой доходили в это время до Прута. Золотоордынское население города показало – как и в других областях – смешанное евро-монголоидное происхождение, однако в отличие от центра Орды – Нижнего Поволжья, монголоидный элемент здесь невелик и проявляется в виде слабой примеси. Но и основной европеоидный компонент этой группы связан с восточными по отношению к Пруто-Днестровью областями – Северным Причерноморьем, Крымом, Подоньем, Поволжьем, включившись в золотоордынский поток на его пути к западу.

С уходом Золотой Орды и особенно с возникновением в середине XIV века Молдавского княжества, в Пруто-Днестровье усиливается миграционный поток с запада: восточно-романское население – волохи из района Карпатских гор и славяне-русипы из Галичины и Подолии.

Анализ имеющихся в литературе данных позволил выявить определенное антропологическое единство населения Карпато-Дунайских земель в период XII–XIV вв., в пределах которого выделились две ветви наиболее тесно связанных групп. Одна объединяет большинство исторических областей района, другая – группы из Молдовы (историческая область, граничащая с Прутско-Днестровским междуречьем). Антропологическая дифференциация свидетельствует таким образом о достаточно раннем времени сложения молдавского своеобразия, обязанного своим происхождением восточнославянскому воздействию.

Исследованная в Старом Орхее серия XV века, входя в круг групп Карпато-Дунайского региона, наибольшую близость обнаруживает к серии из Молдовы, выделяясь рядом черт восточнославянского влияния. Кроме того, эта староорхейская группа обнаруживает некоторые следы пребывания здесь её предшественников – золотоордынцев, в основном – европеоидного компонента, привнесенного из европейского Юго-Востока.

Эти особенности в Старом Орхее проявляются и позже – в XVI–XVII вв., с той лишь разницей, что восточные влияния прослеживаются только в виде слабых реминисценций, выявляемых статистическим анализом. Процесс взаимодействия смешивающихся этно-антропологических компонентов идет по пути нарастания роли европейских слагаемых – романского и славянского, и растворения третьего, восточного.

Итак, проведенное исследование приводит к заключению о характерной особенности региона. Начиная с древних времен Пруто-Днестровье выступает как территория, лежащая на стыке двух больших разнородных антропологических ареалов, один из которых охватывает в основном Северное Причерноморье, а другой балкано-карпатские земли. Пруто-Днестровье как бы связывает области Северного и Западного Причерноморья.

В той степени, в какой в антропологических данных отражаются этно-исторические события, можно считать, что такое положение отражает и своеобразие исторических процессов на территории Прутско-Днестровского междуречья, с попеременным преобладанием то западного, то восточного направления влияний, связей, общности исторических судеб. В разные периоды Пруто-Днестровье проявляет тяготение к разным областям, включаясь то в одну, то в другую из них, но испытывая в то же время определенное влияние и с противоположной стороны, что с ранних времен подтверждается и особенностями развития материальной культуры края. Можно считать, что с этой, прослеживаемой в ряду эпох спецификой, непосредственно связаны и особенности физического облика современного населения региона.

Таковы были итоги моей работы в Молдавии.

В 1994 году закончилась моя работа в Институте этнографии и тем самым оборвалось и мое общение с Молдавией. Тем не менее чувства горькой утраты не было, хотя за 25 лет тесной связи я успела очень привязаться к этой земле. Но я уже была невольно подготовлена к неизбежному концу – всем ходом жизненных событий последних лет. И это были не только политические пертурбации начала 90-х. Уже 80-е принесли много перемен.

Прекратил своё существование «Научный Совет по славяно-волошским связям», не стало его организатора и руководителя Н.А. Мохова. Заседания Совета, обсуждающие важные исторические вопросы, были очень полезны для меня. Проходили всегда в очень дружелюбной обстановке, несмотря на нередкое расхождение взглядов. По окончании, ждали приятные сюрпризы гостеприимства; например, Николай Андреевич мог пригласить московскую гостью в театр, были поездки в Институт виноделия на дегустацию бесподобных молдавских вин и так далее.

Да и вообще прежняя атмосфера была необратимо нарушена. Из мира молдавской археологии, так или иначе, уходили люди, которые как бы создавали особый, благоприятный «фон» в моей работе. Их, непосредственно связанных с Молдавией, естественно, более, чем московских коллег, интересовали мои результаты. Обсуждения, споры, так же как их мнение и одобрение, были для меня ценны и важны.

Грустно писать обо всём этом. Но мне всё же не хочется завершать свой рассказ на такой невеселой ноте. Тем более, что в моём сознании, моей памяти, последние годы моего соприкосновения с Молдавией занимают очень мало места. Помнятся времена лучшие, когда все рабочие задачи с чем я сюда приезжала, проходили и решались в атмосфере какого-то душевного отдыха, несмотря на неизбежно возникавшие трудности. Возвращаясь в Москву, совсем не ощущала потребности в отпуске. И это притом, что были проблемы со здоровьем, не позволявшие, например, наслаждаться вкусной национальной едой, фруктами, и вообще создававшие определенные неудобства. Но это как-то не имело значения. И осталась для меня Молдавия дорогим воспоминанием, страной, прежде всего, очень близкой – мне казалось, что я видела и знаю её всю, работая и на Днестре, и на Пруте, на севере и на юге.

А еще осталась страной без пасмурной погоды, страной ослепительного солнца и постоянного тепла, которое я встречала и ощущала и в природе, и в людях.

И страной благодатного ветра, который на круче над Прутом был так нужен, когда солнце чересчур обласкивало непривычную северянку.

И страной бескрайних полей и виноградников по сторонам дороги, всегда ухоженных и красивых, любованье которыми из окон машины делало незаметным и сокращало время в пути.

И конечно, страной большого гостеприимства, встреч с интересными и доброжелательными людьми самых разных сфер, многие из которых оказали важную помощь в моей работе.

И за все эти щедроты, включая те, что сохранила для моих исследований её «черна», её земля, благодарность Молдавии всегда жива в моей душе.

Научная литература

- Великанова М.С. Антропологический материал Выхватинского могильника // *Раннеземледельческие (трипольские) племена Поднепровья. Материалы и исследования по археологии СССР* / под ред. Т.С. Пассек, 1961. №84. С. 213–226.
- Великанова М.С. *Антропология средневекового населения Молдавии: по материалам памятника Старый Орхей*. М: ИЭА РАН, 1993. 260 с.
- Великанова М.С. К антропологии средневековых славян Прутско-Днестровского междуречья // *Советская этнография*, 1964. №6. С. 37–53.
- Великанова М.С. Палеоантропологический материал из могильников черняховской культуры Молдавии // *Антропологический сборник III. Труды Института этнографии*, 1961. №71. С. 26–52.

- Великанова М.С. *Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья*. М: Наука, 1975. 263 с.
- Великанова М.С. У каждого из нас оставался в душе и памяти свой Георгий Францевич // *Вестник антропологии*, 1996. Вып. 2. С. 12–29.
- Федоров Г.Б., Чеботаренко Г.Ф., Великанова М.С. *Бранештский могильник X–XI вв.* Кишинев: Штиинца. 1984.

References

- Velikanova*, M.S. 1961. Antropologicheskii material Vykhatinskogo mogil'nika // *Rannezemledel'cheskie (tripol'skie) plemena Podnestrov'ia. Materialy i issledovaniia po arkheologii SSSR* / edited by T.S. Passek [Anthropological material of the Vikhvatinsky burial ground] 84: 213–226.
- Velikanova*, M.S. 1993. *Antropologiiia srednevekovogo naseleniia Moldavii: po materialam pamiatnika Staryi Orkhei* [The anthropology of the medieval population of Moldova: on the materials of the monument Old Orhei]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences, 1993. 260 p.
- Velikanova*, M.S. 1964. K antropologii srednevekovykh slavian Prutsko-Dnestrovskogo mezhdurech'ia [Anthropology of the medieval Slavs of the Prut-Dniester interfluve] // *Sovetskaia etnografiia* 6: 37–53.
- Velikanova*, M.S. 1961. Paleoantropologicheskii material iz mogil'nikov cherniakhovskoi kul'tury Moldavii [Paleoanthropological material from the burial grounds of the Chernyakhov culture of Moldova] // *Antropologicheskii sbornik III. Trudy Instituta etnografii*. 71: 26–52.
- Velikanova*, M.S. 1975. *Paleoantropologiiia Prutsko-Dnestrovskogo mezhdurech'ia* [Paleoanthropology of the Prut-Dniester interfluve]. Moscow: Nauka. 263 p.
- Velikanova*, M.S. 1996. U kazhdogo iz nas ostavalsia v dushe i pamiatii svoi Georgii Frantsevich [Each of us remained in the soul and memory of our George Frantsevich] // *Vestnik antropologii*. 2: 12–29.
- Fedorov*, G.B., G.F. *Chebotaenko*, and M.S. *Velikanova*. 1984. *Braneshitskii mogil'nik X–XI vv.* [Braneshit burial ground X – XI centuries]. Kishinev: Shtiintsia, 1984.

Marina S. Velikanova. On the creation of a single paleoanthropological collection (abbreviated version of the manuscript «Moldovan Memories»)

The article outlines the complex ways of collecting a unique paleo-anthropological collection from the territory of the Prut-Dniester interfluve, which is stored in the Cabinet of Anthropology of the CPA IEA RAS. The essay describes individual episodes of the development of Moldavian archeology events that began more than half a century ago and lasted for 25 years. The content of the essay is made up of vivid everyday details of work in archaeological expeditions and the results of paleoanthropological studies that depict the formation of the anthropological characteristics of the Moldovan population, as well as how the data obtained reflects ethnogenetic processes.

Key words: *Moldavia, Prut-Dniester interfluve, paleoanthropology, archaeological cultures: Tripoli, Chernyakhov; Scythians, Sarmatians, Slavs, Moldovans, Budzhak Tatars*

ОЦЕНКА ПРИВЛЕКАТЕЛЬНОСТИ, АГРЕССИВНОСТИ И КОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ МУЖЧИН, СКЛОННЫХ К РИСКУ: ЭВОЛЮЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОГО ВОСПРИЯТИЯ*

Мужская поведенческая стратегия, ассоциированная с физическим риском, является одной из универсальных основ, на которых строились закрепившиеся в обществе представления о маскулинности. Склонность к риску, в целом, может сигнализировать о большей конкурентоспособности мужчины, а физически рискованные действия восприниматься как «мужественное» поведение, а также свидетельство силы и атлетизма. Результаты ряда экспериментальных исследований и наблюдений зафиксировали половые различия в рискованном поведении. В частности, молодые мужчины чаще рискуют физически, чем женщины. Ученые-эволюционисты предположили, что эти различия могут являться следствием мужской конкуренции за доступ к половым партнерам. В данном исследовании мы представляем анализ мужских и женских оценок физического риска мужчин в российской выборке (n = 701). Мужчинам и женщинам предлагались виньетки, в которых описаны мужчины, отличающиеся по степени склонности к риску. Респондентам нужно было оценить привлекательность мужчин в контексте длительных романтических и краткосрочных (т.н. «на одну ночь») отношений, а также оценить их конкурентоспособность, склонность к агрессии, способность обеспечить качество жизни и склонность к опасному для здоровья поведению (злоупотребление алкоголем, незащищенный секс и т.п.). Степень склонности к риску оказалась значима при оценке всех предложенных параметров. Мужчины, демонстрирующие среднюю степень склонности к риску, получили самые высокие оценки по привлекательности для краткосрочных отношений. Низкорисковые мужчины были признаны более привлекательными в отношениях с долгосрочной перспективой и способными обеспечить наилучшее качество жизни. Мужчины, выбирающие род деятельности, связанный с постоянным физическим риском и опасностью, были оценены как наиболее агрессивные и конкурентные. Кроме того, высокая склонность к риску ас-

Апалькова Юлия Игоревна – и. о. младшего научного сотрудника Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (ИЭА РАН). Эл. почта: Julia.apalkova@gmail.com. **Julia I. Apalkova** – Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences (IEA RAS). E-mail: Julia.apalkova@gmail.com

* Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ № 01201370995 «Кросс-культурные и междисциплинарные исследования» Института этнологии и антропологии РАН

социировалась у респондентов с большей склонностью к нездоровому образу жизни и вредными привычками. Таким образом, мужское рискованное поведение влияет на социальное восприятие, привлекательность и оценку качеств мужчин, при этом высокая степень склонности к риску не всегда воспринимается как положительное качество.

Ключевые слова: мужчины, рискованное поведение, агрессия, восприятие, привлекательность, конкурентоспособность, выбор партнера

Введение

Склонность к риску предполагает, что человек осуществляет действия, которые могут привести к негативным последствиям. Результаты ряда экспериментальных исследований выявили половые различия в рискованном поведении: мужчины получают более высокие баллы по склонности к риску и реально демонстрируемому в самых разных контекстах рискованному поведению в сравнении с женщинами (*Charness, Gneezy 2011; Pawlowski et al. 2008*). Мета-анализ половых различий в оценке риска показал, что мужчины в 14 из 16 видов рискованного поведения демонстрируют большую склонность к принятию риска, чем женщины (*Byrnes et al. 1999*). Е. Вебер с соавторами (*Weber, Blais and Betz 2002*) сообщают о половых различиях в восприятии риска в четырех из пяти рассматриваемых областей: мужчины чаще, чем женщины, принимают рискованные финансовые, медико-санитарные, рекреационные и этические решения. Женщины, если и склоняются к рискованному поведению, намного чаще, чем мужчины, оценивают вероятность наступления негативных последствий, особенно, когда это касается азартных игр и здоровья (*Harris et al. 2006*). Эта разница проявляется уже в раннем детстве и постепенно увеличивается к подростковому возрасту (*Ильин 2012; Кон 2009; Apicella et al. 2017; Hillier, Morrongiello 1998*).

Половые и индивидуальные различия в оценке риска изучаются в рамках нескольких теоретических концепций (*Byrnes et al. 1999*). Некоторые исследователи предполагают, что склонность к риску входит в число социально конструируемых поведенческих паттернов. Особенности социализации девочек и мальчиков влияют на половые различия в склонности к риску: девочек учат быть осторожными и заботиться о других, тогда как мальчики социализируются, чтобы стать доминирующими, демонстрировать свою смелость и принимать риски (*Жарков 2007; Ильин 2003; Морозов 2007; Harris et al. 2006; Waldron 1997*). Другая популярная точка зрения основывается на том, что половые различия в склонности к риску универсальны (*Kruger, Nesse 2004*) и отражают дарвиновскую концепцию адаптации. Эти различия являются следствием половых различий в эволюции успешных жизненных сценариев. В ситуации конкуренции за доступ к половым партнерам разница в энергозатратах при производстве потомства и родительском вкладе создают более серьезные проблемы для мужчин, чем для женщин – в силу большей избирательности женщин (*Trivers 1972*). Женщины предпочитают в качестве партнеров мужчин, которые демонстрируют силу и способность добывать, накапливать и защищать ценные ресурсы. В эволюционном прошлом обладание ресурсами определяло репродуктивный успех мужчин (*Buss 1994*). Добыча же и удержание ресурсов на протяжении продолжительного периода в жизни рода *Ното* была сопряжена с рисками. И.С. Кон

включал стремление и любовь к новизне и риску в число классических нормативных мужских качеств (Кон 2008). При этом в свете эволюционной перспективы в наивысшей степени обоснована большая склонность мужчин к физическому риску, поскольку демонстрация такого поведения часто требует способностей и умений, опирающихся на силу и атлетизм (Farting 2005; Petraitis et al. 2014).

Мужчины, которые демонстрируют готовность принимать риски, могут подавать сигнал о своей большей конкурентоспособности и, следовательно, быть более сексуально привлекательными для женщин. Уилсон и Дэйли (Wilson, Daly 1985) утверждают, что желание участвовать в рискованных конкурентных взаимодействиях больше всего проявляется именно у очень молодых людей, поскольку для этой демографической группы давление отбора более значительно, чем для других возрастных групп. Несколько исследований попытались выяснить, влияет ли информация о мужском рискованном поведении на предпочтения женщин в выборе партнера. Например, Келли и Данбар (Kelly, Dunbar 2001) пишут, что женщины предпочитают мужчин, совершающих рискованные действия, мужчинам, не склонным к риску, в качестве краткосрочных сексуальных партнеров, а альтруистичным мужчинам отдают предпочтение как долгосрочным романтическим партнерам. Сильвестер и Павловски (Sylwester, Pawlowski 2007) также обнаружили, что тип отношений (краткосрочный или долгосрочный) влияет на оценки женщинами рискованного поведения мужчин: в контексте краткосрочных отношений те, кто рискуют, оцениваются как более привлекательные, чем те, кто риска избегает, а в контексте долгосрочных отношений – наоборот (Bassett, Moss 2004). Наше недавнее исследование показало, что мужчины, склонные к риску, раньше начинали половую жизнь, что также косвенно указывает на сексуальную привлекательность подобных мужчин, особенно среди молодежи (Апалькова и др. 2018). Эти исследования показывают, что принятие риска – часть половой стратегии мужчин, способ продемонстрировать женщинам свою «качественность». Особенно успешно эта стратегия работает в отношениях, ориентированных «на одну ночь».

Другие исследователи предполагают, что принятие риска является ценным сигналом, сформировавшимся как репродуктивное преимущество у наших предков (Bliege Bird et al. 2001). Смит с соавторами выяснили, что в племени мириам (Австралия) особенно ценятся охотники и рыболовы: занимающиеся этой деятельностью мужчины считаются успешными, получают социальное признание и сексуальные выгоды, имея доступ к более качественным партнершам (Smith et al. 2001). Исследуя репродуктивный успех у хадза, охотников-собираателей Танзании, М. Бутовская и В. Буркова (Бутовская, Буркова 2011) обнаружили связь между статусом успешного охотника и лидера и большей полигамностью, а также выяснили, что дети лидеров лучше выживают. Многочисленные варианты рискованного поведения мужчин встречаются и в повседневной жизни. Павловски и др. (Pawlowski et al. 2008) приводят данные о том, что мужчины чаще, чем женщины, начинают переходить оживленную дорогу, при этом чаще поступают так в присутствии женщин. Известно, что мужчины, разглядывающие изображения привлекательных женщин, с большей вероятностью готовы пойти на рискованные действия, по сравнению с мужчинами, которые видят перед собой изображения внешне непривлекательных женщин (Baker, Maner 2008). Во всех этих примерах зафиксирована положительная корреляция между мотивацией мужчин к вступлению в отношения и рискованным

поведением, что позволяет исследователям интерпретировать это как мужскую демонстрацию, сигнал о готовности вступить в половые отношения (*Hawkes 1991*).

Важно отметить, что представления о маскулинном и фемининном в обществе основываются не только на объективных поведенческих и психических чертах, формирующихся на базе врожденных различий между мужчиной и женщиной, но и на элементах символической культуры, закрепляющих представления о том, как нужно действовать и какими должны быть мужчина и женщина. Так, социальные ожидания того, как должен вести себя мужчина, несмотря на универсальность самих категорий маскулинности и фемининности, сильно варьируются в разных культурах и меняются с течением времени.

В российском обществе до настоящего времени преобладающими продолжают оставаться представления о том, что атрибутами образа мужчины являются независимость, агрессия, индивидуализм и доминирование (*Тулузакова 2009*). В отношении идеологии маскулинности были отмечены различия между Россией и США (*Levant et al. 2003*): российские участники исследования проявили в большей степени приверженность традиционной идеологии маскулинности, чем американцы. Интересно, что российские женщины схожи с российскими мужчинами в своих взглядах на маскулинную идеологию, чем отличаются от более феминизированных американок.

Однако представления о маскулинности постепенно теряют монолитность, все более интенсивно идут процессы, которые И. Кон охарактеризовал как «деполяризацию гендерных ролей» – прежде всего в результате трансформации и изменений в самой структуре гендерных ролей, особенно внутри социально-производственных отношений, где уменьшается роль мужской физической силы (*Кон 2010*). Изменения происходят и в восприятии мужской агрессивности. Если ранее это качество считалось необходимым, то сейчас проявления агрессии воспринимаются позитивно разве что в контексте критической ситуации и касаются реактивной агрессии – эмоционального ответа на опасную ситуацию. В обычной же социальной жизни мужская агрессия трактуется как девиантная форма поведения (*Ковалевский 2011*).

Рискованное поведение в некоторой степени позволяет смоделировать ситуации, в которых можно испытать и проявить некоторые высоко оцениваемые в обществе «мужские» качества. В то же время в контексте современных представлений о рискованном поведении, включающем разного рода экстремальные практики, ассоциированные с поиском сильных эмоций, безрассудством, неосторожностью, выходом за рамки социальных норм – склонность к риску часто трактуется негативно. Это находит отражение в оценке мужчин, склонных к риску, как «безбашенных», не очень умных, склонных к необдуманным и ничем не обоснованным действиям, опасным для собственного здоровья, а зачастую представляющим угрозу и для других людей (*Морозов 2007; Халикова 2007*). Кроме того, склонность к употреблению психотропных веществ и алкоголя может сочетаться с высокой склонностью к риску. Так, исследование личностных особенностей склонных к алкогольной зависимости подростков, проведенное А. Давыдовым выявило, что 60% опрошенных имели установку на саморазрушающее поведение, у них была выявлена низкая ценность собственной жизни, склонность к риску, выраженная потребность в острых ощущениях (*Давыдов 2007*).

Таким образом, эволюционные психологи полагают, что склонность к риску является следствием особенностей мужской психологии, развившейся в результате полового отбора, и поэтому качество мужчины определяется его успехом в рискованном

соперничестве. Тем не менее, не всякое рискованное поведение мужчины рассматривается женщинами как привлекательное, особенно в постиндустриальных обществах. Рискованное поведение может ассоциироваться у женщин с агрессивностью, а не с храбростью, и те, кто очень сильно рискуют, могут оказаться непривлекательными в качестве партнеров, особенно когда избранный способ рисковать не сигнализирует о каких-либо положительных чертах мужчины. При этом предполагается, что многие виды рискованного поведения могут восприниматься негативно, однако существуют формы риска, позволяющие мужчинам продемонстрировать свои позитивные качества, поскольку на эти виды риска могут пойти только мужчины с неординарными физическими возможностями. В настоящем исследовании основное внимание было уделено физическому риску как мужской демонстрации, имеющей эволюционное обоснование – это поведение часто включает в себя применение навыков, которые лучше демонстрируют физическую одаренность – силу и атлетизм, – чем другие (современные) виды риска (*Farthing 2005; Petraitis et al. 2014*).

В настоящем исследовании мы проанализировали мужские и женские оценки мужского рискованного поведения на примере российских мужчин и женщин. Рискованное поведение мужчин моделировалось с помощью метода виньеток. Виньетки – это краткие рассказы или сценарии, которые описывают гипотетические характеристики и ситуации, на которые респондент должен выразить свою реакцию (*Пузанова, Тертышниковна 2015*).

Мы исследовали мужскую и женскую реакции на виньетки, описывающие мужчин, которые принимают на себя риски разной степени, с точки зрения краткосрочной и долгосрочной привлекательности, агрессивности, конкурентоспособности, способности к обеспечению качества жизни и склонности к опасному для здоровья поведению.

Мы предположили, что по сравнению с мужчинами, рискующими окказионально, и сильно рискующими мужчинами низкорисковые мужчины будут считаться респондентами – женщинами и мужчинами – менее привлекательными, но получать более высокие оценки, когда речь идет о качествах, помогающих обеспечить лучший уровень жизни. Кроме того, мы ожидали получить разницу в оценках привлекательности в зависимости от длительности отношений (краткосрочные или долгосрочные): сильно рискующие мужчины должны быть непривлекательными в качестве долгосрочных партнеров (*Бутовская, Смирнов 2003*). По склонности к агрессии и опасному для собственного здоровья поведению, мы предсказывали, что сильно рискующие мужчины будут оцениваться как более агрессивные и склонные к небрежному отношению к своему здоровью, по сравнению с мужчинами средней степени риска. Что касается конкурентоспособности, мы ожидали увидеть более высокие баллы у обоих типов склонных к риску мужчин. Учитывая предыдущие сообщения о сходстве мужчин и женщин в оценках идеологии маскулинности в России (*Ильин 2003; Ковалевский 2011; Митина и др. 2003*), мы не ожидали обнаружить влияние пола респондента на оценку рискованного поведения.

Материалы и методы

Выборка включала 701 участника (206 мужчин, 495 женщин) в четырех возрастных группах: 18–29 лет: 72 мужчины, 160 женщин; 30–39 лет: 74 мужчины, 220 женщин; 40–49 лет: 52 мужчины, 99 женщин; 50+ лет: 8 мужчин, 16 женщин. Боль-

шинство респондентов из Москвы, опрос проводился по электронной почте и через ссылку, размещенную на Facebook.

Мы создали три виньетки (*Finch* 1987), каждая из которых описывает ситуацию, где 25-летняя женщина, окончившая университет и работающая в небольшой, стабильной компании, встречает 27-летнего мужчину и начинает общаться с ним; степень склонности к риску у мужчин варьировалась в трех виньетках от низкой к высокой. Особое внимание в предлагаемых сценариях уделялось физическим рискам и наличию опасных ситуаций в жизни описываемого мужчины. Виньетка 1 (низкая степень риска) представляла мужчину, который очень редко подвергается риску. Он избегает опасных ситуаций и предпочитает стабильность. Виньетка 2 (средняя степень риска) описывала молодого человека, который время от времени подвергается риску. Его хобби – скалолазание, он любит путешествовать и открыт для нового волнующего опыта, связанного с эпизодическим пребыванием в опасных ситуациях. Виньетка 3 (высокая степень риска) описывала человека, профессия которого связана с постоянным риском – он военный журналист. Эта работа привлекает его тем, что она опасна и полна реального риска. Он любит путешествовать в малонаселенные регионы.

Виньетки:

Ситуация 1. Анна, 25 лет, закончила университет. Она год работает в небольшой стабильной компании. Она не находится в отношениях с кем-либо, когда знакомится с Дмитрием и начинает встречаться с ним. Дмитрию 27 лет, он тоже закончил университет. Он уже пять лет работает в стабильной компании. Дмитрий регулярно тренируется в спортзале. Хороший отдых для Дмитрия ассоциируется с тишиной и спокойствием. Это может быть морское побережье или горы. Иногда он проводит отпуск на горнолыжных курортах. Ему нравятся ощущения, которые дают занятия горными лыжами, нравится скорость. Но он старается избегать внешних факторов, увеличивающих риск: поэтому, например, он катается только по хорошо подготовленным трассам, и никогда вне трасс.

Ситуация 2. Алёна, 25 лет, закончила университет. Она год работает в небольшой стабильной компании. Она не находится в отношениях с кем-либо, когда знакомится с Сергеем и начинает встречаться с ним. Сергею 27 лет, он также закончил университет и недавно поменял работу. В этой работе его привлекают перемены, связанные с возможностью поменять окружение и освоить новые навыки. Главное увлечение Сергея – скалолазание. В свободное время в городе он тренируется на искусственных скалодромах. Отпуск он обычно проводит в горах с друзьями. Ему нравится время от времени получать волнующий опыт, связанный с пребыванием в опасной ситуации. Он любит путешествовать. Ему нравится пробовать что-то новое, особенно если это новое связано с получением волнующих ощущений: горные лыжи, дайвинг, прыжки с парашютом.

Ситуация 3. Марина, 25 лет, закончила университет. Она год работает в небольшой стабильной компании. Она не находится в отношениях с кем-либо, когда знакомится с Андреем (27 лет) и начинает встречаться с ним. Андрей также имеет высшее образование. На одной из первых встреч Марина узнает о том, что работа Андрея связана с высоким риском для жизни. Он военный журналист и большую часть времени проводит в командировках в горячих точках. Он откровенно признается, что

именно реальный, а не «игровой» риск – одна из основных вещей, которая его привлекает в профессии. Он рассказывает истории о войне и смерти очень спокойно. Андрей признается, что любит много времени проводить один. В том числе он любит путешествовать в одиночку и выбирает малонаселенные регионы, где в случае какого-либо происшествия полагаться можно только на себя.

Процедура

Женщин, участниц опроса, просили внимательно прочитать каждую виньетку и оценить мужчину по каждому из трех предложенных сценариев с точки зрения его привлекательности для краткосрочных отношений («на одну ночь») и долгосрочных романтических отношений; оценить его потенциал с точки зрения способности обеспечить качество жизни и безопасность; а также оценить конкурентоспособность, уровень агрессии и склонность к опасному для здоровья поведению (курение, алкоголь, незащищенный секс) по 5-балльной шкале (1 – совсем не привлекателен/совсем не обладает этим качеством/склонностью. 5 – очень привлекателен/качество/склонность сильно выражены). Мужчинам-участникам было предложено оценить мужчин-героев виньеток с женской точки зрения (то есть, будут ли женщины считать этого человека высоко/низко привлекательным, агрессивным и т.д.).

Результаты

В таблице 1 приводится описательная статистика данных об оценках трех профилей риска (3 виньетки) для мужчин и женщин. Смешанная модель дисперсионного анализа ANOVA, 3 (риск) x 2 (пол) была применена, чтобы проверить, есть ли различия в мужских и женских оценках трех профилей риска. Краткосрочная привлекательность (КП), долгосрочная привлекательность (ДП), качество обеспечения (КО), конкурентоспособность, агрессия и склонность к опасному для здоровья поведению (ОДЗП) выступали в качестве зависимых переменных.

Таблица 1

Описательная статистика (M и SD) оценок рискованного поведения мужчинами и женщинами

	Низкорисковый мужчина		Среднерисковый мужчина		Высокорисковый мужчина	
	Оценки мужчин	Оценки женщин	Оценки мужчин	Женщины	Оценки мужчин	Женщины
Краткосрочная привлекательность	3.25 (1.19)	3.19 (1.20)	4.29 (0.94)	3.92 (1.21)	3.86 (1.01)	3.38 (1.42)
Долгосрочная привлекательность	4.33 (0.79)	4.10 (1.06)	3.43 (1.09)	3.25 (1.14)	2.50 (1.05)	2.17 (1.16)

Таблица 1 (продолжение)

	Низкорисковый мужчина		Среднерисковый мужчина		Высокорисковый мужчина	
	Оценки мужчин	Оценки женщин	Оценки мужчин	Оценки женщин	Оценки мужчин	Оценки женщин
Способность к обеспечению	4.34 (0.77)	4.28 (0.82)	3.31 (1.09)	3.08 (1.07)	2.95 (1.19)	2.54 (1.23)
Конкурентоспособность	3.07 (0.93)	3.13 (0.91)	4.07 (0.94)	3.91 (0.89)	4.20 (0.90)	4.03 (1.00)
Агрессия	2.59 (0.95)	2.40 (0.93)	2.71 (1.02)	2.40 (1.03)	3.25 (1.11)	3.21 (1.16)
Опасное для здоровья поведение	2.30 (1.01)	2.22 (1.01)	3.02 (1.16)	2.88 (1.14)	3.63 (1.22)	3.58 (1.28)

Были выявлены главные эффекты рискованного поведения: влияние степени склонности к риску на оценку привлекательности для КП ($F(1.91, 1330.93) = 92.98$, $p < .001$, $\eta^2_p = .12$) и для ДП ($F(1.95, 1361.07) = 470.04$, $p < .001$, $\eta^2_p = .40$), оценку КО ($F(1.93, 1344.35) = 383.48$, $p < .001$, $\eta^2_p = .35$), конкурентоспособности ($F(1.96, 1365.01) = 219.08$, $p < .001$, $\eta^2_p = .24$), уровня агрессии ($F(1.96, 1369.65) = 96.66$, $p < .001$, $\eta^2_p = .12$) и склонности к ОДЗП ($F(1.99, 1378.91) = 225.09$, $p < .001$, $\eta^2_p = .25$). Мужчины, склонные к риску окказионально, оценивались высоко по привлекательности для «отношений на одну ночь» (КП), за ними следовали высокорисковые мужчины и мужчины с низкой степенью риска. Парные тесты (поправка Бонферрони) выявили различия для каждого сравнения групп ($p < .001$). Оценка привлекательности для долгосрочных отношений (ДП) была выше для лиц с низким уровнем риска, чем для мужчин, рискующих время от времени ($p < .001$); оба профиля получили более высокие оценки, чем мужчины с высокой склонностью к риску ($p < .001$). Низкорисковые мужчины были оценены максимально по параметру «способность обеспечить качество жизни» (КЖ), более низкие баллы получили мужчины из «средней» по степени склонности к риску группы и самые низкие – высокорисковые мужчины ($p < .001$). Выше всего респонденты оценили конкурентоспособность высокорисковых мужчин, чуть меньше баллов получили мужчины из группы окказионально рискующих мужчин ($p < .05$). Наименее конкурентоспособными воспринимаются низкорисковые мужчины ($p < .001$). Оценка склонности к агрессии была самой высокой для лиц, склонных к постоянному риску и отличалась от оценок мужчин со средней склонностью к риску и мужчин, старающихся избегать риска ($p < .001$). В то же время мужчины, рискующие время от времени и мужчины, не склонные к риску не отличались друг от друга ($p = .86$). Небрежное отношение к здоровью, проявляющееся в употреблении алкоголя, курении и незащищенным половым контактам, чаще приписывалось вы-

сокорисковым мужчинам. Самую низкую оценку по этой шкале ожидаемо получили мужчину, избегающие риска (рис. 1).

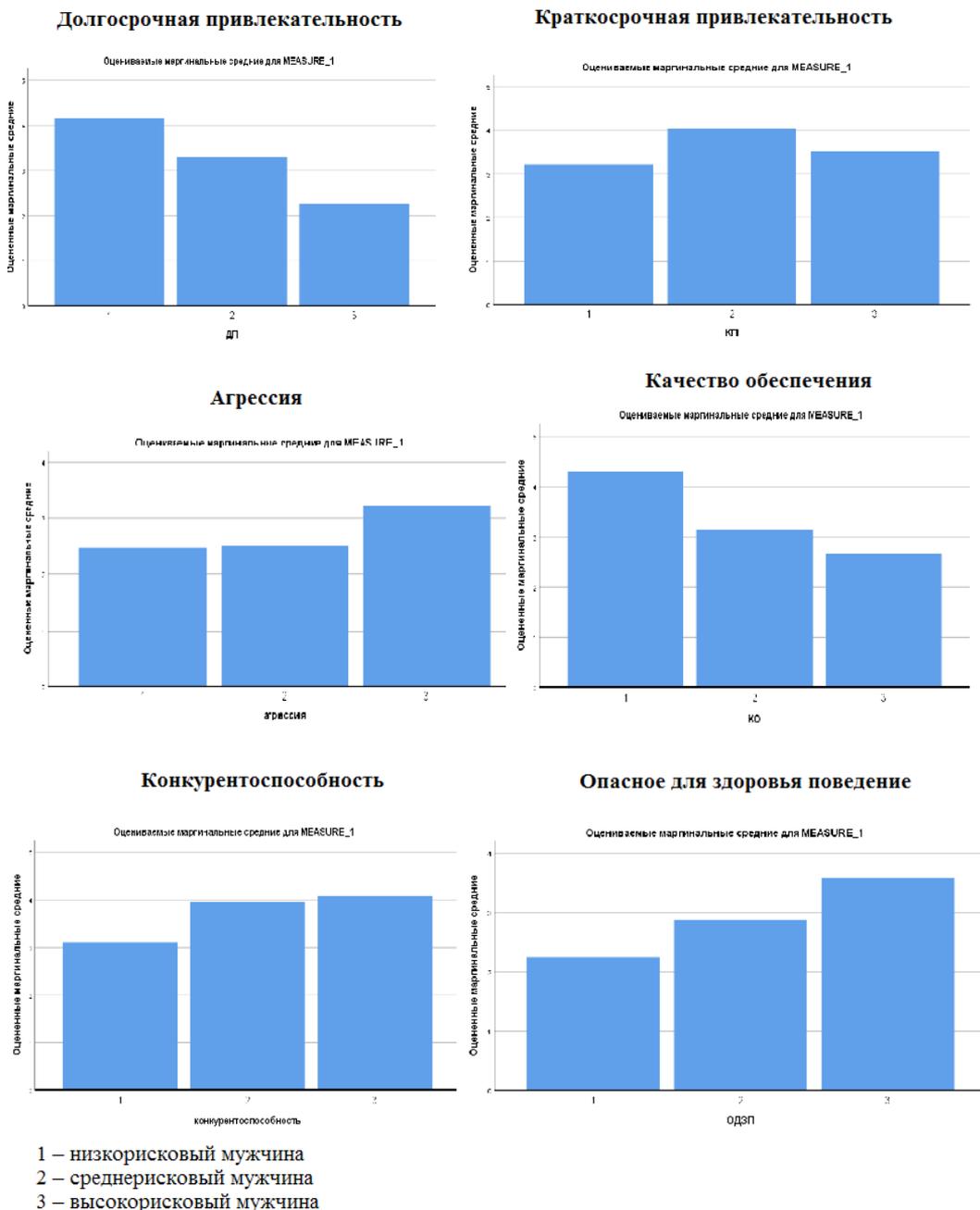


Рис. 1. Групповые сравнения мужских и женских (комбинированной) оценок склонности к риску у мужчин.

Были также установлены половые различия в оценках четырех профилей риска с точки зрения КП ($F(1, 698) = 19,52, p < .001, \eta^2_p = .03$) и ДП ($F(1, 699) = 19,31, p < .001,$

$^2 = .03$), КО ($F(1, 700) = 18.29, p < .001, \eta^2_p = .03$) и агрессии ($F(1, 544) = 7.53, p < .01, \eta^2_p = .01$). Достоверных половых различий не выявлено при сравнении трех профилей риска для оценки конкурентоспособности ($p = .07$) и ОДЗП ($p = .07$). Попарные сравнения (поправка Бонферрони) показали, что мужчины дают оценки выше, чем женщины по параметрам привлекательности для краткосрочных ($p < .001$) и долгосрочных ($p < .001$) отношений, КО ($p < .001$) и агрессии ($p < .01$).

Обсуждение

Мы предполагали, что мужчины, склонные избегать риска, будут оцениваться как менее привлекательные по сравнению с мужчинами, принимающими риски; в то же время мы прогнозировали, что молодые люди, не склонные к риску, будут оцениваться более высоко по потенциальной способности обеспечивать качество жизни и ниже по степени агрессии, чем мужчины, склонные к риску. Наши данные свидетельствуют о значительном влиянии степени склонности к риску на оценку привлекательности для краткосрочных «на одну ночь» и долгосрочных отношений, а также на оценку способности мужчин обеспечить качество жизни. Избегающие риска мужчины получили самые низкие рейтинги привлекательности для краткосрочных отношений, но были оценены как самые привлекательные для длительных отношений. Долгосрочная привлекательность мужчин, рискующих окказионально, была ниже, чем мужчин, избегающих риска, а мужчины, склонные рисковать постоянно были оценены наименее положительно. Была выявлена противоположная картина для оценки потенциальной способности обеспечить качество жизни и безопасность: мужчины, избегающие риска, были оценены наиболее высоко, за ними следовали мужчины, рискующие физически время от времени, самую низкую оценку получили высокорисковые мужчины. Эти данные согласуются с результатами других исследований восприятия мужского поведения, связанного с риском (*Бутовская, Смирнов 2003; Bassett, Moss 2004; Kelly, Dunbar 2001; Sylwester, Pawlowski 2007*). Предполагается, что способность принимать физические риски может сигнализировать о высоком качестве мужчины (*Wilke et al. 2006*). Тем не менее, в нашем исследовании мужчины, склонные рисковать постоянно, не были оценены как максимально привлекательные для краткосрочных отношений и секса.

Фесслер с соавторами (*Fessler et al. 2014*) предложили рассматривать склонность мужчин к физическому риску как сигнальную функцию, направленную на формирование впечатления о рискованных мужчинах как о более опасных и доминантных по сравнению с мужчинами, не склонными к риску. Они показали, что склонные к риску мужчины действительно воспринимаются как более крупные, сильные и жестокие, чем мужчины, избегающие риска. Более того, эти авторы предполагают, что ассоциация рискованности с жестокостью может объяснить связи этих признаков с насилием. Результаты нашего исследования не позволяют более детально обсуждать вопрос этой взаимосвязи, поскольку у нас нет данных, касающихся жестокости склонных к риску мужчин. Однако, вслед за некоторыми учеными, мы считаем правдоподобным допущение о том, что высокая степень риска может ассоциироваться с большей вероятностью насилия, особенно, по мнению женщин (*Snyder et al. 2011*).

В настоящем исследовании мужчины, склонные подвергать свою жизнь опасности и рискующие постоянно, были оценены как потенциально наиболее прене-

брежительно относящиеся к своему здоровью и с большей вероятностью склонные к разрушительным для здоровья привычкам – употреблению стимулирующих веществ, злоупотреблению алкоголем, курению. Подобные данные получили и американские исследователи, изучавшие отношение к здоровому образу жизни в России. По их мнению, у российских мужчин высокий риск может быть связан с нездоровым поведением (в частности, с употреблением алкоголя) (Cockerham 2000), которое, разумеется, не считается привлекательным, что также могло повлиять на более низкие оценки привлекательности склонных к постоянному риску мужчин, особенно в контексте долгосрочных отношений.

Параметр, по которому высокорисковые мужчины были оценены ощутимо выше избегающих риска мужчин и немного опередили мужчин со средним уровнем риска – конкурентоспособность. Это может быть связано с тем, как люди оценивают уровень агрессии в зависимости от степени склонности к риску. В настоящем исследовании склонные к постоянному риску мужчины были признаны более агрессивными, чем мужчины, рискующие физически только время от времени или избегающие риска, без существенных различий между последними. Большая же агрессивность может ассоциироваться также с большей конкурентоспособностью, особенно в том случае, когда под конкурентоспособностью понимается соревновательность, готовность к соперничеству и борьбе за достижение каких-либо выгод. Именно связка этих черт, наряду со склонностью к риску и любовью к новизне, образуют одну из устойчивых парадигм маскулинной идеологии (Кон 2008; 2010).

Половые различия в агрессии задокументированы во многих западных обществах и объясняются половыми различиями в социальных ролях, жизненной истории и контекстно-зависимой изменчивости репродуктивной конкуренции внутри и между полами (Archer 2004). При этом, конкуренция между мужчинами за доступ к женщинам, как правило, выше в полигамных обществах, и механизмы, способствующие агрессии и доминированию в таких обществах, могут быть адаптивными, поскольку они способствуют успеху в соперничестве мужчин (Butovskaya et al. 2015; Grey 2003). Соперничество же всегда сопряжено с риском. В сравнительном исследовании охотников-собирателей хадза (моногамны) и скотоводов датога (полигамны) Танзании М. Бутовская с соавторами обнаружили, что скотоводы проявляют более высокий уровень агрессии, чем охотники-собиратели, что может объясняться различными формами брачных отношений: более высокая внутривидовая конкуренция у полигамных датога может быть причиной наблюдаемого более высокого уровня агрессии по сравнению моногамными хадза (Butovskaya et al. 2015). Кроме того, датога ведут постоянные войны с масаями и постоянно подвергаются опасности и риску.

Интересно, что наше недавнее исследование самооценок по агрессии мужчин, склонных к риску, не выявило большей агрессивности высокорисковых мужчин по сравнению с мужчинами, избегающими риска (Апалькова и др. 2018). Более того, по эмоциональным шкалам агрессии гнев, враждебность и вербальная агрессия мужчины из высокорискованной группы (бойцы отрядов специального назначения) оценили себя достоверно ниже, чем представители группы мужчин, рискующих время от времени (мужчины, имеющие хобби, связанное с риском – альпинизм, скалолазание, скайдайвинг) и группы контроля, состоящей из мужчин, не имеющих экстремальных хобби. Сходные данные мы получили и в исследовании, где сравнивались военные-десантники и группа мужчин, не склонных к риску (Апалькова и др. 2017).

Таким образом, то, как в обществе воспринимаются высокорисковые мужчины, может не соответствовать тому, как эти мужчины оценивают себя сами, а также реально демонстрируемому поведению. Возможно существующая базовая склонность к агрессии у высокорисковых мужчин, обусловленная высоким уровнем тестостерона, может подавляться, если профессиональная деятельность требует высокого уровня самоконтроля и человек в результате тренировок приобрел устойчивый навык сдерживания негативных эмоций, как в случае с опрошенными нами бойцами спецназа.

По всем шести параметрам, проанализированными нами по виньеткам, были выявлены различия, связанные с полом респондентов. При этом оценки мужчин были выше оценок женщин. То есть пол участников имел значение при оценке трех профилей рискованного поведения, хотя достоверные различия были выявлены только при оценке КП, ДП, КО и агрессии. Интересно, что мужчины оценивали высокорисковых и среднерисковых мужчин по краткосрочной привлекательности заметно выше, чем это делали женщины. То есть мужчины предполагают, что женщины будут рассматривать мужчин, склонных к риску, как более привлекательных в контексте краткосрочных отношений, в то время как такая оценка не всегда разделяется женщинами.

Таким образом, склонность к риску у мужчин может рассматриваться как привлекательная черта, особенно в контексте краткосрочных отношений, но лишь в определенных пределах. Мужчины, проявляющие высокую склонность к риску, воспринимаются как менее надежные и более агрессивные. Несмотря на то, что это далеко не всегда соответствует действительности, агрессия, стремление к острым ощущениям и небрежное отношение к собственному здоровью часто выступают как единый архетипический комплекс черт, которым в общественном сознании наделяются мужчины, склонные к физическому риску.

Научная литература

- Апалькова Ю.И., Бутовская М.Л., Бронникова Н.К.* Устойчивые сочетания морфофункциональных и личностных характеристик у мужчин высокорисковых профессий. Вестник Московского университета. Серия XXIII Антропология, 2018. № 4. С. 67–76. DOI: 10.32521/2074-8132.2018.4.067-076.
- Апалькова Ю.И., Бутовская М.Л., Феденок Ю.Н.* 2D:4D, самооценки по агрессии, склонности к риску и чертам личности у парашютистов. Вестник Московского университета. Серия XXIII Антропология, 2017. № 2. С. 54–60.
- Бутовская М.Л., Буркова В.Н.* Социальный статус и репродуктивный успех мужчин в эгалитарном обществе хадза – охотников-собирателей северной Танзании // Антропология социальных перемен / под ред. Э. Гучинова, Г. Комарова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. С. 365–386.
- Бутовская М.Л., Смирнов О.В.* Гендерные различия в выборе постоянного полового партнера в среде современного московского студенчества как отражение репродуктивных стратегий человека. Этнографическое обозрение, 2003. №1. С. 141–163.
- Давыдов А.В.* Исследование личностных особенностей подростков, имеющих установку на употребление алкоголя. Ярославский педагогический вестник, 2007. № 2. С. 55–57.
- Жарков Г.В.* Рискованность мужественности: роль гендерных факторов в формировании поведенческого риска у молодежи // Мужской сборник. Вып. 3. Мужчина в экстремальной ситуации: Психофизиология экстремальности. Грани экстремального. Культурно и этнически маркированные категории «экстремального». Экстремальное: жизнь и текст. Территория экстремального / сост. И.А. Морозов, отв. ред. Н.Л. Пушкарева. М.: Индрик, 2007. С. 62–66.

- Ильин Е.П. Дифференциальная психофизиология мужчины и женщины. СПб.: Питер, 2003. 544 с.
- Ильин Е.П. Психология риска. СПб.: Питер, 2012. 288 с.
- Ковалевский Д.В. Идеология маскулинности как причина спроса на проституционные услуги в современной России. Вектор науки ТГУ, 2011. № 2 (16). С. 358–365.
- Кон И.С. Маскулинность в меняющемся мире. Вопросы философии, 2010. № 5. С. 25–35.
- Кон И.С. Мужская роль и гендерный порядок. Вестник общественного мнения, 2008. № 2 (март–апрель). С. 37–43.
- Кон И.С. Мальчик – отец мужчины. М.: Время, 2009. 704 с.
- Митина О.В., Касперт А., Низовских Н.А. Идеология маскулинности в России: постановка проблемы и экспериментальное исследование. Общественные науки и современность, 2003. № 2. С. 164–176.
- Морозов И.А. «Мужская экстремальность» как повод к размышлению о «сущности мужского» // Мужской сборник. Вып. 3. Мужчина в экстремальной ситуации: Психофизиология экстремальности. Грани экстремального. Культурно и этнически маркированные категории «экстремального». Экстремальное: жизнь и текст. Территория экстремального / сост. И.А. Морозов, отв. ред. Н.Л. Пушкарева. М.: Индрик, 2007. С. 5–10.
- Пузанова Ж.В., Тертышников А.Г. Метод виньеток в социологических исследованиях: методологические принципы и методические решения. Вестник РУДН. Серия: Социология, 2015. № 4. С. 44–57.
- Тулузакова М.В. Социокультурные образцы феминного и маскулинного и проблема гендерного равенства. Вестник ТГЭУ, 2009. № 4. С. 105–118.
- Халикова В.Р. Экстремалы города // Мужской сборник. Вып. 3. Мужчина в экстремальной ситуации: Психофизиология экстремальности. Грани экстремального. Культурно и этнически маркированные категории «экстремального». Экстремальное: жизнь и текст. Территория экстремального / сост. И.А. Морозов, отв. ред. Н.Л. Пушкарева. М.: Индрик, 2007. С. 244–259.
- Apicella C.L., Crittenden A.N., Tobolksy V.A. Hunter-gatherer males are more risk-seeking than females, even in late childhood. *Evolution and Human Behavior*, 2017. No. 38. P. 592–603.
- Archer J. Sex differences in aggression in real-world settings: a meta-analysis review. *Review of General Psychology*, 2004. No. 8. P. 291–322.
- Baker M.D. Jr., Maner J.K. Risk-taking as a situationally sensitive male mating strategy. *Evolution and Human Behavior*, 2008. No. 29. P. 391–395.
- Bassett J.F., Moss B. Men and women prefer risk takers as romantic and nonromantic partners. *Current Research in Social Psychology*, 2004. No. 9. P. 133–144.
- Bliège Bird R., Smith E.A., Bird D.W. The hunting handicap: costly signaling in human foraging strategies. *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 2001. No. 50. P. 9–19.
- Buss D.M. The evolution of desire: strategies of human mating. New York: Basic Books, 1994.
- Butovskaya M., Burkova V., Karelin D., Fink B. Digit ratio (2D:4D), aggression, and dominance in the Hadza and the Datoga of Tanzania. *American Journal of Human Biology*, 2015. Vol. 27, Issue 5. P. 620–627.
- Byrnes J.P., Miller D.C., Schafer W.D. Gender differences in risk-taking: a meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 1999. No. 125. P. 367–383.
- Charness G., Gneezy U. Strong evidence for gender differences in risk taking. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 2012. No. 83. P. 50–58.
- Cockerham W.C. Healthy lifestyles in Russia. *Social Science and Medicine*, 2000. No. 51. P. 1313–1324.
- Farthing G.W. Attitudes toward heroic and nonheroic physical risk takers as mates and as friends. *Evolution and Human Behavior*, 2005. No. 26. P. 171–185.
- Fessler D.M.T., Ziokhin L.B., Hoolbrook C., Gervais M.M., Snyder J.K. Foundations of the Crazy Bastard Hypothesis: nonviolent physical risk-taking enhances conceptualized formidability. *Evolution and Human Behavior*, 2014. No. 35. P. 26–33.

- Finch J.* The vignette technique in survey research. *Sociology*, 1987. No. 21. P. 105–114.
- Gray P.B.* Marriage, parenting and testosterone variation among Kenyan Swahili men. *American Journal of Physical Anthropology*, 2003. No. 122. P. 279–286.
- Harris C.R., Jenkins M., Glaser D.* Gender differences in risk assessment: why do women take fewer risks than men? *Judgement and Decision Making*, 2006. No. 1. P. 48–63.
- Hawkes K.* Showing off: test of an hypothesis about men's foraging goals. *Ethology and Sociobiology*, 1991. No. 12. P. 29–54.
- Hillier L.M., Morrongiello B.A.* Age and gender differences in school-age children's appraisals of injury risk. *Journal of Pediatric Psychology*, 1998. No. 23. P. 229–238.
- Hofstede G.* Culture's consequences: comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations. Second Edition. CA: Sage, Thousand Oaks, 2001. 596 p.
- Kruger D.J., Nesse R.M.* Sexual selection and the male:female mortality ratio. *Evolutionary Psychology*, 2004. No. 2. P. 66–85.
- Pawlowski B., Atwal R., Dunbar R.I.M.* Sex differences in everyday risk-taking behavior in humans. *Evolutionary Psychology*, 2008. No. 6. P. 29–42.
- Petratis J.M., Lampman C.B., Boeckmann R.J., Falconer E.M.* Sex differences in the attractiveness of hunter-gatherer and modern risks. *Journal of Applied Social Psychology*, 2014. No. 44. P. 442–453.
- Smith E.A., Bliege Bird R., Bird D.W.* The benefits of costly signaling: Meriam turtle hunters. *Behavioral Ecology*, 2001. No. 14. P. 116–126.
- Snyder J.K., Fessler D.M.T., Tiokhin L., Frederick D.A., Lee S.W., Navarrete C.D.* Trade-offs in a dangerous world: women's fear of crime predicts preference for aggressive and formidable mates. *Evolution and Human Behavior*, 2011. No. 32. P. 127–137.
- Stack S., Bankowski E.* Divorce and drinking: an analysis of Russian data. *Journal of Marriage and Family*, 1994. No. 56. P. 805–812.
- Sylwester K., Pawlowski B.* Daring to be darling: attractiveness of risk takers as partners in long- and short-term sexual relationships. *Sex Roles*, 2011. No. 64. P. 695–706.
- Trivers R.L.* Parental investment and sexual selection // *Sexual selection and the descent of man, 1871–1971* / ed. by B. Campbell. Chicago: Aldine, 1972. P. 136–179.
- Waldron I.* Changing gender roles and gender differences in health behavior // *Handbook of health behavior and research I: personal and social determinants* / ed. by G.S. Goodman. New York: Plenum Press, 1997. P. 303–328.
- Weber E.U., Blais A., Betz E.N.* A domain-specific attitude risk-attitude scale: measuring risk perception and risk behaviors. *Journal of Behavioral Decision Making*, 2002. No. 15. P. 263–290.
- Wilke A., Hutchinson J.M.C., Todd P.M., Kruger D.* Is risk taking a cue in mate choice? *Evolutionary Psychology*, 2006. No. 4. P. 367–393.
- Wilson M., Daly M.* Competitiveness, risk taking and violence: the young male syndrome. *Ethology and Sociobiology*, 1985. No. 6. P. 59–73.

References

- Apal'kova, Yu.I., M.L. Butovskaya, and N.K. Bronnikova. 2018. Ustoichivye sochetaniya morfofunktsional'nykh i lichnostnykh kharakteristik u muzhchin vysokoriskovykh professii [Stable combination of morphological, functional and personal characteristics of the men with high-risk professions]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII Antropologiya* 4: 67–76. DOI: 10.32521/2074-8132.2018.4.067-076.
- Apal'kova, Yu.I., M.L. Butovskaya, and Yu.N. Fedenok. 2017. 2D:4D, samoosenki po agressii, sklonnosti k risku i chertam lichnosti u parashyutistov [2D:4D, jumpers' self-esteem on aggression, propensity for risk taking and personality traits]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII Antropologiya* 2: 54–60.
- Butovskaya, M.L., and O.V. Smirnov. 2003. Gendernye razlichiya v vybore postoyannogo polovogo partnera v srede sovremennogo moskovskogo studenchestva kak otrazhenie reproduktivnykh

- strategii cheloveka [Gender differences in the choice of a permanent sexual partner among modern Moscow students as a reflection of human reproductive strategies]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 141–163.
- Butovskaya, M.L., and V.N. Burkova. 2011. Sotsial'nyi status i reproduktivnyi uspekhn muzhchin v egalitarnom obshchestve khadza – okhotnikov-sobiratelei severnoi Tanzanii [Men social status and reproductive success in the egalitarian society of Hadza, the hunters and gatherers of Northern Tanzania]. In *Antropologiya sotsial'nykh peremen*, edited by E. Guchinova and G. Komarova, 365–386. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN).
- Davydov, A.V. 2007. Issledovanie lichnostnykh osobennostei podrostkov, imeyushchikh ustanovku na upotrebleniye alkogolya [Study of personal characteristics of adolescents with a focus on alcohol consumption]. *Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik* 2: 55–57.
- Ilyin, E.P. 2003. *Differentsial'naya psikhofiziologiya muzhchiny i zhenshchiny* [Differential psychophysiology of men and women]. St. Petersburg.
- Ilyin, E.P. 2012. *Psikhologiya riska* [Psychology of risk]. St. Petersburg: Piter.
- Khalikova, V.R. 2007. Ekstremaly goroda [Extremals of the city]. In *Muzhskoi sbornik* [Men's collection]. Issue 3, edited by I.A. Morozov and N.L. Pushkareva, 244–259. Moscow: Indrik.
- Kon, I.S. 2008. Muzhskaya rol' i gendernyi poryadok [Male role and gender order]. *Vestnik obshchestvennogo mneniya* 2 (March–April): 37–43.
- Kon, I.S. 2009. *Mal'chik – otets muzhchiny* [The boy is a father of the man]. Moscow: Vremya.
- Kon, I.S. 2010. Maskulinnost' v menyayushchemsya mire [Masculinity in a changing world]. *Voprosy filosofii* 5. 25–35.
- Kovalevskii, D.V. 2011. Ideologiya maskulinnosti kak prichina sprosa na prostitutsionnye uslugi v sovremennoi Rossii [Ideology of masculinity as the reason of demand for sexual services in modern Russia]. *Vektor nauki TGU* 2 (16): 358–365.
- Mitina, O.V., A. Kaspert, and N.A. Nizovskikh. 2003. Ideologiya maskulinnosti v Rossii: postanovka problemy i eksperimental'noe issledovanie [Ideology of masculinity in Russia: problem statement and experimental research]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* 2: 164–176.
- Morozov, I.A. 2007. “Muzhskaya ekstremal'nost'” kak povod k razmyshleniyu o “sushchnosti muzhskogo” [“Male extremity” as a reason to think about the “essence of the male”]. In *Muzhskoi sbornik* [Men's collection]. Issue 3, edited by I.A. Morozov and N.L. Pushkareva, 5–10. Moscow: Indrik.
- Puzanova, Zh.V., and A.G. Tertyshnikova. 2015. Metod vin'etok v sotsiologicheskikh issledovaniyakh: metodologicheskie printsipy i metodicheskie resheniya [Vignette method in sociological research: methodological principles and methodological solutions]. *Vestnik RUDN. Seriya: Sociologiya* 4: 44–57.
- Tuluzakova, M.V. 2009. Sotsiokul'turnye obraztsy feminnogo i maskulinnogo i problema gendernogo ravenstva [Socio-cultural patterns of feminine and masculine and an issue of gender equality]. *Vestnik TGEU* 4: 105–118.
- Zharkov, G.V. 2007. Riskovannost' muzhestvennosti: rol' gendernykh faktorov v formirovaniy povedencheskogo riska u molodezhi [Riskiness of masculinity: the role of gender factors in the formation of young people's behavioral risk]. In *Muzhskoi sbornik* [Men's collection]. Issue 3, edited by I.A. Morozov and N.L. Pushkareva, 62–66. Moscow: Indrik.

Y.I. Apalkova. Person Perception, Attractiveness, and Assessment of Men with Tendency to Take Risks: Evolutionary Aspects

The male behavioural strategy associated with physical risk is one of the universal foundations on which the ideas of masculinity established in society are based. Risk-taking propensity in general can signal a man's greater competitiveness, and physically risky actions can be perceived as "courageous" behavior and evidence of strength and athleticism. The results of a number of experimental studies and observations recorded sexual differences in

risky behavior. In particular, young men are more likely to take physical risks than women. Evolutionary scientists have suggested that these differences may be a result of male competition for access to sexual partners. In this study we present an analysis of male and female physical risk assessments of men in the Russian sample (n = 701). Men and women were offered vignettes describing men who differed in risk-taking propensity. Respondents needed to assess the attractiveness of men in the context of long-term romantic and short-term (so-called "one night stand") relationships, as well as to assess their competitiveness, tendency to aggression, provisioning quality and a tendency to dangerous health behavior (alcohol abuse, unprotected sex, etc.). The degree of risk tolerance was significant in the evaluation of all the proposed parameters. Men who demonstrate an average degree of risk-taking propensity received the highest ratings for attractiveness for short-term relationships. Low-risk men were found to be more attractive in long-term relationships and able to provide the best quality of life. Men who choose a type of activity associated with constant physical risk and danger were assessed as the most aggressive and competitive. In addition, high risk propensity was associated with a higher propensity for unhealthy lifestyles and bad habits. Thus, male risk-taking behaviour affects men's social perception, attractiveness and quality assessment, and a high degree of risk-taking is not always perceived as a positive quality.

Key words: *men, risk-taking behavior, aggression, perception, attractiveness, competitiveness, mate choice*

СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ДОКАЗАТЕЛЬНОЙ МЕДИЦИНЫ В РОССИИ В ОЦЕНКЕ ВРАЧЕЙ И ПАЦИЕНТОВ*

Термин «доказательная медицина» сегодня все чаще и чаще появляется в различных источниках информации, а также становится предметом обсуждения профессиональных сообществ и обычных граждан. Помимо краткого экскурса в историю возникновения и развития доказательной медицины в мире и в России в данной статье приводится антропологический анализ установок современных российских врачей и пациентов в отношении как понимания сути самого термина, так и текущего состояния, перспектив и возможных рисков развития этой дисциплины в нашей стране, рассматриваются представления респондентов о роли фармкомпаний и государства, а также о балансе между разработкой и внедрением общих клинических рекомендаций и учетом индивидуальных особенностей пациента. В статье приводятся рассуждения пациентов о том, существует ли еще «врач от Бога» и важен ли для них тот факт, что человек, к которому они обращаются за помощью, работает в парадигме доказательной медицины. Врачи же задаются вопросом: является ли врачевание по-прежнему искусством, или доказательная медицина окончательно превратила его в бизнес, четко отлаженный механизм которого при возникновении критических обстоятельств может защитить их от уголовного преследования?

Ключевые слова: *доказательная медицина, медицинская антропология, социология медицины, врач, пациент, российские реалии, российское здравоохранение*

Введение

Здравоохранение – одна из наиболее острых и проблемных социально-значимых сфер в современной России. Необходимость повышения качества и эффективности медицинской помощи, оптимизации расходов и соблюдения безопасности (Калинин и др. 2008) привела к тому, что доказательная медицина¹² и внедрение ее принципов в

Вяткина Наталья Александровна – аспирант Центра медицинской антропологии Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Эл. почта: natalia.vyatkina@gmail.com. **Natalia A. Vyatkina** – Institute of Ethnology and Anthropology RAS. E-mail: natalia.vyatkina@gmail.com

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

¹ Доказательная медицина – это добросовестное, точное и осмысленное использование лучших результатов клинических исследований для выбора лечения конкретного больного (Sackett et. all 1996).

практику стали тем светом в конце тоннеля, который позволяет нам надеяться на оптимистичный результат реформ российского здравоохранения. Но вопрос с внедрением подходов доказательной медицины остается дискуссионным в российском обществе.

Хотя первые попытки применения доказательной медицины (ДМ) – своего рода примеры сравнительных клинических исследований – описаны еще в Библии, расцвета это направление достигло в конце XX в., а сам термин был предложен группой канадских ученых из Университета МакМастера в 1992 г. (Thoma 2015). С тех пор количество статей в рамках ДМ росло впечатляющими темпами (см: Zimerman 2013; Thoma 2015) и привело к тому, что игнорирование принципов и достижений доказательной медицины считается сегодня проявлением непрофессионализма. В данной статье публикуются результаты исследования, проведенного среди врачей различных специальностей, проживающих в различных регионах России (всего 34 респондента). Предлагается рассмотреть и обсудить вопросы: как врачи понимают ДМ? какие перспективы и риски видят в развитии этого направления в России? какие противоречия наблюдают между индивидуальными особенностями пациентов и усредненными результатами клинических исследований? и т.д. Для полноценного взгляда на современное состояние ДМ в России необходимо учитывать в т.ч. и мнение пациентов (45 человек приняли участие в исследовании).

Отметим и ряд немаловажных факторов, оказывающих опосредованное влияние на результаты. Во-первых, термин «доказательная медицина» широко используется различными медицинскими учреждениями и фармацевтическими компаниями в рекламных целях. Во-вторых, благодаря развитию интернета повысился уровень медицинских знаний различных слоев населения, и это привело к тому, что пациенты сегодня хорошо осведомлены о последних достижениях мировой и российской медицины. И, в-третьих, значительно возрос спрос на информацию научно-популярного и просветительского характера со стороны потребителей медицинских услуг (книги, лекции, специализированные сайты, YouTube и телеграм-каналы).

История доказательной медицины

Несмотря на то что сам термин «доказательная медицина» возник в начале 90-х годов прошлого века, попытки обоснованно подойти к искусству врачевания предпринимались и значительно раньше. В целом в развитии ДМ можно выделить несколько этапов, рамки которых определяются исходя из принципов обучения и передачи медицинских знаний. Дж. Кларидж и Т. Фабиан из Университета Теннесси предложили следующую градацию (Claridge J., Fabian T. 2005):

1. Античная эпоха – описанный в Библии первый пример 10-дневного клинического эксперимента, проведенного пророком Даниилом для доказательства преимущества диеты, включавшей только фрукты, овощи и воду, перед питанием с царского стола, предполагавшим вино и мясо.
2. Эпоха ренессанса – попытки при помощи сравнительных экспериментов в контролируемых условиях найти способы лечения цинги; многочисленные попытки на протяжении нескольких веков обосновать лечение кровопусканием. В этот же период разрабатывались методы лечения ожогов и получивших широкое распространение в хирургии ампутаций.
3. Переходная эпоха – период с конца XIX в. до 1970-х годов. Среди приверженцев

ДМ этого времени можно назвать хирурга Э.А. Кодмана, который в своем труде «Продукт больницы» заявил, что лечебные учреждения несут ответственность за уход, оказываемый их персоналом, и поэтому должны внимательно следить за результатами каждой операции. Реализация некоторых идей Э.А. Кодмана может способствовать успеху современной доказательной медицины.

4. Современный период – с 70-х годов прошлого века и до сегодняшнего дня – непосредственно связан с основоположником ДМ А. Кокраном (*Ставроу и др.* 2014), который еще со студенческих времен был озабочен отсутствием научных доказательств, обосновывающих медицинские вмешательства. В 1972 г. А. Кокран опубликовал работу «Эффективность и действенность: случайные размышления об услугах здравоохранения». К основоположникам ДМ можно отнести и Д. Саккета, который в 1985 г. издал свою первую монографию, названную «Клиническая эпидемиология»¹. Принципы, заложенные А. Кокраном и Д. Саккетом, привели к зарождению доказательной медицины в ее современном понимании (*Thoma* 2015). А в 1993 г. было основано «Кокрановское сотрудничество», целью которого является поиск и обобщение достоверной информации о результатах медицинских вмешательств (*Барабанов* 2010). Мета-анализы², которые сегодня можно найти на сайте сотрудничества являют собой высшую степень доказательности.

В окончательном варианте в 1992 г. термин «доказательная медицина» был сформулирован Г. Гайятом, а сама история этой публикации заслуживает особого внимания (см: *Guyatt* 2003; *Zimmerman* 2013). Вышедшая под названием «Evidence-Based Medicine» («Доказательная медицина»), она имела тональность политического манифеста, говорила о приближении новой парадигмы медицинской практики и изначально разрабатывалась анонимной группой авторов. Благодаря реорганизации системы здравоохранения Канады и, как следствие, развитию «problem-based learning» (проблемно-ориентированного обучения) в Университете МакМастера, а также активной поддержке редактора *JAMA (Journal of the American Medical Association)* Д. Ренни, публикация вышла в свет в 1992 г. В дальнейшем за период 1992–2001 гг. термин «доказательная медицина» стремительно набирал популярность в научных кругах.

В 1996 г. термин был уточнен и дополнен Д. Саккетом и его соавторами (*Sackett et al.* 1996) в статье «Evidence Based Medicine: What It Is and What It Isn't» («Доказательная медицина: что это такое, и чем это не является»). Согласно авторам статьи, «доказательная медицина (ДМ) – это добросовестное, точное и осмысленное использование лучших результатов клинических исследований для выбора лечения конкретного больного» (*Sackett et al.* 1996). Ключевыми компонентами ДМ, по мнению Д. Саккета и его соавторов, являются: 1) учет ожиданий (пожеланий) пациента; 2) клинические навыки врачей; 3) наилучшие имеющиеся доказательства (*Thoma* 2015). В дальнейшем Д. Саккетом были озвучены и опасения в связи с развитием ДМ. К примеру, были выявлены отрицательная корреляция между возрастом опытного врача и эффективностью проводимого им лечения (*Барабанов* 2010) и т.н. эффект запаздывания (*Калинин и др.* 2008), когда наиболее перспективные методы

¹ Впервые термин был сформулирован Джоном Р. Паулем в 1938 г. в Йельском университете (*Zimmerman* 2013).

² Статистический анализ количественных результатов нескольких исследований, посвященных одному и тому же вопросу (количественный систематический обзор) (*Петров* 2011).

внедряются во врачебную практику только спустя значительное время после подтверждения их действенности. С тех пор многие авторы рассуждают о будущем медицины, вступившей в эпоху доказательности.

Необходимо отметить, что в России основополагающими трудами по доказательной медицине являются «Введение в доказательную медицину» В.В. Власова, вышедшее в 2001 г. (Власов 2001), а также переведенная на русский язык книга Р. Флетчер с соавторами «Клиническая эпидемиология. Основы доказательной медицины» (Флетчер и др. 1998). С позиции этики и философии доказательная медицина рассматривается в работах российского автора Б.Г. Юдина, отмечающего, что объектом исследования в ДМ выступает вся медицинская практика (Юдин 2008). Он указывает, что идти на риск, связанный с участием в исследовании, пациента побуждают собственные потребности, а не интересы науки и общества, т.е. на первое место помещается благо для самого себя. Б.Г. Юдин говорит, что информирование пациента выступает одновременно и как формирование субъекта участника испытания. Таким образом, этику биомедицинского исследования предложено рассматривать не как препятствие, но как возможность получить более объемное знание о человеке.

О неэтичности неправильно проведенного исследования (как с точки зрения организации, так и анализа полученных результатов) говорит и О.Ю. Реброва, выделяя несколько тезисов:

1. В ходе исследования пациенты подвергаются зачастую неоправданному риску.
2. Исследователи, которые могли бы работать над решением более важных проблем, вынуждены неэффективно использовать свои финансовые и временные ресурсы.
3. Публикации неверных результатов могут направить дальнейшие исследования по ложному пути.
4. Практическое применение неверных результатов исследования может нанести вред пациентам (Реброва 2001).

Многие авторы в связи с бурным развитием ДМ, повсеместным распространением интернета и, как следствие, стремительным увеличением потока информации пишут о необходимости развития у современных врачей навыков чтения и критической оценки научных публикаций медицинского характера (см: Эрдес 2003; Петров 2012). К примеру, Британская Королевская коллегия врачей общей практики уже включила в программу экзаменов раздел по критической оценке научной публикации (Реброва 2001). По данным В.И. Петрова от 2011 г. (Петров 2011), у современного врача возникает потребность в профессиональной медицинской информации до 60 раз в неделю (или дважды на каждых трех пациентов), это потенциально может влиять на принятие около восьми решений ежедневно. Необходимо также отметить, что по некоторым оценкам в дальнейшем подтверждается научная ценность только 10–15% публикуемой информации медицинской направленности (Калинин 2008). С целью сокращения времени поиска в нарастающем потоке информации, а также для поддержания осведомленности практикующих врачей о наиболее значимых тенденциях мировой медицины профессиональные экспертные сообщества, основываясь на принципах научно-доказательной медицины, занимаются:

- созданием журнальных клубов и реферативных дайджестов. Например, «ACP Journal Club» (1991) и «Evidence Based Medicine» (1996);
- формированием базы данных систематических обзоров рандомизированных

контролируемых исследований («Кохрановское сотрудничество»);

- разработкой научно доказанных клинических рекомендаций, которые основываются на изучении всей доступной литературы по определенному вопросу (см: *Петров 2011*; Конференция ДМ 2003).

При общем позитивном фоне публикаций о ДМ нередко можно столкнуться с критическими, а иногда и скептическими замечаниями, например, по поводу внедрения результатов рандомизированных клинических исследований¹ в реальную практику. Критики отмечают, что для участия в клинических испытаниях зачастую отбирают больных без сопутствующих заболеваний, с относительно легким течением болезни, а также более молодых, а значит физически более крепких (*Шульман 2007*). Некоторые авторы также указывают на сопровождающие ДМ негативные факторы (*Петров 2011*), как то: недостаточность доказательств, неправильная интерпретация результатов, невозможность проверить все доказательства и то, что эти доказательства, как и рекомендации, могут быть подвержены влиянию мнений разработчиков.

Безусловно, клинические рекомендации предназначены для того, чтобы оказать помощь врачу в формировании клинического суждения, но они не должны и не могут заменить его. Для принятия врачебного решения одних только доказательств недостаточно. Необходима совокупность следующих факторов: 1) результатов качественно выполненных научных исследований, 2) клинического мышления и опыта конкретного врача, 3) учета индивидуальных особенностей пациента (*Петров 2012*). Некоторые авторы при этом отмечают, что в определенных случаях эмпирический подход в лечении является более рациональным, чем слепое следование принципам ДМ (*Шульман 2007*). Однако, по мнению других, эмпирические методы и знания никогда не приведут медицину к пониманию причин и механизмов развития болезней (см: *Хазов 2012*; *Калинин и др. 2008*). Многие авторы, как и некоторые врачи – участники нашего исследования, полагают, что влияние фармацевтического бизнеса и маркетинга на доказательную медицину слишком велико (см: *Барабанов 2010*; *Власов 2007*; *Поляков и др. 2009*).

Методы исследования

Для выявления мнения россиян о доказательной медицине были разработаны две анкеты: для врачей и для пациентов. Первым были предложены открытые вопросы, вторые могли выбирать из нескольких вариантов, а также комментировать свои ответы. Каждая анкета состояла из 10 вопросов. Среднее время заполнения ее врачами составило 15, пациентами – 5 минут. Выводы и анализ результатов основывались на заполненных 33 врачебных и 45 пациентских анкетах. География исследования охватывала следующие города/регионы РФ: Москва, Подмосковье, Санкт-Петербург, Тольятти, Ялта, Севастополь, Ростов-на-Дону, Геленджик, Пермь, Якутск, Новосибирск, Барнаул, Тамбов.

Результаты исследования

Мнения врачей. Во-первых, необходимо отметить, что на этапе договоренностей и приглашений к участию в исследовании многие врачи говорили, что их мнение может

¹ Тип научного (часто медицинского) эксперимента, при котором его участники случайным образом делятся на две группы, в одной из которых проводится исследуемое вмешательство, а в другой (контрольной) применяются стандартные методики или плацебо.

выбиваться из общего ряда, и сомневались, что их ответы помогут увидеть реальную ситуацию. Но полагаю, что скептический взгляд на проблемы ДМ как раз дополняет истинную картину, которая может оказаться не такой радужной, как представляется. Второе, что важно учитывать, это возраст и опыт врачей, принявших участие в исследовании: среди ответивших на вопросы анкеты не оказалось студентов-медиков, 9 человек проработали менее 10 лет, 12 – указали стаж работы по своей специальности от 10 до 20 лет, 9 человек – от 20 до 30, а трое – более 30 лет. Кроме того, отметим, что 23 респондента на момент анкетирования работали в государственных медицинских учреждениях, шестеро – в частных, а четверо совмещали работу и там, и там.

География и специальность участников исследования были самыми разнообразными, и если врачи и ссылались на определенный локус, то только в связи с тем, что в нашей стране у крупных региональных клиник больше перспектив для развития и внедрения ДМ, что в целом понятно. Некоторые говорили о том, что принципы доказательной медицины в меньшей степени применимы к их специальности (напр., детские урологи-андрологи) или, наоборот, более применимы (напр., онкологи и гематологи). В целом же врачи продемонстрировали положительное отношение к доказательной медицине:

- Считаю, что ДМ является основой и неотъемлемой частью современной мед деятельности;
- Изначально принцип правильный. Доказать действует ли тот или иной метод или лекарство. И, если действует, то как?
- Реальные доказательства;
- Только на нее и можно опираться;
- ДМ – единственное, на что должен опираться современный врач;
- Учет желаний и consent пациента (+ взаимоотношения с пациентами).

Но были и скептические мнения:

- Это современное «руководящее» направление в современной «медицине» целью которого является, со слов Минздрава, улучшить качество здравоохранения, а по факту организовано уничтожить все возможные творческие начинания и направления особо «нетрадиционного характера»;
- Отношение неоднозначное. Потому что очень многие исследования спонсируются фармацевтическими компаниями, которым это выгодно. Поэтому не всему можно верить;
- Если исследование не куплено какой-либо фирмой, то [отношусь] положительно;
- Отношусь чаще положительно, но с сомнением. Бывает пациенту нужен в связи с его индивидуальными особенностями отличный от других препарат, например, а выбирается с большей доказательной базой, и получается лечение по стандарту;

– ДМ не дает пространства для клинического маневра.

Необходимо также помнить, что по мнению многих исследователей, практикующие врачи должны знать принципы и подходы ДМ, т.к. она может дать ответ на ключевые вопросы: как правильно выделять и использовать информацию в нарастающем ее потоке, а также каким публикациям и рекомендациям доверять (см: *Барбанов 2010; Петров 2011, 2012; Реброва 2001*).

Вопрос о применимости принципов доказательной медицины в российских реалиях также разделил респондентов: от абсолютно уверенных в том, что для ДМ реалии неважны и, если сейчас и наблюдаются какие-то сложности, в будущем все может измениться, и считающих, что ДМ применима «не во всех лечебных учреждениях» или «с незначительными оговорками», до тех, кто настроен по отношению к ДМ негативно:

– Будет сделано все возможное, чтобы осуществить план «обезличивания» и очернения любого «чужеродного» направления в нашем здравоохранении;

– Нет реальных преград, которые способны помешать использовать принципы ДМ в повседневной практике. Но существует «закостенелость», «менталитет» российских граждан и, возможно, некоторых врачей;

– Применимы, но все зависит от желания и возможностей врачей и руководства и от политики Минздрава;

– В российских реалиях применимы, но не все примут. В любом случае зависит от самого врача: насколько ему интересно доказать тот или иной диагноз;

– Применимы в городах и центрах с развитой медициной, где есть достаточный набор современных обследований (например, компьютерная томография и др.) с высокой доказательной базой, а так же профессиональных лечебных центров и аптек;

– На практике – не всегда;

– Не применимы, ввиду отсутствия многих механизмов – начиная от системы статистики и заканчивая отсутствием должного количества клинических баз;

– В какой-то мере в избранных специальностях. В моей мало применима.

Ответы на вопрос о клинических рекомендациях (КР) можно разделить на несколько групп:

1. Где они должны работать и как применяться? Здесь важно подчеркнуть опасения респондентов, связанные с тем, что жесткие рамки инструкций и бюрократия могут окончательно превратить врача в винтик системы:

– Только на уровне или доврачебной помощи, или уровень неотложной врачебной помощи, если брать стационар;

– КР – монета с двумя сторонами, строгое следование КР, способно обезопасить врача в его повседневной деятельности, но и нанести определенный вред пациентам не подходящим под КР, требующим индивидуального подхода

да. В целом к КР отношусь положительно, но есть чувство, что следование КР превращает медицину из искусства в бюрократию и строгое следование инструкциям;

– Нельзя загонять врача в жесткие рамки. Мы не фельдшера, чтобы действовать строго по инструкции. Рекомендации должны иметь именно рекомендательный характер, а не строго обязательный. Иначе врачи перестанут мыслить;

– Они должны носить лишь рекомендательный характер для практикующих врачей, не приравниваясь при этом к федеральному закону.

2. Кем должны разрабатываться клинические рекомендации? В целом мнения врачей о разработке КР совпадают: это должно делаться не в министерстве, а при активном участии профессионального медицинского сообщества. Кроме того, была отмечена необходимость обратной связи для внесения корректировок.

– Для того чтобы КР работали должна быть хорошая материальная база. И главными в создании рекомендации должны быть научные сообщества, и никто кроме них не должен вносить изменения;

– Клинические рекомендации должны разрабатываться компетентными работниками в течение достаточного количества времени с применением современных технологий, и данная работа должна хорошо оплачиваться, так как в конечном счете на кону здоровье населения;

– Клиническая рекомендация должна разрабатываться по существу и поэтапно в полном объеме рекомендации, а не ссылаться на участковы врачей;

– Работать должны не по шаблону, написанному в министерстве, а хотя бы на профильных кафедрах или клиниках;

– Клинические рекомендации должны разрабатываться рабочей группой специалистов высокого уровня с большим опытом в конкретной области медицины и внедряться как эталон в практическую деятельность рядовых специалистов медицины;

– Есть очень достойные. Разрабатываться должны ключевыми специалистами в своей сфере с учетом мировых рекомендаций. Должна быть возможность связаться с авторами, чтобы *любой* врач мог сообщить о неточности/ошибке. Это очень сложно, так как многие будут писать бездоказательную хрень, но важно, чтобы тот, кто реально увидит ошибку, знал, куда сообщать. На самом деле, велосипед выдумывать не надо, так как по многим аспектам есть хорошие зарубежные гайды, можно переводить и немного адаптировать, где это требуется.

3. Важны ли клинические рекомендации? Участники анкетирования отметили, что КР крайне важны, в особенности для врачей с небольшим стажем работы:

– На каждого отдельного пациента рекомендации не напишешь. Для этого есть врач с опытом и клиническим мышлением. Но для начинающих врачей думаю они полезны;

– Необходимая вещь. Стандарты оказания помощи должны быть. Сначала ты должен научиться играть гамму, чтобы потом исполнять великие произведения.

4. Как практикующие врачи относятся к клиническим рекомендациям? В эту группу вошли и мнения о западных КР. Часть анкетированных подчеркивает, что они бывают очень хорошими, но для России не все они применимы как в силу специфики системы, так и в силу укоренившихся коррупционных схем. Как отмечается в различных источниках, введение КР, с одной стороны, уменьшает количество профессиональных ошибок (достаточным условием является точное соблюдение стандартов), а с другой – в некоторой степени ограничивает возможности в выборе различных сопутствующих тактик и технологий (Арпентьева 2016); и этот момент тоже тревожит российских практикующих врачей:

– Положительно, но не к российским;

– Архиважны, но этим должны заниматься не ангажированные фармой и другими sales... Таких в РФ нет;

– Положительно везде, кроме России. Клинические рекомендации высшая степень доказательности. В странах с высоким уровнем ЕВМ [КР] используются только для навигации. В России клинические рекомендации использовать сложно по следующим причинам: 1. Чтобы ими пользоваться, нужно знать исследования, на основе которых они написаны (знать кто пациент, что делали и в чем именно outcome). 2. Рекомендации пишутся под конкретную страну, часто на исследованиях, сделанных на той популяции, где они внедряются. Учитывается не только популяция, но и местная система здравоохранения, деньги и все остальное. 3. Клинические рекомендации сильно опаздывают от реальной информации (на несколько лет). Ими пользуются, как вспомогательным гайдлайном, не более того. Разработка. Клинические рекомендации разрабатываются супердорогими людьми-экспертами в критическом чтении литературы, скрининге, клинической эпидемиологии и организации здравоохранения;

– В России – абсурд. Если они будут – врачи офигеют. Будет эра схемотехников.

В ответе на вопрос о том, как соотносятся ДМ и индивидуальные особенности пациента, все были практически единодушны во мнении, что не бывает двух одинаковых случаев, поэтому еще долго профессия врача будет важна и необходима, а будущее – за персонализированной медициной, что подтверждается и работами российских медицинских антропологов (см: Михель 2014; Харитоновна 2016).

– К пациенту должен быть персоналифицированный подход с применением доказательной медицины;

– Подход к пациенту должен быть таргетный, в зависимости от его особенностей. Рекомендации рекомендуют, но не являются прямым руководством;

– Но проблема в том, что, на мой взгляд, все индивидуальные особенности должны четко фиксироваться, и должно быть четкое понимание, где пробле-

мы возникли из-за нарушения схем лечения или действительно проблема в индивидуальных особенностях. Поэтому, я считаю это основной проблемой доказательностей медицины;

– Индивидуальные особенности пациента безграничны и не всегда поддаются доказательному лечению. Но в основном – да. Поэтому важен индивидуальный подход к пациенту;

– Должен быть индивидуальный подход, при одном и том же диагнозе у двух пациентов будет разные симптомы, методы диагностики и лечения;

– Будущее за персонализированной медициной;

– Доказательная медицина – это не жизненная философия, а метод принятия клинического решения. Когда можешь, применяешь, когда не можешь – не применяешь;

– Должна включаться логика врача, так как есть ситуации, не описанные в протоколах, само собой. Но, если бы все можно было зашить в стандарты, то и врачи были бы не нужны;

– Сложно соотносится. Недоверие к рекомендациям, нежелание выполнять их в достаточном объеме, вера в то, что пациент не должен сам что-то делать – оставляют горький осадок у врача;

– На индивидуальных особенностях ДМ не работает, поэтому дело хорошее, но только ее абсолютно недостаточно. Медицина будет искусством еще очень долго.

Большой скепсис вызывает у респондентов вовлеченность фирм по производству лекарственных средств в развитие доказательной медицины. Хотя некоторые врачи и отмечали, что у истоков ДМ стояли как раз фармацевтические компании и что они – небольшой и естественный механизм в большом организме медицины – являются основным источником финансирования клинических исследований, но вот мнения о спонсируемых фармацевтическим бизнесом результатах испытаний были противоположными: от уверенности в их продажности и сомнительности и очевидности конфликта интересов, до убежденности в том, что сегодня с учетом количества независимых контролирующих органов никакая подделка невозможна:

– Роль фармкомпаний очень велика, т.к. в лукавстве и «доказанности», точнее в организации грамотного преподношения того или иного препарата «направленного» действия, фармкомпаниям крайне заинтересованы, т.к. идет речь про прибыль, превышающую газо-нефтяной бизнес... И тем более выгодно в черном цвете выставить любые «парамедицинские» направления, как сильных конкурентов...;

– Я сильно сомневаюсь в «чистоте» исследований, пролоббированных *фармкомпаниями*;

– Они спонсируют и тем самым обеспечивают некоторые результаты, которые выгодны им;

- Думаю, что этот бизнес не заинтересован в выздоровлении больного;
- Продвигают препараты с оплаченными исследованиями с доказательной базой. Не всегда это честно, часто просто выгодно...

Почти все врачи, принявшие участие в исследовании, сказали о том, что в своей собственной врачебной практике ориентируются на подходы ДМ (23 человека), но при этом были и «горькие» комментарии:

- Только на уровне «бумаги и приказов»;
- Все больше разработанные рекомендации и методологический подход отдаляют нас – медиков от реальной помощи пациенту... Да, что-то применять приходится, но это заставляет больше думать и анализировать на тему – как же это обойти...

В отношении перспектив и рисков, которые видят врачи в развитии доказательной медицины в России, мнения снова разошлись. От более-менее оптимистичных:

- Телемедицина, онлайн-конференции для врачей, стандартизация и улучшение качества оказания медицинской помощи;
- Все получится и будет ДМ в России лет через 20-30;
- Перспективы в развитии высоко профессиональных медицинских центров на местах. Опасения в том, что учитывается быстрый эффект, он может нести определенный вред;
- Улучшение качества оказания медицинской помощи, и как следствие улучшение здоровья и качества жизни сограждан;
- Перспективы радужные после победы над коррупцией;
- Перспективы – здоровье населения, уменьшение смертности. Опасения – недостаточное финансирование клинических исследований;

– Все зависит от интереса самого врача, чтобы разобраться с симптомами или синдромами. Опасения они есть и сейчас. В России, как обычно и бывает, [врач] когда видит один или два симптома, при этом обследуя, как говорится, подтверждает диагноз, и все равно будет ошибаться. Для этого нужно хорошо разбираться в дифференциальной диагностике и тщательно собирать анамнез. К сожалению, не все разбираются в дифференциальной диагностике. В моем понимании это два золотых стандарта или правила;

- Освободить врача от уголовного преследования;

до негативных и даже отчаянных комментариев, отражающих в целом состояние современной российской системы здравоохранения:

- Пока никаких;
- Коррупция и профанация;
- Будет сложно в РФ;

- Перспектив нет, так как вся доказательная база исходит от практикующих клиницистов. У нас не та система;
- Опасения – гонения (по типу антипрививочных), непонимание врачами, что такое ДМ (восприятие любого англоязычного источника как руководства к действию);
- Низкая образованность подготовка очень большой части врачей сильно замедлит процесс ее внедрения;
- Подмена понятий, превращение КР в догму;
- Во многих лечебных учреждениях ты будешь в изоляции, неким борцом против системы;
- Прессинг страховых псевдокомпаний и массовые объемы денег. Прессинг руководства. Наше клиническое мышление устроено не так;
- Единственное опасение, что у нас (впрочем, как и в остальном мире) все это превратится в обычный маркетинг;
- С теми темпами, как сейчас оптимизируется наше здравоохранение, успехи, достигнутые доказательной медициной, и дальнейшее ее развитие возможно только в крупных лечебных центрах;
- Национальные руководства переписываются с иностранных, нужна исконно своя база;
- Заинтересованность лиц, утверждающих КР;
- Опасаться можно только за больного, который попадет в плохие руки. А министерство состряпает никому не нужный указ;
- Не вижу перспектив развития медицины в России вообще, не говоря уже о доказательной. Для реорганизации самой системы необходимо менять слишком много, есть риски развала системы до самого нуля при попытке создать что-то достойное.

Мнения пациентов. С учетом того, что в последнее время Минздравом декларируется поворот системы здравоохранения в сторону пациентов, без их мнения о доказательной медицине в России картина не могла бы быть полной, а данное исследование – цельным.

Важно упомянуть, что многие пациенты, принявшие участие в анкетировании (30%), говорили о том, что они не знакомы с термином «доказательная медицина» и, хотя и встречали его раньше, ориентируются больше ассоциативно на слово «доказательная», что в общем им внушает какое-то уважение. Необходимо отметить также, что во время проведения исследования на одном из популярных YouTube каналов вышло интервью о ДМ (Лазарева 2019). Следовательно, можно сделать вывод: в целом интерес в обществе к обозначенной проблематике растет. Наши же респонденты сталкивались с термином «доказательная медицина» в основном (топ-3 ответов) в интернете при поиске информации о заболеваниях, в научно-популярных

статьях медицинского характера и в разговорах со знакомыми/близкими людьми при обсуждении вопросов здоровья. Кроме того, считаю необходимым упомянуть, что основные участники исследования – это пользователи сети Facebook. Как справедливо отмечает представитель цифровой антропологии (*digital anthropology*)¹ П. Колозариди в своем телеграм-канале, говоря о современных трендах постановки диагнозов и поиска схем лечения через интернет, аудитория сети Facebook не дает точного отражения проблемы в обществе, «будь там пользователи Одноклассников, результаты бы отличались, уже не говоря о пользователях интернета и пациентах вообще» (Колозариди 2019). Настоящее исследование предлагает ограниченное количество мнений пациентов, необходимое для начала дискуссии, не претендуя на создание всеобъемлющей картины.

В анкетировании приняли участие люди разного возраста: 25 человек – от 30 до 40 лет, 16 человек – от 40 до 50 и четверо – от 25 до 30 лет. Десять респондентов заботятся только о своем здоровье, семеро – еще и о здоровье партнера, 28 человек обозначили трех и более членов семьи, которые входят в сферу их «медицинской» ответственности (от детей и мужа, до родителей и др.). Услугами государственных клиник по ОМС пользуются 34 респондента, 29 посещают платные клиники, 13 имеют полис ДМС, оформленный работодателем, а 9 человек оформили ДМС самостоятельно. Причем в комментариях участники исследования отмечали:

- Прививки делаем по ДМС, потому что делают инактивированные вакцины. Справки в школу по ОМС. Профильных врачей проходим по ДМС;
- Качественное текущее лечение получаю только в платных клиниках. Бесплатными, государственными по ОМС услугами пользуюсь в экстренных случаях или если уверена, что не нанесут вред;
- Самое эффективное лечение у врачей в больницах. По рекомендации знакомых;
- Платные, в основном, стоматология и гинекология;
- Важно получить помощь или консультацию быстро, когда у меня есть время и чтобы рядом.

В целом, говоря о том, с чем ассоциируется доказательная медицина, участники данного исследования безоговорочно выделили в первую очередь более качественное лечение, а во вторую – указали повышение уровня медицинских знаний пациентов. Необходимо отметить, что в ответах части респондентов прослеживается некоторое раздражение и недовольство врачами, возможно, это связано с предыдущим неудачным опытом, но в целом картина характерна для сегодняшнего дня, когда врачи и пациенты находятся в разных, противостоящих друг другу лагерях. Ниже позволю себе привести несколько комментариев к вопросу об отношении к ДМ, оставленных представителями этой группы анкетированных:

- Я человек логики, поэтому доверяю больше, если в названии звучит что-то ассоциируемое с доказанным;

¹ Область социальной и культурной антропологии, которая занимается изучением взаимодействия человека и цифровых технологий и – шире – антропологических аспектов цифровых технологий.

- Не хочется тратить деньги и время на лекарства-пустышки;
- Полноценные клинические исследования препаратов и методик лечения позволяют тратить меньше времени на выздоровление;
- Врач, углубившийся в изучение безопасного, но действенного метода диагностики и лечения, может предоставить более качественное лечение;
- Доказательная медицина позволяет оценить тот или иной метод лечения, а значит более качественно оказать медицинскую помощь;
- Наличие оснований для приема тех или иных препаратов не просто потому, что препарат ликвидирует симптомы. Более широкое мнение по неизученным в России диагнозам, широкий охват проблемы;
- Лечение основано на доказанных клинических и прочих исследованиях с большой выборкой, на актуальных гайдлайнах, а не на привычных для многих врачей теориях;
- Доказательная медицина обозначает научно подтвержденные клинические испытания лекарственных средств с использованием двойного слепого метода и с контрольной группой пациентов, принимающих плацебо. Кроме того, это обычно подразумевает научное объяснение действия лекарственных средств через химические реакции. Это не означает, что лекарство будет более дорогим, не снимает ответственности с врача и никак не связано с родом собственности клиники.

Первоначально при проведении данного исследования существовало предположение, что пациенты будут связывать термин «доказательная медицина» с маркетинговыми уловками, но на деле гипотеза не подтвердилась: только один респондент отметил, что ДМ – это рекламный ход владельцев негосударственных клиник. При этом для 20 человек при выборе врача важен тот факт, что последний в своей работе ориентируется на принципы и подходы доказательной медицины, а для 24 – важнее оказывается личное доверие к врачу:

- Всегда больше ориентируюсь на общее впечатление от общения с человеком. Вызывает ли он ощущение, что является специалистом или нет;
- Доверие вызывает, что человек прошел подготовку, что он специалист, который знает организм человека.

Интересными оказались ответы респондентов на вопрос об использовании интернета для решения проблем с собственным здоровьем и здоровьем своих близких. Влияние всемирной сети на здоровьесбережение и взаимоотношения врачей и пациентов рассматривается многими представителями социологии медицины и медицинской антропологии (см.: *Гуцин 2012; Павленко 2013; Vyatkina 2018*). В нашем случае используют интернет для поиска информации о лекарствах 75% участников исследования. Далее (в порядке убывания числа ответов) пациенты: ищут описание появившихся у них симптомов до похода к врачу; после обращения в поликлинику уточняют диагноз; проверяют назначения врача; ищут научные статьи по интересующей их медицинской тематике; читают отзывы и рекомендации других людей:

- Мой принцип диагноз должен быть подтвержден тремя разными врачами, специалистами данной области;
- Предпочитаю подготовиться перед посещением врача, записать интересующие меня вопросы, чтобы более детально разобраться в выбранном врачом курсе лечения;
- Несколько раз сама ставила диагноз и успешно лечилась. Потом диагноз подтверждался врачом;
- Интернет для меня – один из источников информации о здоровом образе жизни, очищении организма и укреплении здоровья;
- Все зависит от врача. Некоторым я доверяю безусловно;
- Доверяй, но проверяй!

Как и в исследовании, проведенном среди врачей, вопрос о перспективах развития доказательной медицины в России вызвал самые разные, но весьма эмоциональные отклики. Снова в ответах некоторых респондентов присутствует обвинительный и в какой-то степени неуважительный тон в отношении медицинских работников, при этом формулировка «врач от Бога» еще не исчезла из лексикона российских пациентов:

- Общее нежелание врачей развиваться и расти, как специалистам. Застой во взглядах;
- Лечили больше 1 года – махнули рукой и выписали (порекомендовав лечебное голодание). Подобрал меня не профессор, а просто врач от Бога. Поднял на ноги за 3!!!! дня. Просто он людям помогал, а не диссертацию писал и степень докторскую;
- Диву даешься – где они учились. В нашей стране у врачей очень мало мотивации и возможностей для повышения квалификации, они загружены и перегружены. А акушеры-гинекологи, которые до сих пор прижигают эрозию шейки матки – они все еще есть. Вот они и не слышали о доказательной медицине и никаких медицинских журналов не читали;
- Лет через 100, надеюсь, медицинская глобализация нас поглотит;
- В век интернета есть возможности посещать научные конференции за пределами нашей страны, необходимо только желание;
- Помешать может лишь отсутствие должной квалификации и мотивации персонала, а также «утечка мозгов»;
- Чтение научных статей обязательно, но недостаточно для развития доказательной медицины. Я надеюсь на победу научного подхода в силу эволюционных причин. Те, кто будут применять знания доказательной медицины скорее выживут и передадут свои знания потомкам.

Нельзя не упомянуть и другие проблемы современной России, которые не остались незамеченными:

- Санкции могут мешать доступу к современным разработкам в медицине. Страна бедная, уровень медицины соответствующий, если выехать из столиц;
- К сожалению, у нас главное – выгода. Яркий пример – арбидол;
- Препятствует «коммерческий» подход в медицине, когда бабло важнее пациента. И впарить ему какой-нибудь нанофуфломицин за его 200-кратную стоимость чаще всего гораааздо более интересно, чем заморачиваться с доказательной медициной, теряя время и драгоценное бабло.

* * *

Подводя итоги, необходимо отметить, что по оценке различных авторов ситуация с доказательной медициной в России пока значительно отличается от той, что наблюдается в других странах. Американский врач-эксперт С. Тилигаст (S. Tilighast), участвовавший в разработке программы реформ системы российского здравоохранения, полагает, что направление развития медицины в РФ в значительной степени будет зависеть от общемировых знаний и технологий до тех пор, пока современные методы критического осмысления получаемой информации не изменят культуру медицинских исследований, образования и научных публикаций. Он полагает также, что недооценка влияния доказательной медицины российской системой здравоохранения – одно из наиболее серьезных препятствий на пути реформ, такое же, если не более важное, что и недостаточное финансирование, и устаревшее оборудование. Для создания эффективно функционирующей самовоспроизводящейся системы необходимо целенаправленно ее строить, мало заимствовать или копировать внешние проявления технического прогресса (Реброва 2001).

В общем, с точки зрения системы здравоохранения цель внедрения принципов ДМ состоит в оптимизации качества оказания медицинской помощи, здесь большую роль будут играть безопасность, эффективность, стоимость и некоторые другие значимые факторы (Эрдес 2003). Но разработка и обоснование универсальных критериев эффективности различных методов лечения и профилактики до сих пор остаются нерешенными задачами доказательной медицины (Заугольников и др. 2001). При этом, по мнению врачей, пациент, оценивая эффективность лечения, может судить исключительно о сервисе (улыбка, доброжелательность, внимательное отношение) (Vyatkina 2018), а ДМ не может полностью заменить собой искусство врачевания и клиническое мышление, скорее наоборот, она может способствовать улучшению качества и эффективности врачебной практики (см: Петров 2011; Каграманян 2015).

В последние несколько лет во многих странах проводились различные исследования, касающиеся отношения врачей к доказательной медицине и применения на практике ее подходов и методов. К примеру, в Великобритании уже в 1996 г. до 80% клинических решений принималось с опорой на принципы ДМ (Реброва 2001). А среди врачей Казахстана утвердилась практика ежедневного ознакомления с оригинальными клиническими статьями и обзорами научной литературы, а также следования региональным и национальным стандартам фармакотерапии (100% респондентов). Данные «Кохрановского сотрудничества» и результаты фармакоэкономического анализа используют 84% казахстанских врачей. При этом менее всего (13%) они ориентируются на получение информации от пациентов или различных организаций, их объединяющих (Ахелова 2011).

Важно подчеркнуть, что говорить о применении подходов доказательной медицины в своей практике и реально применять их – разные вещи. На это обращали внимание некоторые врачи, принимавшие участие в данном исследовании. Как отмечает П.Я. Бранд – невролог, один из основателей московской клиники доказательной медицины, «доказательность» как среди российских медиков, так и среди пациентов стала синонимом «нормальности» и «современности», а устаревшие подходы уже стали считаться немодными и непрогрессивными. Молодые врачи, к примеру, пасуя перед давлением авторитета коллег с многолетним стажем, начинают активно, а часто и агрессивно пропагандировать подходы ДМ, но, к сожалению, подобного рода действия выглядят исключительно как попытка защиты своих профессиональных качеств. На деле сегодня борьба идет не только между врачами и пациентами, но и внутри медицинского сообщества (Бранд 2019). В.И. Петров высказывает в своих работах схожую мысль: «ДМ превратилась для одних опытных клиницистов в своего рода насильно насаждаемую “идеологию извне”, в то время как для ряда других она стала догмой, любое отступление от которой считается проявлением врачебного невежества» (Петров 2012). Сторонники доказательной медицины, иногда не имея четкого представления о ней, используют ее только в качестве лозунгов («Кто не с нами, тот против нас!»), а противники знают о ней и того меньше, но борются, скорее, с ее адептами. Получается замкнутый круг *a la russe*. Не зря время доказательной медицины иногда называют «эпохой просвещенного скептицизма» (Петров 2012).

Почему сейчас эта проблема встала так остро? В последние два десятилетия, в связи с распространением компьютерной техники, электронных баз данных и интернета, мы стали свидетелями глобализации информационных процессов. Структура заболеваемости за последние 50 лет сместилась в сторону хронических болезней. Что касается терапии, врач сегодня все больше и больше зависит от вторичных источников информации, вследствие чего происходит потеря четких ориентиров (Эрдес 2003). Именно сейчас доказательная медицина (как относительно недавно появившееся в России направление, за которым стоят затрагивающие каждого специалиста стандартизация и информатизация отрасли здравоохранения) может открыть новые возможности перед врачебным сообществом в обеспечении качества медицинской помощи (Конференция ДМ 2003).

Безусловно, применение принципов и подходов доказательной медицины на различных уровнях способно принести ряд положительных эффектов, которые могут способствовать успешной реализации современной концепции развития здравоохранения РФ (см: Каграманян 2015; Петров 2012):

1. На уровне пациента можно говорить об обеспечении лучшего исхода и достоверного прогноза течения заболевания, а также реализации прав на получение современной оптимальной медицинской помощи.
2. На уровне врача в позитивном ключе можно оценивать обеспечение доступа к любой необходимой информации, возможность иметь представление о наиболее современных и эффективных видах вмешательств и, как следствие, получить увеличение относительного числа благоприятных исходов.
3. На уровне системы здравоохранения в идеале можно говорить об экономии (сокращении затрат), а также о снижении числа госпитализаций и в целом об оптимизации управления.
4. На уровне общества, что на данном этапе представляется крайне важным, –

это создание атмосферы доверия и признания авторитета медицинских работников, а в конечном итоге – улучшение показателей здоровья населения.

Необходимо также помнить, что сегодня в условиях глобализации информационных потоков и повсеместного распространения интернета значительно повысилась и информированность пациента (*Эрдес* 2003), но оценка и возможные перспективы влияния этого показателя на здоровьесбережение – предмет будущих наблюдений и исследований автора.

Источники и материалы

- Бранд* 2019 – *Бранд П.Я.* Тяжкое бремя доказательности // Facebook. 20.02.2019. <https://www.facebook.com/pavel.brand.5/posts/1849901748452915>
- Власов* 2007 – *Власов В.В.* Доказательная медицина как средство продвижения лекарств // Ремедиум. 2007. № 4. С. 6–13.
- Колозариди* 2019 – *Колозариди П.* Про диагноз через интернет // Телеграм-канал «Любим Интернет каждый день». <https://t.me/club4internet/249>
- Конференция ДМ 2003 – Результаты научно-практической конференции «Доказательная медицина» // Красноярское отделение РМА. <https://cyberleninka.ru/article/n/dokazatel'naya-meditsina-tehnologiya-xxi-veka.pdf>
- Лазарева* 2019 – *Лазарева Т.* Доказательная медицина. Как не залечить себя и близких // YouTube канал Татьяны Лазаревой. 28.02.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Wt19aWeq-mg>

Научная литература

- Арпентьева М.Р.* Конфликт интересов как проблема доказательной медицины // Клиническая медицина. 2016. Т. 94. № 4. С. 300–307.
- Ахелова Ш.Л.* Формуляры и доказательная медицина // Биомедицина. 2011. № 1. С. 34–36.
- Барабанов С.А.* Парадигма доказательной медицины // Медицинский альманах. 2010. № 3 (12). С. 187–192.
- Власов В.В.* Введение в доказательную медицину. М.: МедиаСфера, 2001.
- Гущин А.В.* Интернет-общение как материал для анализа отношений врача и пациента // Социология медицины. 2012. № 1 (20). С. 38–41.
- Заугольников В.С., Мазина Н.К., Воробьева В.В.* Идеи доказательной медицины в учебный процесс и научные исследования // Вятский медицинский вестник. 2001. № 1. С. 44–45.
- Каграманян И.Н.* Доказательная медицина и реальная клиническая практика // Вестник ВолгГМУ. 2015. Вып. 2 (54). С. 18–26.
- Калинин А.Л., Литвин А.А., Трizza Н.М.* Использование данных доказательной медицины в клинической практике (обзор литературы) // Проблемы здоровья и экологии. 2008. № 2 (16). С. 27–32.
- Михель Д.В.* В помощь медицинскому антропологу // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 1 (7). http://www.medanthro.ru/?page_id=1911
- Павленко Е.В.* Киберпространство медицины: интернет как врач и союзник врача и пациента // Социология медицины. 2013. № 1 (22). С. 42–46.
- Петров В.И.* Базисные принципы и методология доказательной медицины // Вестник Волгоградского государственного медицинского университета. 2011. Вып. 2 (38). С. 3–8.
- Петров В.И.* Клиническое мышление и доказательная медицина // Медицинское образование и профессиональное развитие. 2012. № 1 (7). С. 15–32.
- Поляков И.В., Максимов А.В., Савинов Т.Х., Игнатов А.М.* О некоторых проблемах доказательной клинической практики // Вестник РУДН. Серия «Медицина». 2009. № 4. С. 643–654.
- Реброва О.Ю.* Доказательная медицина (ДМ) концепция и практика // Остеопороз и остеопатии. 2001. № 3. С. 34–39.

- Ставроу А., Калумас Д., Димитракакис Г. Арчибальд Кокран (1909–1988): отец доказательной медицины // Сибирский медицинский журнал / пер. с англ. И.Г. Озашвили. 2014. Т. 29. № 1. С. 83–88.
- Флетчер Р., Флетчер С., Вагнер Э. Клиническая эпидемиология. М.: МедиаСфера, 1998.
- Хазов В.С. Доказательная медицина – ступенька вверх по лестнице познания или движение по кругу? // Архив внутренней медицины. 2012. № 3 (5). С. 65–68.
- Харитонова В.И. Образовательно-профессиональные аспекты обеспечения здоровьесбережения // Медицинская антропология и биоэтика. 2016. № 1 (11). http://www.medanthro.ru/?page_id=2691
- Шульман В.А. Доказательная медицина. Насколько она доказательна? // Сибирское медицинское обозрение. 2007. № 2 (43).
- Эрдес Ш. Доказательная медицина что это такое? // Научно-практическая ревматология. 2003. № 2. С. 82–83.
- Юдин Б.Г. Биомедицинские исследования как объект философского осмысления // Общие проблемы биоэтики / отв. ред. Ф.Г. Майленова. М.: ИФРАН, 2008. С. 3–17.
- Claridge J.A, Fabian T.C. History and Development of Evidence-based Medicine // World Journal of Surgery. 2005. No. 29 (5). P. 547–553.
- Guyatt G. Evidence-Based Medicine: Past, Present, and Future // MSc Evidence-Based Medicine. 2003. Vol. 1. No. 1. P. 28–32.
- Sackett D.J., Rosenberg W.M.C., Gray J.A.M. et al. Evidence Based Medicine: What It Is and What It Isn't // BMJ. 1996. Vol. 312. P. 71–72.
- Thoma A. A Brief History of Evidence-Based Medicine (EBM) and the Contributions of Dr David Sackett // Aesthetic Surgery Journal. 2015. Vol. 35 (8). P. NP261–NP263.
- Vyatkina N. The Internet and Healthcare System in Russia // 2nd International Scientific Conference «HealthOnline 2018 Patient Engagement in the Digital Era: Book of Papers with Peer Review and Abstracts. 25–26.01.2018» / Eds. K. Kacjan Zgajnar, A. Starc. Ljubljana: University of Ljubljana, 2018. P. 265–272.
- Zimmerman A. History of Medicine: Evidence-Based Medicine: A Short History of a Modern Medical Movement // American Medical Association Journal of Ethics. 2013. Vol. 15 (1). P. 71–76.

References:

- Akhelova, Sh.L. 2011. Formulary i dokazatel'naia meditsina [Forms and Evidence-Based Medicine]. *Biomeditsina* 1: 34–36.
- Arpentieva, M.R. 2016. Konflikt interesov kak problema dokazatel'noi meditsiny [Conflict of Interests as a Problem of Evidence-Based Medicine]. *Klinicheskaiia meditsina* 94 (4): 300–307.
- Barabanov, S.A. 2010. Paradigma dokazatel'noi meditsiny [Paradigm of Evidence-Based Medicine]. *Meditsinskii al'manakh* 3 (12): 187–192.
- Claridge, J.A, and T.C. Fabian. 2005. History and Development of Evidence-based Medicine. *World Journal of Surgery* 29 (5): 547–553.
- Erdes, Sh. 2003. Dokazatel'naia meditsina chto eto takoe? [What is Evidence-Based Medicine?]. *Nauchno-prakticheskaiia revmatologiya* 2: 82–83.
- Fletcher, R., S. Fletcher, and E. Vagner. 1998. *Klinicheskaiia epidemiologiya* [Clinical Epidemiology]. Moscow: Isdatel'stvo MediaSfera.
- Gushchin, A.V. 2012. Internet-obshchenie kak material dlia analiza otnoshenii vracha i patsienta [The Internet Communications as Material for Analysis of the Relationship of Physician and Patient]. *Sotsiologiya meditsiny* 1 (20): 38–41.
- Guyatt, G. 2003. Evidence-Based Medicine: Past, Present, and Future. *MSc Evidence-Based Medicine* 1 (1): 28–32.
- Kagramanian, I.N. 2015. Dokazatel'naia meditsina i real'naia klinicheskaiia praktika [Evidence-Based Medicine and Real Clinical Practice]. *Vestnik VolgGMU* 2 (54): 18–26.

- Kalinin, A.L., A.A. Litvin, and N.M. Trizna. 2008. Ispol'zovanie dannykh dokazatel'noi meditsiny v klinicheskoi praktike (obzor literary) [Usage of Evidence-Based Medicine Data in Clinical Practice (Literature Review)]. *Problemy zdorov'ia i ekologii* 2 (16): 27–32.
- Kharitonova, V.I. 2016. Obrazovatel'no-professional'nye aspekty obespecheniia zdorov'esberezheniia [Educational and Professional Aspects of Healthcare]. *Meditsinskaia antropologiya i bioetika* 1 (11). http://www.medanthro.ru/?page_id=2691
- Khazov, V.S. 2012. Dokazatel'naia meditsina – stupen'ka vverkh po lestnitse poznaniia ili dvizhenie po krugu? [Evidence-Based Medicine Is a Step Up or Move in a Circle?]. *Arkhiv vnutrennei meditsiny* 3 (5): 65–68.
- Mikhel, D.V. 2014. V pomoshch' meditsinskomu antropologu [To Support Medical Anthropologist]. *Meditsinskaia antropologiya i bioetika* 1 (7). http://www.medanthro.ru/?page_id=1911
- Pavlenko, E.V. 2013. Kiberprostranstvo meditsiny: internet kak vragh i soizutnik vracha i patsienta [Cyberspace of Medicine: The Internet as an Enemy and an Ally of Physician and Patient]. *Sotsiologiya meditsiny* 1 (22): 42–46.
- Petrov, V.I. 2011. *Bazisnye printsipy i metodologiya dokazatel'noi meditsiny* [Basic Principles and Methodology of Evidence-Based Medicine]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo meditsinskogo universiteta* 2 (38): 3–8.
- Petrov, V.I. 2012. Klinicheskoe myshlenie i dokazatel'naia meditsina [Clinical Thinking and Evidence-Based Medicine]. *Meditsinskoe obrazovanie i professional'noe razvitie* 1 (7): 15–32.
- Poliakov, I.V., A.V. Maksimov, T.Kh. Savinov, and A.M. Ignatov. 2009. O nekotorykh problemakh dokazatel'noi klinicheskoi praktiki [About Some Problems of Evidence-Based Clinical Practice]. *Vestnik RUDN: Seriya "Meditsina"* 4: 643–654.
- Rebrova, O.Yu. 2001. Dokazatel'naia meditsina (DM) kontseptsii i praktika [Evidence-Based Medicine, Concept and Practice]. *Osteoporoz i osteopatii* 3: 34–39.
- Sackett, D.J., W.M.C. Rosenberg, J.A.M. Gray, et al. 1996. Evidence Based Medicine: What It Is and What It Isn't. *BMJ* 312: 71–72.
- Shulman, V.A. 2007. Dokazatel'naia meditsina. Naskol'ko ona dokazatel'na? [Evidence-Based Medicine. How Evidential Is It?]. *Sibirskoe meditsinskoe obozrenie* 2 (43): 92–96.
- Stavrou, A., D. Kalumas, and G. Dimitrakakis. 2014. Archibal'd Kokran (1909–1988): otets dokazatel'noi meditsiny [Archibald Cocrane (1909–1988): Father of Evidence-Based Medicine], translated by I.G. Ozashvili. *Sibirskii meditsinskii zhurnal* 29 (1): 83–88.
- Thoma, A. 2015. A Brief History of Evidence-Based Medicine (EBM) and the Contributions of Dr David Sackett. *Aesthetic Surgery Journal* 35 (8): NP261–NP263.
- Vlasov, V.V. 2001. Vvedenie v dokazatel'nuu meditsinu [Introduction to Evidence-Based Medicine]. Moscow: Isdatel'stvo MediaSfera.
- Vyatkina, N. 2018. The Internet and Healthcare System in Russia. In *2nd International Scientific Conference "HealthOnline 2018 Patient Engagement in the Digital Era: Book of Papers with Peer Review and Abstracts. 25–26.01.2018"*, edited by K. Kacjan Zgajnar and A. Starc, 265–272. Ljubljana: University of Ljubljana.
- Yudin, B.G. 2008 Biomeditsinskie issledovaniia kak ob'ekt filosofskogo osmysleniia [Biomedical Research as an Object of Philosophical Rethinking]. In *Obshchie problemy bioetiki* [Common Problems of Bioethics], edited by F.G. Mailenova, 3–17. Moscow: IPRAS.
- Zaugolnikov, V.S., N.K. Mazina, and V.V. Vorobieva. 2001. Idei dokazatel'noi meditsiny v uchebnyi protsess i nauchnye issledovaniia [Implementation of Ideas of Evidence-Based Medicine into Education and Research]. *Viatskii meditsinskii vestnik* 1: 44–45.
- Zimmerman, A. 2013. History of Medicine: Evidence-Based Medicine: A Short History of a Modern Medical Movement. *American Medical Association Journal of Ethics* 15 (1): 71–76.

N.A. Vyatkina. Current Situation and Prospects of Evidence-Based Medicine in Russia Assessed by Physicians and Patients

The term «evidence-based medicine» is being increasingly used by various sources of information today, and becomes a discussion subject of professional communities and ordinary citizens. Apart from a brief insight into the origin and development of evidence-based medicine in the world and in Russia, the article deals with the anthropological analysis of the attitudes of the modern Russian physicians and patients towards both the understanding of the term and the current status, prospects and possible risks of the development of this discipline in our country. The views of respondents about the role of pharmaceutical companies, the state and the balance between the development and implementation of clinical guidelines and individual cases are considered. The article presents the arguments of patients about whether there is still a “physician blessed by God” and whether it is important for them that the person who they address for help works in the paradigm of evidence-based medicine. Physicians question whether healing itself is still an art, or evidence-based medicine has finally turned it into a business and well-organized mechanism, which could protect them from criminal prosecution in a critical situation.

Key words: *evidence-based medicine, medical anthropology, sociology of medicine, physician, patient, Russian realities, Russian healthcare*

ЭТНОГРАФИЯ ТАНЦА

УДК 39+793

DOI: 10.33876/2311-0546/2019-47-3/144-154

© *Т.Н. Самарина*

ОСОБЕННОСТИ РУССКОЙ БАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ДВОРЯНСТВА: ЕВРОПЕИЗАЦИЯ И САМОБЫТНЫЕ ТРАДИЦИИ*

Танец, безусловно, культурный феномен. Известный российский историк Юрий Лотман обозначил понятие «культура» как форму социального общения между той или иной группой людей. Парные танцы как нельзя лучше иллюстрируют это утверждение. Танцы сами по себе являются языком общения для определенного социума. Чтобы быть полноправным участником подобного социального общения необходимо обладать навыками «языка» группы, соблюдать протокол поведения и демонстрировать принадлежность/лояльность к группе. Танец – это невербальная форма общения, построенная на взаимодействии танцующих в специфических движениях, символике внешнего вида и атрибутике. Балльные танцы являются символом принадлежности к дворянскому сословию, участие в балах – это подтверждение лояльности к правящей верхушке, государству.

Ключевые слова: бал, балльные танцы, европеизация, мода, история костюма, дворянство

26 ноября 1718 года Петр I подписал указ о создании Ассамблей – общественных собраний с танцами, светским общением, играми и новомодным курением. Именно с этого указа начинается история русских балов. «Петр I отменил запрет на танцы в рамках светского общения, напротив того, сделал их обязательными, регламентировав общественные собрания с привлечением лиц обоих полов – ассамблеи» (Еремина-Соленникова 2010: 202). Петр I в своем стремлении европеизировать русское общество отводил салонным танцам не последнюю роль, придавая им высококультурное и светское значение. Он очень серьезно относился к обучению своих подданных и сам стремился быть примером для них.

В Ассамблеях, учрежденных Петром I, могли принимать участие женщины, что также являлось новшеством для русского общества, где до этого светское общение осуществлялось только между мужчинами. «Если в боярской Москве мужчины и женщины проводили досуг отдельно, Петр приглашал всех своих подданных, как мужчин, так и женщин, вместе с ним играть в карточные игры и танцевать» (Руан 2011: 38). Следует отметить, что танцы в петровских Ассамблеях были отнюдь не главным

Самарина Татьяна Николаевна – младший научный сотрудник Этнографического научно-образовательного центра Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: Fareeda-j@yandex.ru.

Tatyana N. Samarina – Institute of Ethnology and Anthropology RAS. E-mail: Fareeda-j@yandex.ru

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

элементом собрания. В залах, где проводились мероприятия, помимо столов с угощениями были предусмотрены места для настольных игр и курения табака, что несколько затрудняло сами танцы. Танцевать в накуренной зале было не комфортно, к тому же пары были стеснены столами, стоящими по периметру помещения. Тем не менее, русское высшее общество на Ассамблеях сразу же стало пытаться исполнять европейские танцы: «в ходу был менуэт, англез и польский (полонез)» (Агеева 2006: 219).

Опоздавших гостей на ассамблеи, царь лично наказывал штрафной чаркой водки. В целом, на подобных мероприятиях употреблялось много алкоголя и табака. Первое руководство по этикету на светских торжествах издается при Петре Великом – «Юности честное зерцало». В это же время зародился интересный обычай, который стал часто использоваться в анекдотах и в этом виде дошел до наших дней: «Еще с петровских времен существовал обычай: при исполнении полонеза вереница пар переходила из комнаты в комнату. Танцующие нередко наталкивались на различные препятствия. Если это был стол с напитками, кавалеры обязаны были осушить бокал с вином; причем существовал обычай выпивать его за здоровье своей дамы, поставив бокал в снятую с ее ноги туфельку» (Колесникова 2005: 162). Испить шампанское из женской бальной туфельки – традиция, воспетая гусарской культурой.

Несмотря на то, что в начале учреждения Ассамблеи встретили, мягко говоря, прохладно (многие противились этому новшеству), практически за одно поколение танцы на балу завоевали любовь высших сословий в России и приобрели небывалый по красоте, пышности и великолепию размах. «Вскоре преподавание бальных танцев было введено в качестве обязательного предмета в казенных учебных заведениях» (Колесникова 2005: 16). Как и в Европе, умение исполнять бальные танцы возводится в обязанности высшему сословию: «... ко времени царствования Екатерины I на неумение танцевать уже смотрели как на серьезный недостаток воспитания» (Еремина-Соленникова 2010: 204)

К середине XVIII века русский двор полностью перестроился под каноны европейского общества: балы, куртаги, табель о рангах, театры, мода, этикет и т.д. Европейские бальные традиции являлись одной из тех сфер социальной жизни, которые наиболее быстро прижились при русском дворе. «Очевидно, что наибольшее влияние европейская культура оказала на верхний слой общества – дворянство. Сферами, в которых влияние Западной Европы было наиболее интенсивным, являлись военное дело, дворянское образование, дворянская культура и быт» (Агеева 2006: 6).

Со временем на крупные балы в Петербурге и в Москве стали съезжаться представители знати, дипломаты, культурные деятели со всей страны. Много на приемах и балах было иностранцев, что вело к межрегиональному и межкультурному общению.

Балы XVIII–XIX века – это не столько танцевальные вечера, сколько политический церемониал, в котором каждый жест, каждый танец имеет особое значение и смысл. Изначально Ассамблеи задумывались Петром I как светское общение между людьми привилегированных сословий. Начиная с Петра, практически все российские государи любили и активно принимали участие в балах. Кроме этого, балы взяли на себя важную функцию – создание комфортных условий для взаимодействия русского двора с гостями из Европы, которые приглашались в нашу страну в период активной европеизации. Политические контакты происходили в стенах дворца, и очень важно было создать лояльную атмосферу, а балы и светские мероприятия, как часть культуры западных стран, как нельзя лучше подходили для этой цели. «От того в какой форме и в какой

среде, благоприятной или агрессивной, происходило соприкосновение центральной власти страны с представителями других стран, часто зависел характер отношений – дружеский, нейтральный или неприязненно-враждебный» (Агеева 2006: 7).

Балы имели огромное значение для иностранных диаспор, проживающих на территории России, так как тоже помогали наладить контакты со «своими» в условиях чужой страны. Российское дворянство за границей регулярно устраивало свои собственные балы. Например, княгиня Екатерина Романовна Дашкова во время своего пребывания в Ирландии давала балы каждую неделю, по ее словам, для развлечения ее детей (Дашкова 2013).

Европейские традиции, которые, начиная с Петра I, беспрепятственно проникали в Россию, не могли не дать на русской почве плоды самобытной культуры, порождение русского и европейского: «Примечательно, что западноевропейское искусство, архитектура, модная одежда – весь «нерусский» быт того времени не вытеснили окончательно интереса к национальным традициям. Более того, русское и иноземное не только мирно уживались, но и, взаимно проникая друг в друга, создавало уникальную культурную среду» (Андреева 2009: 62). На российских балах, помимо стандартной европейской программы, практически всегда было принято исполнять русские народные танцы, как самими придворными, так и приглашенными коллективами ради их развлечения. Элементы народного костюма время от времени входили в моду в высшем свете. Рассмотрим подробнее наиболее интересные моменты всплесков любви к русскому народному творчеству в европеизированном придворном обществе.

Анне Иоанновне очень нравились русские танцы, поэтому в годы ее правления на балах часто исполнялся русский трепак. Елизавета Петровна продолжила традицию исполнения национальных танцев на светских мероприятиях и, благодаря ее усилиям, русские народные танцы (облагороженные европейскими салонными танцами), прочно утвердились на балах. В этот же период в моду входит французская одежда и французский стиль, который останется в российской бальной и светской культуре вплоть до XX века. Несмотря на любовь ко всему французскому, эта правительница питала страсть также и к русской народной культуре, в частности к танцам. Императрица с удовольствием смотрела и даже сама танцевала хороводы в подмосковном селе Перово, которое славилось своими искусными хороводниками. «В России бал приобрел черты, отличающие его от западноевропейской традиции. Европейский бал – поликультурен, русский – национально-специфичен» (Колесникова 2005: 25). Это была настоящая мода на все русское народное. Дворяне танцевали и пели национальный фольклор, с одобрения царствующей фамилии.

Такая отличительная особенность балов в России затронула и бальный костюм – элементы русского народного убранства стали неотъемлемой частью образа дамы на балу. «Попытки регламентации женского парадного придворного костюма и придание ему черт национального характера делались еще во времена Екатерины Великой» (Захарова 2011: 63). Сама Екатерина II на светских приемах появлялась в, так называемом, русском платье, которое сочетало в себе декоративные элементы русского народного костюма и французского кроя. Императрица диктовала моду своим придворным, требуя от них соблюдения национального колорита на светских мероприятиях. «Славянский костюм оставался важным символом сохранения национальной идентичности. Так, Екатерина II время от времени повелевала дамам являться на официальные приемы в русских кокошниках и сарафанах, а при Алек-

сандре III в фасоне русских военных мундиров присутствовали элементы национального костюма» (Котовская 2012:43).

Нередко, в мемуарах описывались вечера, устраивавшиеся знатными вельможами, где после ужина оркестр играл какую-нибудь русскую народную мелодию и гости начинали танцевать под нее. Русская плясовая стала особенно популярной на балах конца XVIII века благодаря известной балерине Е.И. Колосовой, которая великолепно исполняла этот народный танец. «Колосова и русская пляска вошли в моду среди дам высшего петербургского света, и Евгения Ивановна едва успевала давать им уроки» (Михневич 2007: 174). В этот период европейский стиль жизни становится уже не просто поверхностным и декоративным, но действительно проникает в сознание российской знати: «Так постепенно в повседневный обиход русского дворянства входили не только европейские наряды, но и новый домашний уклад и привычки к светским развлечениям» (Андреева 2009: 39).

До войны с Наполеоном, в начале XIX века в отечественных бальных залах по примеру Европы царствовала мода на античный стиль одежды. Бальные платья были изысканны и просты; как у мужчин, так и у женщин уже не допускалось обильное количество украшений как в екатерининский «золотой век». А уже в «1810–1820-х годах дворянки прибывали ко двору в так называемом “русском платье”, которое сами мемуаристки именовали “сарафаном”, его шили из бархата и украшали серебряной и золотой вышивкой» (Руденко 2015: 108). Все дело в том, что мода русского двора очень чутко реагировала на политические события: во время военных конфликтов в бальных салонах мгновенно расцветал «декоративный» патриотизм, выражающийся в ношении одежды на русский манер. Бальные наряды (сами по себе явление европейское) обрастали декоративными элементами народного костюма: «Европейская мода приобретает в России русский акцент, <...> подражая старинному сарафану и рубахе» (Захаржевская 2009: 339)

Знатные дамы демонстрировали свою любовь к Отечеству, в том числе и русскими народными нарядами, в которых они танцевали на балах. Как только Россия и Франция становились военными врагами, дамы высшего общества прекращали следовать французской моде, считая это не патриотичным, и активно использовали русский народный крой и декор в своих бальных туалетах. Разумеется, в полном смысле бальные платья не были русскими народными костюмами, скорее они являлись стилизацией под них. По покрою это было самое обыкновенное европейское платье с глубоким декольте и корсетом, но при этом к нему добавлялись декоративные элементы от русской одежды, богато украшенные и созданные для того, чтобы танцевать всю ночь на светских мероприятиях. «Самое интересное, что обнаженные плечи и руки, волосы, выглядывающие из-под кокошника, многочисленные украшения и крошечные туфельки очень и очень отдаленно напоминали настоящий народный костюм. Это была дорогая декорация, модная игра в народность, а о самой жизни народа вряд ли кто-нибудь в роскошных дворцовых залах имел представление» (Андреева 2009: 98). Как только военные конфликты сходили на нет, европейские модные салоны снова начинали работать на полную мощь и старательно обшивали высшее общество Санкт-Петербурга и Москвы.

В первой половине XIX века пошивом бальной одежды в основном занимались иностранные специалисты. Магазины модной одежды класса люкс держались либо французами, либо их учениками. В это время среди модисток были распространены рабочие командировки в Париж, откуда они привозили выкройки платьев и прочих аксессуаров по последней моде.

Бальный наряд, без сомнений, являлся важнейшим атрибутом танцев XVIII–XIX вв., как для женщин, так и для мужчин. «Выходы в свет – балы, театр и опера давали возможность увидеть других и показать себя в модном платье» (Руан 2011: 129). Наряд готовили заранее, из-за всех сил стараясь следовать модным тенденциям. От женщины-дворянки требовалось иметь в своем гардеробе множество бальных туалетов из-за того, что приемы и званые вечера проходили очень часто. Для женщин бал был таким мероприятием, где они могли блеснуть своей красотой в полной мере, обнажить плечи и руки. Поэтому бальные танцы всегда были крайне выгодны для модных магазинов. Особенно бальный ажиотаж начинался в новогодние праздники: мероприятий много и в магазинах мод отбоя не было от клиенток. Однако не всегда и не все дворянки тратили баснословные суммы на модные магазины и французских портних. Для пошива бального платья часто пользовались крепостных: «Дворяне использовали труд крепостных портных, башмачников, швей и вышивальщиц вплоть до реформы 1861 года» (Руденко 2015: 247).

Бальное платье молодой девушки для первого выхода в свет отличалось простотой и скромностью. «Для первого “взрослого” бала девушке шили белое платье с розовым или голубым поясом из ленты. Волосы можно было украсить маргариткой или розовым бутонем, на шею повесить нитку жемчуга. Другие украшения считались дурным тоном» (Первушина 2013: 240). Декольте в первой половине XIX века было допустимым как для взрослых женщин, так и для молодых девушек, но иногда родители девушек все же переживали за глубину выреза и беспокоились за благопристойный внешний вид своих дочерей. Любопытный эпизод с участием своей троюродной сестрой Екатерины Васильчиковой описывает в письме своей матери Варвара Николаевна Репнина: «За Катенькой чрезвычайно ухаживают. Невозможно выразить, как она довольна и счастлива быть на балу. Ее нельзя упрекнуть в кокетстве, нет, но в крайнем легкомыслии и ветрености – как она отличается от Сони! Когда мои старшие кузины заканчивали свой туалет, их отец вошел в комнату и, обращаясь в Лизе, посетовал, что Катенька, которую он только что видел, снова очень декольтирована. Он выходит и входит их мать: “До чего папа невыносим со своим декольте, он снова бранит Катенькино платье. Пойди, Лиза, взгляни и скажи ему свое мнение”. Лиза взглянула и нашла, что хотя Катенька более декольтирована, чем она сама, но меньше, чем обычно. Она пошла и сказала об этом отцу. Родители постоянно из-за нее спорят. Один, быть может, излишне строг и суров, но это хороший недостаток, другая же балует Катеньку немислимым образом»¹. Впрочем, слишком открытое декольте драпировалось шалью, которая была не только модным аксессуаром, но и защищала девушек от сквозняков на балах. Шали, модный бальный аксессуар, который был опять же позаимствован из Франции в первой половине XIX века, вскоре шали начали шить и в России.

Для мужчин одежда на балу тоже играла немаловажную роль, особенно это касалось офицеров, к их внешнему виду предъявлялись самые строгие требования, особенно в XIX в., во время правления Павла I, который положил начало новому «обычаю» – арест и выговор за неподобающую одежду. Традиция продолжалась вплоть до правления Александра III. Мужчинам было непозволительно танцевать с оружием и в шпорах (последним правилом часто пренебрегали в угоду щегольству, но оружие исправно сдавалось в гардероб).

¹ См.: Русский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв., 2001.

В конце XIX века мода на стилизацию под старину и русские традиции не пропадает, но наоборот подпитывается интересом императорской семьи к своим корням и к русской истории. 25 января 1883 года был дан знаменитый «Русский бал», который прославился тем, что члены императорской семьи облачились в роскошные старинные костюмы эпохи Ивана Грозного. Этот бал был организован великой княжной Марией Павловной, супругой сына Александра II – великого князя Владимира Александровича. Для того, чтобы костюмы выглядели реалистично, Мария Павловна обращалась к художникам, которые работали по иллюстрациям исторического костюма. Этим балом правящая династия еще раз призналась в любви ко всему исконно русскому, допетровскому. «Все костюмы вообще были роскошны, изящны и исторически верны. Оружие и некоторые принадлежности были настоящие, сохранившиеся от тех времен» (Первушина 2013: 99).

Не только в костюме и нарядах выражалась мода на русский колорит, но и музыка, которая звучала на балах, стремилась вобрать в себя народные мелодии. Таким образом, на балу могли танцевать европейские бальные танцы под музыку с русскими народными мотивами: «... местная традиция в России – включение русских народных мелодий в круг западноевропейских жанров, с одной стороны, и “открытость” бальных танцев к звучащей музыке окружающей среды – с другой, привели к любопытному феномену – бальным танцам на темы русских народных песен» (Рыжкова 2000: 51). Большинство модных бальных танцев XVIII–XIX вв. подверглись «русификации» в плане музыки: полонез, вальс и мазурка писались композиторами с использованием русских народных песен и романсов. Французская кадрили, которая была очень популярна в XIX веке – самый яркий тому пример. Этот танец до сих пор больше ассоциируется с народной пляской (главным образом из-за музыки), чем с салонным танцем.

Большой популярностью также пользовалась музыка из опер. Оперные арии постоянно переделывались в музыку для бальных танцев. Знаменитые оперы «Жизнь за царя», «Руслан и Людмила», «Русалка» звучали на балах в танцевальных аранжировках.

С конца XIX века в высшем свете становится модным такое течение как ориентализм. «Восток а-ля Русс», стиль, который царит не только в костюмах и убранстве светских завсегдатаев, но и на сцене, в частности, в балетных постановках. Стало модно делать прически в японском стиле: «... прически для больших приемов и аристократических балов убирались драгоценными диадемами, длинными жемчужными нитями, а также декоративными заколками в виде бабочки из перламутра на пружинках, заставлявших крылья “порхать” при малейшем дуновении ветра» (Васильев 2015: 16). В начале XX века получили распространение накидки поверх бального платья.

Помимо платья к балу также готовили всевозможные аксессуары, которые помогали сделать их владельца неотразимым на паркете в высшем обществе. Костюм состоял из огромного количества составных частей: «... в понятие “костюм” входят такие элементы, как аксессуары, обувь, украшения, шляпы и многое другое» (Захаржевская 2009: 14). И в XVIII в. начиная с правления Елизаветы Петровны, и в XIX в. дамы пользовались мушками: маленькими накладными родинками, которые клеились на лицо, чтобы подчеркнуть белизну кожи. Кроме чисто декоративного элемента, мушки были одним из тайных языков для общения с противоположным полом на балах. В зависимости от части лица, на которую клеилась мушка, можно было прочесть тайное послание накладной родинки: «так, мушка, вырезанная в виде звездочки, приклеенная посередине лба, называлась “величественной”, у пра-

вого глаза “тиран”, крошечная под подбородком – “люблю, да не вижу”, на щеке “согласие”, под носом “разлука”» (Андреева 2009: 48).

Бальные туфли начала XIX века напоминали пуанты. Женские бальные туфли XIX века обычно представляли собой плотно обхватывающие ступню тапочки с полукруглым носком и чаще всего были без каблука. Кроме того, чтобы туфли не слетели во время танца, их подвязывали лентами. Только к концу XIX века женские бальные туфли приобрели каблук.

Бальные книжечки (агенды) крепились на пояс бального платья. В агенды заносился список танцев, которые будут на балу, напротив танца ставилась фамилия кавалера, которому дама обещала этот танец. Отсюда пошло выражение «ангажировать даму на танец». «Отказаться, сославшись на усталость, и тут же соглашаться танцевать с другим, считалось крайней невоспитанностью» (Дмитриева 2009: 83). Устойчивой традицией является обязанность кавалера в танце предотвращать столкновения с другими парами, а также обязанность отводить после танца даму на прежнее место (либо в буфет, если дама того пожелает).

Важнейшим бальным атрибутом, как для дам, так и для кавалеров были перчатки. Касаться рук партнера по танцу без перчаток было недопустимо. Дамам рекомендовалось на всякий случай иметь с собой запасную пару перчаток. «У дам они [перчатки] часто были выше локтя, шелковые или лайковые. Кавалеры в штатском носили лайковые, а военные – замшевые перчатки» (Дмитриева 2009: 81–82).

Бальные аксессуары (особенно, такие как веер и агенды) могли многое рассказать о даме на балу: социальное положение, политические взгляды, эстетический вкус. Агенды изготавливались из дорогих материалов, украшались росписью, иногда гербом владелицы. Веер был настоящим произведением искусства; миниатюры, изображавшиеся на экране веера, были почерпнуты из разнообразных сюжетов (иногда на них изображались сцены из какого-нибудь знаменитого бала). Веера девиц и замужних дам отличались по цвету и размеру. «Это был секретный код дам и их кавалеров, в котором, казалось бы, невзначай переложенный из одной руки в другую веер решал судьбу возлюбленного. Случайно оброненный, поднесенный к губам, открытый на четверть, резко сложенный веер передавал разнообразные состояния души, скрытые желания, мог предостеречь или назначить свидание с указанием точного часа и места. “Язык вееров” так же, как и язык мушек на лице, цветов на платье или в букете, был необходимым элементом кружевной жизни в фарфоровых салонах» (Васильев 2015: 371). Во второй половине XIX века веер мог быть многофункциональным. Например, веер совмещался с агендом: на пронумерованных пластинах писались названия танцев и кавалеров, к концу веера крепился карандашик.

Как правило, в первой половине XIX века бал следовал за походом в театр. Многие гости бала опаздывали – приехать на бал вовремя для известного светского человека считалось моветоном.

В бальной культуре XIX века, как и в других сферах дворянской жизни, царствовал французский язык. Все танцевальные термины были на французском языке (это явление сохранилось до наших дней в балете, но никак не в бальных танцах, где на данный момент практикуются термины, взятые из английского). Название аксессуаров, украшений, головных уборов – все на французском языке. Разговоры и беседы во время бала тоже предпочтительно велись по-французски.

Уже отмечалось выше, что наибольший интерес представляет язык символов на балу: «Как известно, главным на церемониале является невербальный способ об-

щения: язык жеста, взгляда, костюма. Не пренебрегали наши предки и символикой цвета, о чем свидетельствует популярность в конце XIX – начала XX столетия так называемых “цветных” балов» (Захарова 2012: 17). Таким образом, на балу использовался язык танцев, язык цвета, веера и прочих аксессуаров. Весь внешний вид участника бала был направлен на социальное взаимодействие и коммуникацию.

Очень часто парные танцы XIX века строились по прицепу «контрданса», то есть две пары танцевали напротив друг друга, менялись и исполняли сложные фигуры. Поэтому в подобных танцах было важно найти не только партнершу, но и «визави» – пару, которая будет танцевать напротив: «Найти себе визави для того, чтобы танцевать кадрили, порой было нелегкой задачей. Для успешного исполнения танца требовалось, чтобы партнеры подходили и по общению, и по танцевальному мастерству, и иногда даже по костюму» (Дружининская, Катаева 2008: 66). Собственно, найти себе пару и быть приглашенной было сопряжено с некоторыми сложностями. Во-первых, танцующих кавалеров иногда попросту не хватало. Во-вторых, приглашение дамы было сложным процессом: сначала молодой человек был обязан танцевать с хозяйкой бала и ее родственницами, потом со знакомыми партнершами, в чьи дома он был вхож и только потом кавалер мог пригласить понравившуюся даму, предварительно попросив общих знакомых представить его или самому отрекомендовать себя ее родителям.

Бальный зал перед мероприятием тщательно украшали и готовили к танцам: расставляли столы, стулья по краям, натирали паркет и ароматизировали воздух, украшали живыми цветами (особенно ценились редкие и экзотические). На самом деле в XIX в. танцы и цветы были связаны неразрывно: помимо украшенной бальной залы, небольшие букетики цветов дамы носили с собой, их либо держали в руках, либо прикрепляли к корсажу. В конце XIX века появился новый бальный обычай дарить дамам цветы перед ужином.

«В домах, где устраивался бал, одну из зал отводили под туалетную комнату для гостей» (Руденко 2015: 104). В этой комнате дамы имели возможность расправить складки своих бальных нарядов, поправить прическу, приколоть цветы. В туалетной комнате предупредительные хозяева оставляли всевозможные дамские мелочи, которые могли пригодиться гостям (шпильки, ленты, нитки, гребни). Хозяева с достатком нанимали на бал модисток и парикмахеров, в обязанности которым вверялась забота о внешнем виде гостей.

На балу обязательно был званый ужин. Также можно было подкрепить свои силы после танцев в буфете. На балах XIX века любимым напитком было французское шампанское. Впрочем, и прочий алкоголь из Франции был в ходу у русской аристократии. После ужина начинали танцевать **котильон** – один из самых долгих бальных танцев (обычно длился около двух часов). Продолжался котильон до самого конца бала. А заканчивались балы обычно далеко за полночь. «Бал вынуждал бодрствовать ночью и отдыхать днем, чтобы на следующий день снова ехать на танцевальное собрание» (Колесникова 2005: 37). Между прочим, этикет XIX в. запрещал покидать бал раньше императорской семьи (если она присутствовала), поэтому участники вынуждены были танцевать до глубокой ночи. Во время Великого Поста балы прекращались.

Помимо сугубо социальных функций, танцы являлись видом творчества, которому долго и упорно обучали. Нет никаких сомнений в том, что бальная культура значительно пополнила копилку русского искусства. Развитие хореографии, музыки, стихотворчества, театра, живописи, создание роскошных костюмов напрямую связано со светской жизнью русского двора. К особенно важным балам или маскарадам

писался сценарий знаменитыми театральными деятелями, велась работа с эскизами для нарядов, создавались роскошные декорации – самые лучшие силы придворной богемы были брошены на подготовку придворных развлечений.

Танец – это искусство владения своим телом, умение красиво двигаться. Кроме этого в танце необходимо уметь красиво преподнести себя. Танец складывается из совокупных факторов: костюма, прически, движения и манеры исполнения танцевальных па. «Музыка, танцы, театр составляли единственную почти почву для обмена мыслей на паркете между благовоспитанными молодыми людьми и в то же время служили им для артистического соревнования личными талантами» (Михневич 2007: 167)

Смысл европеизации русского двора, главным образом, состоял в том, чтобы облегчить социальные и политические контакты с европейскими государствами, найти взаимопонимание и укрепить свои собственные позиции на международной политической арене. Социальные связи между российским и европейским высшим обществом устанавливались, в том числе и в бальных залах, где создавалась комфортная и привычная для европейцев обстановка. Непосредственно танцы являлись также своеобразным языком международного общения, так как танцевальный репертуар бала (с некоторыми особенностями) при русском дворе являлся универсальным для всей Европы.

Научная литература

- Агеева О.Г. Европеизация русского двора 1700–1796 гг. М.: Институт российской истории РАН, 2006.
- Андреева А.Ю. Костюм русской знати. От Византии до модерна. СПб: Паритет, 2009.
- Васильев А.А. Этюды о моде и стиле. Москва: Альпина нон-фикшн; Глагол, 2015.
- Дашкова Е.Р. Записки. СПб.: Лениздат, 2013.
- Дмитриева М. Материалы первой конференции по вопросам реконструкции европейских исторических танцев XIII–XX вв. // Бальный этикет XIX века в России / отв. ред. Е.В. Еремина-Соленикова, Д. С. Еремин-Солеников Дмитрий, Е.С. Михайлова-Смоляникова. СПб.: КультИнформПресс, 2009.
- Дружининская О.В., Катаева И.Н. Бал как культурное явление XIX века: из истории слов. Вологда: ВГПУ, 2008.
- Дуков Е.В. Бал в культуре России XVIII – первой половины XIX века // Развлекательная культура России XVIII – XIX вв. / отв. ред. Е.В. Дуков СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 173–195.
- Еремина-Соленикова Е.В. Старинные бальные танцы. Новое время. Санкт-Петербург: Лань, 2010.
- Захаржевская Р.В. История костюма. М.: РИПОЛ классик, 2009.
- Захарова О.Ю. Балы России второй половины XIX – начала XX века. Санкт-Петербург: Лань, Планета Музыки, 2012.
- Захарова О.Ю. Русский бал XVIII – начала XX века. Танцы, костюмы, символика. Москва: Центрполиграф, 2011.
- Зимин И.В. Взрослый мир императорских резиденций. Вторая четверть XIX – начало XX в. Повседневная жизнь Российского императорского двора. М.: Центрполиграф, 2011.
- Колесникова А.В. Бал в России: XIII – начало XX века. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2005.
- Стил В. Корсет / пер. с английского М. Маликовой. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- Котовская М.Г. История моды и повседневности по материалам журналов середины XVIII – нач. XX вв. М.: РИО МГУДТ, 2012.
- Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015.
- Михневич В.О. Пляски на Руси в хороводе, на балу и в балете (исторический очерк). М.: Икс-Истори, 2015.
- Михневич В.О. Русская женщина XVIII столетия. М.: Кучково поле; Гиперборея, 2007.

- Несмеянова И.И. Российский императорский двор первой половины XIX века как социокультурный феномен. Челябинск: Рекпол, 2007.
- Огаркова Н.А. Церемонии, празднества, музыка русского двора XVIII – начала XIX века. Спб.: «Дмитрий Буланин», 2004.
- Первушина Е.В. Петербургские женщины XIX века. М.: Центрполиграф, 2013.
- Руан К. Новое платье империи: история российской модной индустрии, 1700–1917. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
- Руденко Т.В. Модные магазины и модистки Москвы первой половины XIX столетия. М.: Центрполиграф, 2015.
- Русский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Письмо В.Н. Репниной к В.А. Репниной-Волконской; Петербург, 23 декабря 1831 г. М.: Редакция альманаха «Русский архив», 2001.
- Рыжкова Н. Бальные танцы и русская музыка // Маска и маскарад в русской культуре XVIII – XX веков / отв. ред. Струтинская Е.И. . М.: Государственный институт искусствознания, 2000. С. 49–62.
- Энтелис Н. Пушкинский бал с описанием традиций и подлинными танцами. Спб.: Композитор, 2014.

References

- Ageeva, O (2006). *Evropeizatsiia russkogo dvora 1700–1796 gg.* [Europeanization of the Russian court of 1700-1796]. Moscow: Institut rossiiskoi istorii RAN.
- Andreeva, A (2009). *Kostium russkoi znati. Ot Vizantii do moderna* [Costume of the Russian nobility. From Byzantium to Art Nouveau]. SPb: Paritet.
- Vasiliev A.A (2015). *Etiudy o mode i stile* [Fashion and Style Studies]. Moscow: Al'pina non-fikshn; Glagol.
- Dmitrieva, M (2009). Materialy pervoi konferentsii po voprosam rekonstruktsii evropeiskikh istoricheskikh tantsev XIII – XX vv. [Materials of the first conference on the reconstruction of European historical dances of the XIII – XX centuries]. In *V Bal'nyi etiket XIX veka v Rossii* [The Ball etiquette of the XIX century in Russia]. Spb.: Kul'tInformPress.
- Dukov, E. 2000. Bal v kul'ture Rossii XVIII – pervoi poloviny XIX veka [Ball in the culture of Russia XVIII – the first half of the XIX century]. In *Razvlekatel'naia kul'tura Rossii XVIII – XIX vv* [The Entertaining Culture of Russia XVIII – XIX centuries], edited by E.V. Dukov, 173–195. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Eremin-Solennikova, E. 2010. *Starinnye bal'nye tantsty. Novoe vremia* [Ancient ballroom dancing. New time]. St. Petersburg: Lan'.
- Zakharzhevskaya, R. 2009. *Istoriia kostiuma* [The history of the costume]. Moscow: RIPOL classik.
- Zakharova, O (2011). *Russkii bal XVIII – nachala XX veka. Tantsy, kostiumy, simbolika* [Russian ball of the 18th – early 20th centuries. Dances, costumes, symbols]. Moscow: Centerpolygraph.
- Zakharova, O. 2012. *Baly Rossii vtoroi poloviny XIX – nachala XX veka* [Balls of Russia in the second half of the XIX – early XX centuries]. St. Petersburg: Lan', Planeta Muzyki.
- Zimin, I. 2011. *Vzroslyi mir imperatorskikh rezidentsii. Vtoraia chetvert' XIX – nachalo XX v. Povsednevnaia zhizn' Rossiiskogo imperatorskogo dvora* [The adult world of imperial residences. The second quarter of the XIX – the beginning of the XX century. Everyday life of the Russian imperial court]. Moscow: Tsentrpoligraf.
- Ruan, K. 2011. *Novoe plat'e imperii: istoriia rossiiskoi modnoi industrii, 1700 – 1917* [A new dress of the empire: the history of the Russian fashion industry, 1700–1917]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Kolesnikova, A. 2005. *Bal v Rossii: XIII – nachalo XX veka* [Ball in Russia: XIII – beginning of XX century]. St. Petersburg: Azbuka-klassika.
- Stil, V. 2010. *Korset* [Corset], translated by M. Malikovoi. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

- Kotovskaya, M. 2012. *Istoriia mody i povsednevnosti po materialam zhurnalov serediny XVIII – nach. XX vv.* [The history of fashion and everyday life according to the materials of magazines of the middle of the XVIII – beginning. XX centuries]. Moscow: RIO MGUDT.
- Lotman, Yu. 2015. *Besedy o russkoi kul'ture: Byt i traditsii russkogo dvorianstva XVIII – nachalo XIX veka* [Conversations about Russian culture: Life and traditions of the Russian nobility (XVIII – beginning of XIX century)]. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus.
- Mikhnevich, V. 2007. *Russkaia zhenshchina XVIII stoletii.* [Russian woman of the XVIII century]. Moscow: Kuchkovo field; Hyperborea.
- Mikhnevich, V. 2015. *Dancing in Russia in a round dance, ball and ballet historical essay* [Pliaski na Rusi v khorovode, na balu i v balete istoricheskii ocherk]. Moscow: X-History.
- Nesmeyanova, I. 2007. *Rossiiskii imperatorskii dvor pervoi poloviny XIX veka kak sotsiokul'turnyi fenomen* [The Russian imperial court of the first half of the 19th century as a sociocultural phenomenon]. Chelyabinsk: Reapol.
- Druzhininskaya, O.V., and I.N. Kataeva. 2008. *Bal kak kul'turnoe iavlenie XIX veka: iz istorii slov* [Ball as a cultural phenomenon of the XIX century: from the history of words]. Vologda: Voro-nezh State Pedagogical University.
- Ogarkova, N. 2004. *Tseremonii, prazdevstva, muzyka russkogo dvora XVIII – nachala XIX veka.* [Ceremonies, celebrations, music of the Russian court of the XVIII – beginning of the XIX century]. St. Petersburg: «Dmitry Bulanin».
- Pervushina, E. 2013. *Peterburgskie zhenshchiny XIX veka* [Petersburg women of the XIX century]. Moscow: Tsentrpoligraf.
- Rudenko, T. 2015. *Modnye magaziny i modistki Moskvy pervoi poloviny XIX stoletii* [Fashion shops and milliners of Moscow in the first half of the 19th century]. Moscow: Tsentrpoligraf.
- Russkii arkhiv. Istoriia Otechestva v svidel'stvakh i dokumentakh XVIII-XX vv 2001. Pis'mo V.N. Repninoi k V.A. Repninoi-Volkonskoi; Peterburg, 23 dekabria 1831 g.* [Russian archive. History of the Fatherland in certificates and documents of the 18th-20th centuries 2001. Letter by V.N. Repnina to V.A. Repnina-Volkonskaya; Petersburg, December 23, 1831]. Moscow: Editorial office of the almanac «Russian Archive».
- Ryzhkova, N. 2000. *Bal'nye tantsy i russkaia muzyka* [Ballroom dancing and Russian music]. In *Maska i maskarad v russkoi kul'ture XVIII – XX vekov* [The Mask and Masquerade in Russian Culture of the 18th-20th Centuries], edited by E. I. Strutinskaya, 49–62. Moscow: Gosudarstvennyi institut iskusstvoznaniia.
- Entelis, N. 2014. *Pushkinskii bal s opisaniem traditsii i podlinnymi tantsami* [Pushkin Ball with a description of traditions and genuine dances]. St. Petersburg: Composer.

T.N. Samarina. Russian Ballroom Culture: Europeanization and original traditions (sociocultural essay)

Dance is definitely a cultural phenomenon. The well-known Russian historian Yuri Lotman outlined the concept of «culture» as a form of social communication between a group of people. Pair dancing is the best way to illustrate this statement. Dancing itself is the language of communication for a particular society. To be a full participant in such social intercourse, you must have the knowledge of the «language» of the group, follow the protocol of behavior and demonstrate membership / loyalty to the group. Dance is a non-verbal form of communication, built on the interaction of dancers in specific movements and symbolism of appearance and attributes. Ballroom dancing is a symbol of belonging to the nobility, participation in balls is a confirmation of loyalty to the ruling elite, the state.

Key words: ball, ballroom dancing, Europeanization, fashion, costume history, nobility

ЧЕЙ ТАНЕЦ ЛЕЗГИНКА? ЭТИМОЛОГИЯ НАЗВАНИЯ, ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТАНЦА И ПРИРОДА ЕГО ХОРЕОГРАФИИ

В статье предпринята попытка объяснить особую танцевальную традицию горцев Северного Кавказа – парный танец во время свадьбы и прочих торжественных мероприятий, который называется «лезгинка». Исследованы этимология названия танца, его характерная хореография, а также происхождение парного танца, которые частично являются отголоском древних языческих тотемических представлений. Показана возможная взаимосвязь между характерной хореографией танца и местным тотемом в образе орла.

Ключевые слова: лезгинка, лезгины, парный танец, орел, тотемизм, погребальный обряд

Введение

Характерный танец кавказских горцев под названием «лезгинка» является одним из самых интересных культурных феноменов Кавказа, известным далеко за его пределами, не в последнюю очередь благодаря выступлениям одноименного государственного ансамбля из Дагестана. Особую актуальность тема, связанная с танцем «лезгинка», приобрела в последние годы в связи с участвовавшими случаями групповых танцев кавказской молодежи в стиле лезгинки на площадях российских городов, что местным населением нередко воспринимается как вызов обществу, форма неповиновения и неуважение к общественным нормам. Однако исконная, по всей видимости, инстинктивно ощущаемая потребность подобного самовыражения кавказской молодежи обусловлена другими причинами, так как «народные танцы сохраняются как этнические идентификационные знаки культуры, как способ сохранения этноса, как высокие эстетические акты, как форма психотерапевтической коррекции и одновременно как определенное сопротивление модернизации и вестернизации общества» (Соколова 2009:28).

Несмотря на многочисленные местные варианты быстрого танца в особом стиле и ритме 6/8, сама традиция общественного танцевального мероприятия, приуроченного к свадьбам или другим торжествам, на всем Северном Кавказе достаточно гомогенна и, судя по всему, очень архаична. Имеющиеся различия в музыкальной и танцевальной культуре нередко обусловлены внешними факторами, например, распространением исламской религии с ее запретами на песни и танцы.

Так, у дагестанцев, за исключением кумыков, утрачена традиция многоголосого хорового мужского пения, сохранившаяся у неисламских народов: большей части осетин,

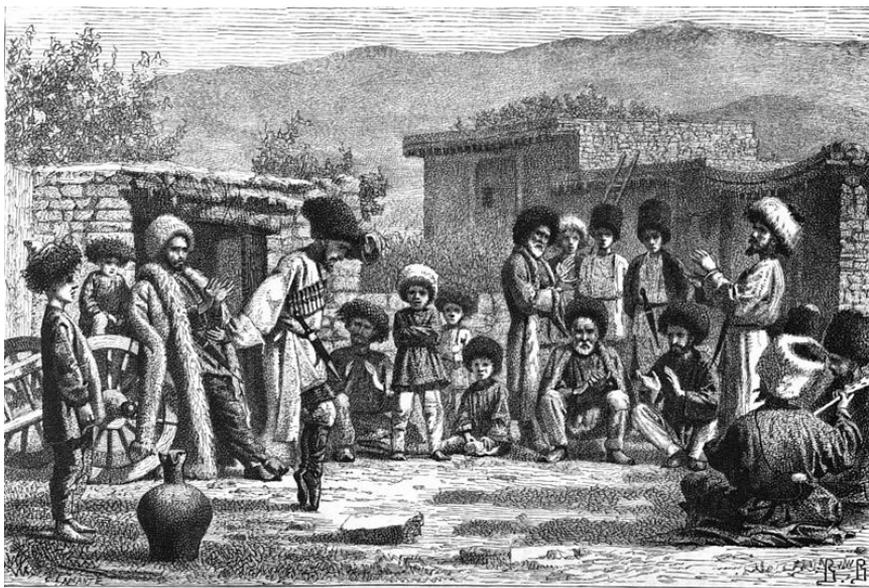
грузин или у народов, принявших ислам позже дагестанцев: вайнахов, адыгов, балкарцев, карачаевцев. По этой же причине у дагестанцев и других народов, исповедующих ислам, почти не сохранились групповые хороводные танцы, характерные для осетин, адыгов, так как прикосновение к посторонним женщинам осуждается в исламе. Реликты групповых танцев и хорового пения у дагестанцев свидетельствуют о том, что танцевальные и певческие традиции, как в Дагестане, так и на всем Северном Кавказе, были частью особых культовых ритуалов и отличались многообразием. Таким образом, парный танец «лезгинка», мужская партия которого отличается особым атлетизмом и марциальной (военной) хореографией, является лишь частью богатой танцевальной традиции горцев Северного Кавказа, которая, по сравнению с песенной традицией, лучше сохранила свои исконные архаичные элементы (Абдулаева 2013: 158).

Тема национального танцевального искусства на Кавказе почти не исследована профессионально. Образцы соответствующего народного творчества известны нам преимущественно из сценических композиций профессиональных танцевальных коллективов, опирающихся на местные танцевальные традиции. Однако, в последние годы наблюдается тенденция к нивелировке репертуара, что не способствует сохранению самобытных древних танцевальных традиций (Кудаев 2010: 6). Обрядовая часть народных танцев отходит на второй план, в репертуаре начинают преобладать темпераментные атлетические танцы в стиле «лезгинка». Чтобы объективно рассмотреть историю происхождения названия этого танца, его истоков и природы, следует для начала попытаться разобраться с рядом недоразумений по поводу названия танца «лезгинка».

Танец «лезгинка» и этноним «лезгины»

В первую очередь следует опровергнуть мнение о том, что название танца лезгинка искусственное и было придумано основателями ансамбля танца «Лезгинка» в 1958 году, среди которых были деятели культуры лезгинской национальности. Действительно, при создании и становлении всемирно известного Государственного ансамбля танца Дагестана большую роль сыграли музыканты, танцоры и композиторы – представители лезгин. Однако, соответствующее название особого танца горцев встречается в источниках еще с XIX века. Например, у русского художника Верещагина есть картина, написанная с натуры в Южном Дагестане, которую он назвал «Лезгинка, национальный танец». Картина датируется серединой 60-х годов XIX века (рис. 1).

Характерной особенностью является то, что самые ранние упоминания танца и мелодии под названием «лезгинка» связаны именно с Южным Дагестаном, то есть с территорией исконного проживания лезгин, что не может быть случайным. Большинство легенд, связанных с происхождением танца лезгинка, соотносятся именно с фольклором лезгин (Соколова 2014: 299). Название «лезгинка» – термин русского происхождения, история которого похожа на историю понятия «черкеска»: у кого русские впервые увидели, так и назвали. И танец, и соответствующая верхняя одежда у каждого из кавказских народов на местных языках называется иначе. Подтверждением тому, что уже в давние времена были известны различные варианты мелодии «лезгинка», причем не только из Дагестана, являются сохранившиеся старинные ноты (рис. 2).



Lезгинка, Tanz der kaukasischen Bergbewohner.

Рис. 1 В. Верещагин: «Лезгинка. Национальный танец», 1860-е годы.
(источник: википедия).

Можно предположить, что один из исконных национальных танцев лезгин имел характерные особенности, о которых мы поговорим ниже, особенно полюбившиеся русским, познакомившимся с обычаями и традициями народов Южного Дагестана. Именно благодаря русским офицерам, воевавшим на Кавказе, мода на сам танец и на его название распространилась после окончания Кавказской войны во второй половине XIX века вплоть до салонов в Санкт-Петербурге и Москве. Александр Александрович Царман, артист Большого театра, прославился в ночь с 31 декабря на 1 января 1900–1901 гг. среди прочего тем, что исполнил в Колонном зале московского Благородного собрания лезгинку на носках (пунтах), что вызвало оглушительный успех у публики (рис. 3).

Лезгинка была популярна и в соседней с Дагестаном Грузии, где она называлась «лекури», то есть «лезгинский, дагестанский танец», по аналогии с именем «лекI/лекIеби», которым грузины называли лезгин и других дагестанцев. Сохранились старинные ноты мелодии



Рис. 2. Три лезгинки, переложение А. Ленцова, Москва, издание автора, 1928 г.
(www.starinnye-noty.ru).

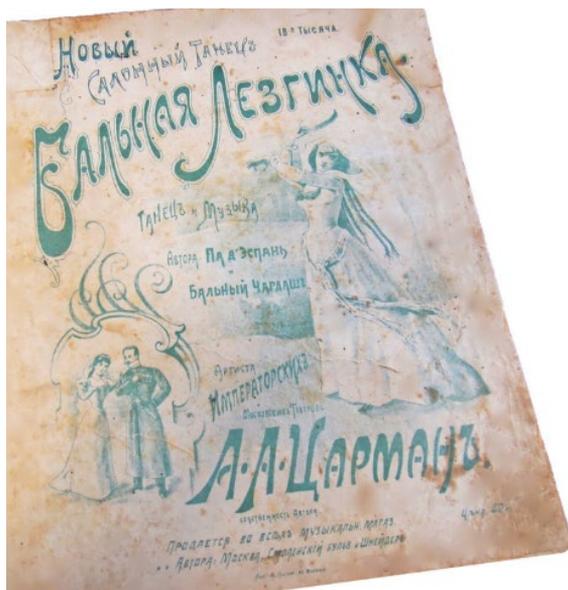


Рис. 3 Старинные ноты для фортепиано: Бальная лезгинка, новый салонный танец, сочинение артиста Императорских московских театров А. А. Царман. Москва, издание автора, выпуск 1901 года (www.starinnye-noty.ru).



Рис. 4 Лезгинка (Кавказ), Антон Рубинштейн, пьеса № 2 из опуса № 82–7 Danses Nationales pour le piano par Antoine Rubinstein, Москва, издатель Пётр Юргенсон, из серии Семь национальных танцев для фортепиано Антона Рубинштейна, выпуск 1870–1896 гг. (www.starinnye-noty.ru).

лезгинки для фортепиано Антона Рубинштейна, которую он посвятил своей будущей жене, грузинской княжне Вере Чикюановой (Чикюани) (рис. 4).

Танец «лекури» в сталинское время был из политических соображений переименован в «картули», что в переводе означает «грузинский». Доказательством этому являются цитаты из воспоминаний известного хореографа, заслуженного артиста Грузинской ССР, одного из первых постановщиков и исполнителей осетинских танцев на профессиональной сцене Владимира Михайловича Хетагурова (1902–1973):

Считаю моим моральным долгом остановиться на И. Сухишвили. У меня как у хореографа есть свои существенные замечания к творчеству Сухишвили и его ансамблю, на которых я считаю нужным остановиться. Начнем с «Лекури». Название танца «Лекури» существовало примерно до 1944–1945 годов, а после этот же танец переименовал свою вывеску стараниями Джавришвили и Сухишвили в «Картули». Изменилась вывеска, а исполнение осталось таким же. Я утверждаю, что «Лекури» он же «Картули» грузинским национальным танцем никогда не был. Слово «Лекури» в переводе с грузинского на русский значит «Лезгинский»... (Челехсаты 1964: 449–453).

Другим свидетельством того, что известный сегодня под названием «Картули» танец исконно назывался «Лекури», является соответствующий эпизод «танец лекури» в опере «Даиси» (1923 год) классика грузинской музыки Захария Палиашвили (1871–1933), мелодия которого написана на мотивы народной музыки, известной нам из сценического танца «Картули».

Надо отдать должное грузинским хореографам, сохранившим специфический рисунок и хореографию исконно лезгинского парного танца, который сами лезгины, на культуру которых сильное влияние оказали азербайджанцы, а еще ранее иранцы, почти забыли (рис. 5). Следует сказать, что сценическое искусство, часто подвергающееся влиянию политических и коммерческих факторов, развивается по своим правилам и не может всегда в точности воспроизводить исконный фольклор. Например, попытку воссоздания современными грузинскими хореографами из упомянутого ансамбля имени Сухишвили танца «Лекури» нельзя назвать удачной – он по своей хореографии, костюмам и музыкальному оформлению больше похож на пляски казаков, чем на танец горцев Дагестана. Очень странными являются и постановки соответствующего «Лезгинского танца» в ряде известных ансамблей из Махачкалы: хореография, костюмы и музыкальное сопровождение этих постановок полностью скопированы с танцев соседей лезгин – азербайджанцев.



Рис. 5. Фотография начала XX века «Лезгины, танцующие лезгинку», село Ахты, Дагестанская область (Автор фото: Российский этнографический музей, источник: <http://www.ethnomuseum.ru/>).

Не выдерживает критики также утверждение, что танец «лезгинка» не имеет отношения к лезгинам по той причине, что лезгинами раньше называли всех горцев Дагестана, а сами лезгины назывались «кюринцами». Термин «кюринцы» был придуман известным российским исследователем конца XIX века Усларом именно потому что «лезгинами» русские, мало знакомые с этнической обстановкой на Кавказе, часто называли всех горцев-дагестанцев без разбора. Перенос наименования знакомого крупного народа на другие малочисленные и менее знакомые народы явление нередкое. Например, соседи лезгин – азербайджанцы – называют всех дагестанцев без разбора «лезгиляр». В Турции всех горцев Кавказа без разбора называют «черкесами» и т.д.

Для полной ясности в этом вопросе достаточно привести цитату самого Услара: «... существует общее название, которым называют себя все кюринцы, откуда бы они ни были родом. Это название есть столь знакомое нам: лезги (ед.), лезгийар (мн.). Заметим притом, что это название кюринцы присваивают себе в исключительную собственность, лезги чIал есть кюринский язык. Лезгинами не называют они ни хайдаков, ни табасаранцев, ни лаков, ни какой-либо другой из горских народов». (Услар 1896: 639). Эта цитата не оставляет ни малейшего сомнения в том, что этноним «лезги» исконно относился именно к предкам нынешних лезгин, тогда как термины «кюринец», «ахтынец» и т.д. являлись обозначениями региональных этнических групп у лезгин и должны соответственно интерпретироваться как «житель области Кюра» или «села Ахты», а общим этническим обозначением уже с древних времен был термин «лезгины».

Так в сочинении, датированном 1404 годом, в одном ряду с аварами (предками современных аварцев) и казикумухами (лакцами) упоминаются леки, то есть лезгины (Галонифонтибус 1980: 15). Особое упоминание лакзанского (т.е. лезгинского) языка еще в начале XII в. арабским путешественником Абу Хамидом ал-Гарнати среди языков, распространенных в городе Дербент, является еще одним неопровержимым свидетельством того, что этноним *лек/лекзи/лезги* первоначально распространялся исключительно на предков современных лезгин, так как уже в те давние времена даже близкие лезгинам табасаранцы упоминались отдельно. Ал-Гарнати перечисляет следующие языки, на которых говорили в Дербенте: «лакзанский, табаланский, филанский, закаланский, хайдакский, гумикский, сарирский, аланский, асский, зирхаранский, тюркский, арабский, персидский», (т.е. лезгинский, табасаранский, акушинский и цудахарский, урахинский (хюркилинский), кайтагский (хайдакский) диалекты даргинского языка, лакский, аварский, осетинский (аланский и асский), кубачинский и т.д. (Гаджиев, Давудов, Шихсаидов 1996: 223). Примечательно также то, что предки лезгин и табасаранцев названы при перечислении народностей среди первых, вероятно по той причине, что этническая ситуация в Дербенте в средние века мало отличалась от нынешней и лезгины составляли здесь значительную долю населения. Раннесредневековое царство *Лакз* (VI–XIII вв.), которое упоминается в арабских источниках, локализуется именно в пределах современной территории проживания лезгиноязычных народов. Хотя в не столь далеком прошлом термином *леки* (*лезги*) наряду с лезгинами называли и другие дагестанские народы, вероятно, что исходной стороной такого рода обобщения являлась древняя Персия (Иран), войска которой при экспансии в Дагестан в первую очередь сталкивались с дружинами лезгин (лезгиноязычных народов).

Предки лезгин упоминаются еще в середине XIII века в отчете о путешествии монаха-францисканца Гильома де Рубрука под тем же именем, которым лезгин называют и сегодня: «Между морем и горами живут некие сарацины по имени лесги, горцы, которые также не покорены...». Кроме того, он упоминает «Лесгийские горы» в районе Железных Ворот, т.е. Дербента (Рубрук 1957: 186). Непокоренные монголами «лесги» названы «сарацинами» вероятно потому, что лезгины одними из первых среди дагестанских народов начали исповедовать ислам. Этноним «лесги/лезги» сохранился в неизменном виде на протяжении не менее 8 веков, причем характер и география приводимых в источниках сведений однозначно свидетельствуют о том, что речь идет о предках нынешних лезгин.

В дискуссии о первоначальной привязке этнонима *лез/лезг/лакз* к отдельным дагестанским народам (Абдуллаев, Микаилов 1971: 15; Bielmeier 1977: 180–185; Алиев, Умаханов 2001: 51–55) следует учитывать то неоспоримое обстоятельство, что термин *лезги* сохранился как самоназвание исключительно у лезгин, хотя у соседних народов наряду с общепринятым «лезги» бытовали различные наименования лезгин: *ахты-курал*, *кураличу*, *ярккашуй*, *йирг* и т.д. В приведенных здесь наименованиях (в данном случае на аварском, лакском, агульском и рутульском языках) отражаются названия этнических групп лезгин – ахтынцев, кюринцев и яркинцев. Однако лезгины – жители северных регионов нынешнего Азербайджана были бы немало удивлены, если бы их называли ахтынцами или кюринцами. Искусственное обозначение всех лезгин именем «кюринцы», то есть «жители лезгинской области Кюра», никогда не являлось самоназванием всех лезгин. Действительно, житель Ахтов называл себя «ахцахви», области Кюра – «кюреви» и т.д. Однако это была внутриэтническая терминология, характерная для отношений лезгин между собой. Такой индивидуализм характерен для всех без исключения горских народов Кавказа, именно это, по всей видимости, было одним из исторических препятствий для создания или сохранения своей государственности. Например, внутри одного села жителей различали по патронимиям, или тухумам, а в пределах одного политического союза сельских общин друг друга называли уже по имени села. В Махачкале кюринец или ахтынец уже «лезгин», при выезде в Москву они уже «дагестанцы», за границей – «россияне».

Лезгинка – отголосок тотемических представлений

Что касается этимологии этнонима *лек/лекз/лезг* и наименования танца *лезгинка*, то наиболее вероятным представляется происхождение этого этнонима от лезгинского названия орла – *лекь* (ср. табасаранское *люкь* «орел», рутульское *лыкь* «ястреб»). При этом предполагается, что вариант *лекз* с метатезой *лезг* является иранизированной формой более древнего этнонима *лез/лек/лак* (Минорский 1963: 112). То есть этноним *лек/лезг* мог исконно означать «орлиный народ» и вероятно восходит к тотемическим представлениям предков лезгин. Моя соответствующая статья под названием «Роль тотемизма в происхождении некоторых кавказских этнонимов» была опубликована в 2005 году на сайте Института этнологии и антропологии РАН www.ethnonet.ru. К сожалению, сайт был позднее переформлен и на нем не сохранился архив соответствующих публикаций. Ниже представляю выдержки из статьи, в которой проводится параллель между тотемическими представлениями горцев Южного Дагестана и соответствующими танцевальными традициями.

Птицы выступают неизменным элементом самых различных религиозно-мифологических систем с древнейших времен. Первые изображения птиц сакрального характера относятся еще к верхнему палеолиту (Токарев 1998: 346). Представления о том, что птицы являются душами умерших или переносят души в потусторонний мир распространены в мифологиях многих народов мира (Борейко, Грищенко 1999). Ответ на глубинные причины возникновения такого рода представлений мы находим в среде кавказоязычных народов, у которых приведенный феномен, связанный среди прочего с культом предков, является отголоском древних погребальных обрядов, распространенных в горах Передней Азии и Кавказа.

По сведениям античных авторов у горцев (например, древнего, предположительно кавказоязычного, народа – каспиев), существовал обычай выставлять своих покойников на возвышенных местах, чтобы птицы склевывали мясо с костей (*Страбон, География*, XI, 11, 8; ср. также *Hirsch* 1989: 39). Подобная традиция, когда срезанное с костей умерших мясо скармливалось хищным птицам, описана у предков дагестанских кубачинцев (*Dorn* 1873: 703). Неслучайно, по всей видимости, и обилие древней орнаментики в иконографии кубачинцев в виде стилизованных орлов и хищных птиц (*Маммаев* 2015: 104-122). Естественно, что при поедании покойников орлами (или другими птицами из семейства орлиных) душа умерших «перемещалась» в птиц. Можно предположить, что обряд захоронения освобожденных от мяса костей объясняется особыми представлениями древних жителей Передней Азии и Кавказа о душе человека, носителем которой считалась кровь (соответственно – мягкие ткани, внутренности человека, которые по убеждению древних кавказцев вероятно нельзя было закапывать). В литературе уже обращалось внимание на феномен отождествления лезгинами крови человека с его душой (*Гаджиев* 1980: 32). Похожие представления нашли отражение и в религиозном законодательстве иудеев, где говорится, что «душа всякого тела есть кровь его» (*Токарев* 1965: 396–397). Древнейшая сцена из указанного погребального ритуала отображена в виде настенной графики в неолитическом поселении Чатал-Хеюк (VII–VI тыс. до н.э.), раскопанном археологами в Турции. Изображенные на настенной росписи люди без головы, над которыми кружат грифы, должна отождествляться здесь с символикой смерти (рис. 6).

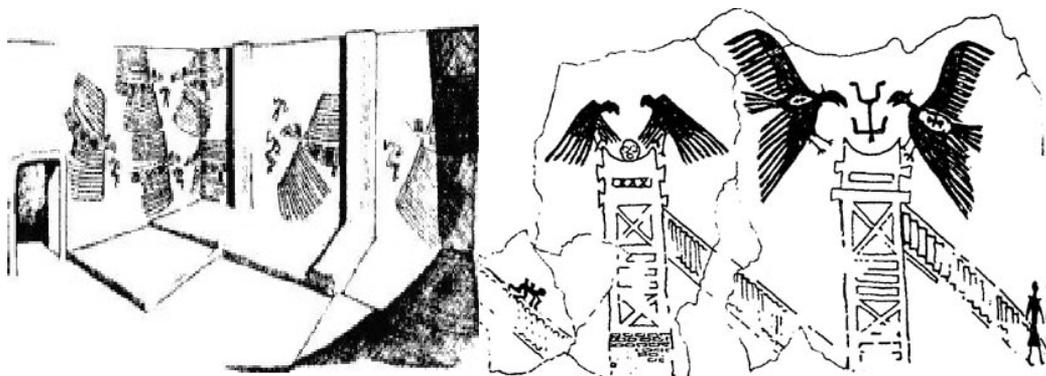


Рис. 6. Настенные декорации в Чатал-Хеюке: грифы, терзающие тела покойников.

В связи с тем, что приведенная традиция, оставившая свой след в мифологических и религиозных представлениях современных дагестанцев, несомненно, очень древняя, можно утверждать, что она не возникла под влиянием иранских последователей зороастризма, погребальные обряды которых во многом схожи с указанными, а с древнейших времен являлась исконным местным ритуалом. Логично предположить, что соответствующие зороастрийские традиции зародились в среде иммигрировавших в Переднюю Азию ираноязычных племен лишь после знакомства последних с ритуалами местных народов (например, тех же каспиев).

Орлы и некоторые другие птицы по сегодняшний день считаются у лезгин и других горских народов Кавказа священными. Их отстрел и употребление в пищу считается святотатством. Эти запреты, несомненно, связаны с табуированием тотемных

животных (Агаширинова 1978: 253). Запрет добычи и употребления в пищу тотемного животного распространен у многих народов мира, так как это приравнивалось к каннибализму. В литературе описан случай, когда люди из одного киргизского племени, считающие себя потомками филина, вступают в драку с человеком, мучающим филина со словами «зачем мучаешь моего отца?» (Золотарев 1934: 1–52).

Древние тотемические и религиозные представления, связанные с образом орла, бытовали у многих народов в древности. Наши предки верили, что тотем охраняет своих почитателей и поэтому различные части тела тотемного животного или изображения его использовались как амулеты-обереги. Декоративное значение подобные атрибуты приобрели позже. Отголоском этих представлений является и тот факт, что образ орла используется в государственной геральдике целого ряда стран.

Исходя из вышесказанного, можно предположить, что созвучие этнонимов некоторых кавказских народов с местными наименованиями орла не является случайным, а восходит к тотемическим представлениям, связанным с «орлиной» символикой. Такое предположение допустимо не только по отношению к лезгинам, но и к некоторым народам Центрального Дагестана, например цезам (дидойцам), этническое наименование которых вероятно восходит к местному наименованию орла «це».

Если вернуться к происхождению и природе танца лезгинка, то бросается в глаза особая хореография мужской партии танца, которая является отголоском древних верований и ритуалов, одним из основных элементов которых являлся образ орла. Этот образ и сегодня, как и многие тысячелетия назад, совершенно точно воспроизводится танцором, особенно в тот момент, когда он, поднявшись на носки и горделиво раскинув руки-крылья, плавно описывает круги, словно собираясь взлететь. Танец мужчин, часто сопровождающийся акробатическими трюками, отличается особой атлетической хореографией с воинственными элементами, тогда как танец женщин, в движениях которых угадывается полет голубя, характеризуется особой грацией. Рисунок танца повторяет сцены охоты орла или сокола на голубя: мужчина, олицетворяющий орла, описывает вокруг своей «жертвы» круги, пытаясь ее догнать, а девушка-голубь всякий раз ускользает.

Наиболее аутентичным и архаичным является, по всей видимости, рисунок и хореография танца «Картули», который раньше назывался «Лекури», то есть «лезгинским, дагестанским», с характерными движениями рук танцоров, напоминающими полет птиц, с танцами на



Рис. 7. Парная лезгинка
(фото из архива автора).

кончиках пальцев ног, с перебиранием ногами, что можно рассматривать как имитацию движений орла – древнего тотема лезгин и некоторых других горских народов Кавказа (рис. 7). Эти характерные особенности были, по всей видимости, причиной особого расположения к танцу лезгинка со стороны русских офицеров во второй половине XIX века, благодаря которым соответствующее название и хореография танца стали «модными» и популярными.

Лезгинка – исконно парный танец

Часто парную лезгинку считают танцем жениха и невесты – это неверно, потому что исконно на Северном Кавказе в большинстве случаев жених и невеста даже не присутствовали на своей свадьбе. Танцевальные церемонии во время свадебных торжеств на Кавказе очень схожие по своему характеру. На таких танцевальных вечерах, которые проходили под руководством особых сельских распорядителей, вооруженных палочкой для наказания провинившихся, мужчины и женщины располагались по противоположным сторонам специально расчищенной площадки. Только здесь парень мог подойти близко к понравившейся ему девушке, пригласив ее на танец. Во время танца выяснялось, имеет ли для парня смысл посылать в дом девушки сватов. Поэтому в каком-то смысле парную лезгинку можно считать танцем-приглашением, танцем будущих жениха и невесты.

Танцы были своего рода смотринами, где молодежь могла «себя показать и на других посмотреть». Танцевали в строгой очередности в зависимости от предварительной договоренности с распорядителем. Потасовки, иногда доходившие до кровопролития, были чаще всего следствием того, что кто-либо пытался выйти на танец без очереди. Если девушка отказывалась выйти на танец после приглашения, то распорядитель прогонял ее с танцевального мероприятия. В этом случае на танец выходила родственница приглашавшего, потому что танцы были исконно строго парными, за исключением особых церемоний в начале и в конце танцевального мероприятия, когда присутствующие танцевали сообща, образовав круг. Это по всей видимости, является рефлексом древних церемоний, связанных с почитанием солнечного цикла у аграрных цивилизаций. Выходить на танец даже с незнакомыми парнями для девушек не считалось зазорным: такие танцевальные вечера были единственным местом, где парни и девушки, не состоящие друг с другом в близком родстве, имели право приблизиться друг к другу. Однако брать друг друга за руки или даже прикасаться к представителям противоположного пола строжайше запрещалось и могло даже привести к кровопролитию. Не исключено, что такая особая строгость в отношениях между полами является следствием сильных исламских традиций, в особенности на территории Восточного Кавказа. Ведущим в танце всегда был мужчина, женщина была ведомой, она ориентировалась на положение и движения рук своего партнера. Сам танец был своего рода бессловесным диалогом между партнерами: например, раскрытые и обращенные к женщине ладони раскинутых в стороны рук партнера означали «приглашение», и, наоборот, сжатые в кулак руки означали «беги, я догоняю». Если партнер останавливался, танцую на месте, то партнерша тоже останавливалась и начинала в такт кружиться. Девушка всегда танцевала, опустив взгляд, показывала этим свою непорочность и скромность. Парень, наоборот, имел право «зажигать», преграждал партнерше путь, делал всевозможные

акробатические, а и иногда шуточные трюки. Однако, вульгарные движения, недостойное поведение танцоров немедленно пресекались распорядителем, непременно присутствовавшим раньше на подобных танцевальных мероприятиях.

Танцевальные вечера обычно «открывались» танцем особо почитаемой пожилой пары, за ними в круг выходили другие старшие представители общины, причем все присутствующие вставали и всячески поддерживали и воодушевляли танцующих, для которых у многих народов была особая музыкальная композиция, называвшаяся в переводе: «танец стариков» и отличалась более медленным темпом. Затем темп ускорялся, и в круг выходила молодежь, причем танцы могли продолжаться часами без перерыва и всегда в стремительном темпе. Выдерживать такой темп было под силу лишь атлетически подготовленной молодежи, а сам танец был своего рода состязанием на удаль и выносливость, что ковало характер и тренировало тело. Гвоздем «программы» нередко было состязание в танцах между парнем и девушкой, которая танцевала «мужской танец». Здесь, в виде исключения, девушка нередко сама могла вызвать парня на танец-соревнование.

Музыкальное сопровождение в центральной и западной части Кавказа было чаще струнным (двух- или трехструнный инструмент типа русской балалайки, который с конца XIX века дополнила заимствованная из Европы гармонь), а в восточной – духовым (зурна, дудук, кфил и т.д.). У абхазов и адыгских народов струнным инструментам аккомпанировали с помощью особых трещоток или просто стучали палками по приготовленной доске, у дагестанцев издревле были популярны барабаны, на которых ритм выстукивали с помощью особых загнутых палочек. Ритм был повсеместно 6/8 с особой фигурацией и разбивкой, который условно называют «лезгинка», тогда как в Закавказье (за исключением грузин-горцев) был распространен отличный от этого стиль, который нынешние музыканты условно называют «шалахо». Оригинальные струнные инструменты горцев: пандур, дечиг-пондар, чунгуур, чонгури, шичепшин – в основном малострунные, отличаются от многострунных восточных инструментов типа тара, саза и т.д., так как эти архаичные и на первый взгляд примитивные инструменты полностью соответствуют требованиям ритмической музыки горцев в стиле «лезгинка».

Часто приходится слышать, что «лезгинка» – это боевой танец мужчин, однако исконно это всегда был парный танец. Действительно, во время танцевальных вечеров в древности в определенный момент танцор мог выхватить кинжал, сделать с ним несколько движений и вонзить его в пол. Вокруг этого кинжала танец продолжался в ускоренном темпе, начиналось своего рода соревнование в танце между парнем и девушкой. Нередко мужчины устраивали подобные состязания в своем узком кругу, как это изображено на упомянутой выше картине художника Верещагина. Лезгинку нередко также танцевали перед боем, чтобы воодушевиться. Тем не менее, особенностью танца, который нам известен под названием «лезгинка», является характерная хореография, в которой безошибочно угадывается символика парящего орла, гордой птицы гор. Популярность орла на Кавказе подтверждается местной традицией давать своим детям имена, основанные на созвучии с соответствующими наименованиями птиц семейства орлиных: *Эрзу* «орел» и *Леча* «сокол» у вайнахов, *Лачин* «сокол» у азербайджанцев и лезгин.

В заключении следует сказать, что танцевальные традиции Кавказа хоть и являются более консервативными, чем, например, традиции песенного творчества, од-

нако, и они претерпели за последние десятилетия существенные изменения. С развитием телевидения и интернета «модные» нововведения распространяются очень быстро: на смену исконной традиции танцевать парами в строгой очередности пришли групповые танцы, когда при звуках лезгинки на танцевальную площадку выходит целая толпа, причем хореография и рисунок классической лезгинки больше не соблюдаются. На свадебном мероприятии в противоположность старой традиции присутствуют жених и невеста, которые даже могут принять участие в танцах. Наблюдается тенденция копировать современные европейские и восточные свадебные обряды. Это не в последнюю очередь связано с утратой исконного назначения древнего танцевального «майдана» – показать себя во время индивидуального танца обществу с наилучшей стороны, выбрать себе партнера для совместной жизни и т.д.

Что касается вопроса «чей танец лезгинка», то лезгинка стала неотъемлемой частью танцевальной культуры всего Кавказа и близлежащих регионов. Несомненно, однако, и то обстоятельство, что особое название танца, соответствующее этнониму одного из крупнейших автохтонных народов Кавказа – лезгин – не является случайным, так как именно на примере этимологии этнонима «лезгин», вероятно связанного с наименованием орла в лезгинских языках, можно понять тотемическую природу танца, характерного для горцев Восточного Кавказа.

Источники и литература

- Bielmeier R.* Historische Untersuchung zum Erb- und Lehnwortschatzanteil im ossetischen Grundwortschatz, Ph.D. thesis. Bern, 1977.
- Hirsch U.* The Goddess from Anatolia. Environment, Economy, Cult and Culture. Adenau, 1989. Vol. VIII.
- Абдулаева М.Ш.* Этномузыкальные традиции в многоуровневой структуре идентичностей народов Дагестана // Теория и практика общественного развития. 2013. № 2. с. 158.
- Абдуллаев И.Х., Микаилов К.Ш.* К истории дагестанских этнонимов лег и лак/Этнография имен. М., 1971.
- Агаширинова С.С.* Материальная культура лезгин, XIX – начало XX века. М., 1978.
- Алиев Б.А., Умаханов М.-С.К.* Историческая География Дагестана, VII – начало XIX в. Книга II: Историческая география Южного Дагестана, Махачкала, 2001.
- Аль-Андалуси А.Х.* Подарок сердцам и собрание достопримечательностей. Изд. В. Dorn. Melanges asiatiques. 1869–1873. Vol. VI. St.-Petersbourg, 1873.
- Борейко В.Е., Грищенко В.Н.* Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов. Т. 2. Птицы. Киев, 1999.
- Гаджиев Г.А.* Пережитки древних представлений в похоронно-погребальных обрядах лезгин. Семейный быт народов Дагестана в XIX – XX вв. Махачкала: Инст. ист., яз. и лит. им. Г. Цадасы 1980.
- Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р.* История Дагестана, Махачкала 1996.
- Галонифонтибус И.* Сведения о народах Кавказа. 1404 г. Баку. 1980.
- Золотарев А.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. Ленинград, 1934. References
- Кудаев М.* Мелодии нартов. Нальчик 2010.
- Маммаев М.М.* О некоторых византийских элементах в средневековом искусстве Дагестана // Вестник института ИАЭ. 2015. № 3. С. 104–122.
- Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI веков. Москва., 1963. Токарев С.А. (ред.). Мифы народов мира. Москва 1998. Т. 2.
- Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны. Москва, 1957..
- Соколова А.Н.* Деструктивные, конструктивные и реконструктивные процессы в музыкально-инструментальной культуре адыгов (советский и постсоветский периоды). Южно-рос-

сийский музыкальный альманах. 2008. Ростов-на-Дону. 2009. с. 28.

Соколова А.Н. Циркумпонтийская лезгинка // «Вестник АГУ», 2014. Вып. 2 (140).

Токарев С.А. Религия в истории народов мира. Москва 1965.

Услар П.К. Этнография Кавказа. Языкознание. VI. Кюринский язык. Тифлис. 1896 г. с. 639.

Челехсаты К. Осетия и осетины. СПб.; Владикавказ: Ассоц. творч. и науч. интеллигенции «Ир», 1964.

References

- Abdulaeva, M.Sh. 2013. Etnomuzikal'nye traditsii v mnogourovnevoi strukture identichnosti narodov Dagestana [Ethnic and musical traditions in the multi-level structure of identities of the peoples of Dagestan]. *Teoriia i praktika obshchestvennogo razvitiia* 2.
- Abdullaev, I.Kh., and K.Sh. Mikailov. 1971. K istorii dagestanskikh etnonimov leg i lak [To the history of Dagestan ethnonyms lay down and varnish]. In *Etnografiia imen* [Ethnography of names]. Moscow.
- Abu Hamid al-Andalusi. 1873. Podarok serdtsam i sobranie dostoprimechatel'nostei [A gift to hearts and a collection of attractions], edite by B. Dorn. *Melanges asiatiques 1869–1873* [Melanges asiatiques. 1869–1873]. Vol. VI. St.-Petersburg.
- Agashirina, S.S. 1978. *Material'naia kul'tura lezgin, XIX – nachalo XX veka* [The material culture of Lezgins, XIX - the beginning of the XX century]. Moscow.
- Aliev, B.A., and M-S.K. 2001. *Umakhanov Istoricheskaia Geografiia Dagestana, VII – nachalo XIX v.* [Historical Geography of Dagestan, VII - early XIX century] Kniga II: Istoricheskaia geografiia luzhnogo Dagestana [Book II: Historical Geography of Southern Dagestan]. Makhachkala.
- Boreiko, V.E., and V.N. Grishchenko. 1999. *Ekologicheskie traditsii, pover'ia, religioznye vovreniia slavianskikh i drugikh narodov* [Ecological traditions, beliefs, religious views of Slavic and other peoples]. Vol. 2. Ptiysy. Kiev.
- Chelekhsaty, K. 1964. *Osetiia i osetiny* [Ossetia and Ossetians]. St. Petersburg.
- Gadzhiev, G.A. 1980. *Perezhitki drevnikh predstavlenii v pokhoronno-pogrebal'nykh obriadakh lezgin. Semeinyi byt narodov Dagestana v XIX–XX vv.* [Remnants of ancient representations in the funeral and funeral rites of Lezgins. Family life of the peoples of Dagestan in the nineteenth and twentieth centuries]. Makhachkala: Inst. ist., iaz. i lit. im. G.Tsadasy.
- Gadzhiev, M.G., O.M. Davudov, and A.R. Shikhsaidov. 1996. *Istoriia Dagestana* [History of Dagestan]. Makhachkala.
- Galonifontibus, I. 1980. *Svedeniia o narodakh Kavkaza. 1404 g* [Galonifontibus Information about the peoples of the Caucasus. 1404]. Baku. 1980, s. 15.
- Hirsch, U. 1989. *The Goddess from Anatolia* [The Goddess from Anatolia]. Vol. VIII. *Environment, Economy, Cult and Cultur* [The Goddess from Anatolia]. Adenau.
- Kudaev, M. 2010. *Melodii Nartov* [Melodies of sledges]. Nalchik.
- Mammaev, M.M. 2015. O nekotorykh vizantiiskikh elementakh v srednevekovom iskusstve Dagestana [About some Byzantine elements in the medieval art of Dagestan]. *Vestnik instituta IAE* 3: 104–122.
- Minorskii, V.F. 1963. *Istoriia Shirvana i Derbenda X–XI vekov* [History of Shirvan and Derbend of the X – XI centuries]. Moscow.
- Rubruk G. 1957. *Puteshestvie v vostochnye strany* [Travel to the Eastern countries]. Moscow.
- Sokolova, A.N. 2009. Destruktivnye, konstruktivnye i rekonstruktivnye protsessy v muzikal'no-instrumental'noi kul'ture adygov (sovetskii i postsovetskii periody) [Destructive, constructive and reconstructive processes in the musical and instrumental culture of the Circassians (Soviet and post-Soviet periods)]. *Iuzhno-rossiiskii muzykal'nyi al'manakh* [South Russian musical almanac]. Rostov-na-Donu.
- Sokolova, A.N. 2014. Tsirkumpontiyskaya lezginka [Circumpontian Lezginka]. *Vestnik AGU* 2 (140).
- Tokarev, S.A. (ed.). 1998. *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world]. Vol. 2. Moscow.

- Tokarev, S.A. 1965. *Religiia v istorii narodov mira* [Religion in the history of the peoples of the world]. Moscow.
- Uslar, P.K. 1896. *Etnografiia Kavkaza. Iazykoznanie. VI. Kiurinskii iazyk* [Ethnography of the Caucasus. Linguistics. VI. Kyurin language]. Tiflis. 1896 g. s. 639.
- Zolotarev, A. 1934. *Perezhitki totemizma u narodov Sibiri* [The survivals of totemism among the peoples of Siberia]. Leningrad.

I. Gadjimuradov. Whose dance is the Lezginka? The etymology of the name, the origin of the dance and the nature of its choreography

The article attempts to explain the special dance tradition of the mountaineers of the North Caucasus – a pair dance called “Lezginka” performed during weddings and other festive events. The etymology of the dance’s name, its characteristic choreography as well as the origin of pair dance, which is partly an echo of the ancient pagan totemic imaginations, are investigated. A possible relationship between the characteristic choreography of the dance and the local eagle totem is shown.

Key words: *Lezginka, Lezgins, pair dance, eagle, totemism, funeral rite*

«ЕСТЕСТВЕННОСТЬ» В ШОТЛАНДСКОМ ТАНЦЕ С ПОЗИЦИЙ ЭТНОЛИНГВИСТИКИ¹

В статье рассмотрены различные значения понятия «(не)естественный» в письменном и устном дискурсе, посвященном традиционным шотландским танцам. Анализ совместного употребления этого понятия с другими прилагательными и наречиями в источниках XVIII–XXI вв. позволяет полнее осмыслить семиотическую сложность концепта и его использования. В статье подчеркивается кажущаяся самоочевидность того, что значит танцевать «естественно» с точки зрения различных заинтересованных лиц (танцоров, преподавателей, зрителей и исследователей). Также, в центре внимания оказывается связь между тем, что представляется естественным в танце и человеческими привычками, как кинестетическими, вытекающими из танцевальной практики или ее нехватки, так и визуально-стилистическими, основанными на знакомстве зрителей с теми или иными проявлениями шотландского танцевального репертуара.

Ключевые слова: *естественность, танец, этнохореология, этнолингвистика, Шотландия, танцевальный дискурс*

«Разделение наук на естественные, неестественные, сверхъестественные и противоестественные... предание приписывает Ландау, в чьих устах эти формулировки звучали часто» (Горелик, Френкель 1990: 194). Этнография в этой шуточной классификации относится к «не-естественным», гуманитарным наукам. Сколь бы иронично ни звучали подобные формулы, они лишней раз подчеркивают ряд моментов, связанных со статусом понятия «естественный» (др.-греч. *physikós*, лат. *naturalis*, англ. *natural*) в европейской культуре:

- Понятие «естественность» давно и прочно вошло в культурный код западной цивилизации (*cf. Broadie 2003*).
- Понимание того, что такое «естественность», может варьироваться в зависимости от эпохи, культуры, точки зрения адресанта и адресата сообщения и, естественно, контекста высказывания (*Лотман 1992: 10*).
- «Естественность» достаточно часто звучит как оценочная категория (*Максимов 2013: 10–11*).

Вполне ожидаемо, что понятие «естественность» будет звучать, восприниматься и трактоваться неоднозначно даже в рамках отдельно взятой этнокультурной традиции. К примеру, Рубен Фримантл, автор онлайн-словаря по социальным шотландским танцам *Scottish country dancing* (далее *SCD*), противопоставляет «естествен-

Сергей Владимирович Алферов – руководитель Школы шотландского и валлийского танца Shady Glen. Эл. почта: scotstepdance@gmail.com. **Sergey V. Alferov** – Scottish and Welsh Dance Schools Shady Glen. E-mail: scotstepdance@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-2393-0812>

ные для маленьких детей движения» (the natural movements of young children) в ритме рила и джиги «более контролируемым» танцам в ритме страпсея (strathspey: *Freemantle n/d f*).

При этом преподаватели спортивных шотландских танцев хайланд (Highland dancing) уверены, что для того чтобы их юные (5–18 лет) ученики могли добиться «естественной, не зажатой манеры» исполнения (natural manner without stiffness), танцоры должны «развивать силу и контроль, не теряя плавность и изящество движения» (SOBHD 2016). Контроль над своими движениями, таким образом, в одном контексте противопоставляется «естественному» исполнению танца, а в другом становится одним из необходимых условий развития «естественности».

Многозначность понятия особенно нуждается в дополнительном прояснении тогда, когда может привести к сбоям в коммуникации. Периодически возникающие в печати, личном и онлайн общении дебаты о том, что естественно, а что безобразно в шотландском танце (*Self 1995, Scot Step 2015*), показывают необходимость более глубокого и детального изучения концепта «естественный» в контексте становления и развития традиции шотландского танца в XVIII–XXI вв. Именно в этом и заключается основная цель данной статьи: попытаться на этнолингвистическом и этнохореологическом материале ответить на следующие вопросы:

1. Как концептуальное прочтение «естественности» коррелирует с отношением танцоров, преподавателей и зрителей к различным направлениям шотландского танца?
2. Какие оценки и стилистические предпочтения выражаются в понятии «(не) естественный» применительно к шотландской танцевальной традиции в контексте ее мирового распространения?
3. Проясняет ли употребление понятия «natural(ly)» разницу в подходе к сохранению и развитию различных стилей шотландского танца в XIX–XXI вв.?

Принимая во внимание тот факт, что «в общем массиве этнической традиции языковая традиция играет очень большую роль» (*Арутюнов 1994: 5*), задача этнолингвистики понимается здесь как «изучение взаимоотношения языков и сообществ, для которых эти языки являются определяющими» (*Underhill 2012: 17*).

Основным методом анализа «смысловых эффектов (effets de sens) в речевой ситуации» (*Moniño 1992: 423*) в данной статье является рассмотрение совместной встречаемости прилагательного «естественный» (и его дериватов) с другими прилагательными и наречиями. Поиск и сопоставление синонимических и антонимических конструкций, приводимых в разных контекстах и типах дискурса в связи с концептом «(un)natural(ly)», сфокусированы на «вариативности смыслов, конструируемых через актуализацию слова в дискурсе» (*Tauveron 2012: 186*).

Материал структурирован в статье на основе того, (не)естественным для *кого* представляется тот или иной аспект шотландского танца: новичка или опытного танцора, неподготовленного или искушенного зрителя. Эта структура нацелена на максимальное сохранение связи между культурным (в данном случае – танцевальным) контекстом и тем, как концепт естественности «манифестируется в языке и культуре» (*Толстой 2013: 27*).

Первый танцевальный опыт: «Мне сказали, у меня природные данные!»

Комментируя видео с относительно несложными шотландскими социальными танцами кейли (Ceilidh), которые очень часто танцуют на шотландских свадьбах, пользователь Mellowizard пишет: «Я англичанка с шотландскими корнями (with Scottish blood), ездила в Шотландию на свадьбу дяди и танцевала там до упада. Все сказали, что у меня это в крови/все само получается/талант от природы (I'm a natural)» (Weibel 2011). В этом комментарии заложено несколько взаимодополняющих аспектов значения понятия «natural» применительно к танцам:

- «Естественное» – это то, чему не пришлось (долго) учиться. Как пишет о своем отце музыкант и популяризатор шотландской культуры Робби Шеперд, «мама не помнила, чтобы мой отец когда-то брал уроки танцев, зато я помню, насколько он любил танцевать в своей собственной естественной манере (in his own natural way)» (Shepherd 1992: 12). Речь, как и в онлайн-комментарии выше, идет о простых социальных танцах, которые в наши дни принято называть «кейли».
- «Естественное», до определенной степени, может означать «прирожденное». На данный момент, как и в середине прошлого столетия, справедливы слова: «В Шотландии хорошая свадьба предполагает хорошие танцы <...> В Шотландии танцы у нас в крови» (Lockhart 2004: 131).
- «Естественность» не требует усилий. Для новичков подобное ощущение в танце, вероятно, нельзя назвать широко распространенным.

Первый опыт шотландских сольных танцев, в том числе наиболее физически и технически сложных из них, порой может ощущаться «естественным». Бетани Уайтсайд, исследователь из Королевской консерватории Шотландии, вспоминает свой первый урок по танцам хайланд как «наиболее естественное пространство для меня (the most natural setting for me) <...> Этому способствовал жесткий формат класса и обстановка частного учебного заведения, которые были для меня привычны» (Whiteside 2017: 109). Хотя понятие «rigid» (негибкий, жесткий) далеко не для всякого танцора звучит как положительный коррелят «естественности», для Уайтсайд с ее предшествующим опытом в балете и технике ирландского танца «естественным» ощущается нечто хорошо знакомое. Понятие «естественного» в значении «ожидаемого» весьма частотно в современном английском языке, если верить Оксфордскому онлайн-словарю, основанному на корпусных исследованиях (Oxford 2019).

Мой собственный опыт контрастирует с опытом Уайтсайд. В начале 2004 г., когда первый шок от знакомства с танцами кейли (май-июнь 2001), SCD (сентябрь 2001) и хайланд (октябрь 2003) был уже позади, мне довелось попробовать свои силы в сольных шотландских танцах в мягкой обуви Scottish ladies' step (далее – Scottish step). Пластически, ритмически и музыкально это был, пожалуй, первый стиль шотландского танца, который с самых первых па чувствовался «естественно» изнутри. Ниже следует описание моего опыта в традициях так называемой «танцевальной феноменологии», призванное дать максимально интроспективное и емкое представление о процессе танца (Melin 2015: 246–252, Warburton 2011, Rothfield 2010).

Мне 21 год, я один из немногих «мальчиков» (термин нашего педагога), регулярно посещающих занятия по шотландским танцам. Сегодня в середине класса мы пробуем нечто новое: «женские» сольные танцы Scottish step. Как и

«мужские» сольные танцы Highland, этот стиль летом прошлого года изучали в Шотландии наши «девочки», и вот одна из них делится опытом.

Уже первые попытки выучить один из «шагов», несложную, на мой вкус, комбинацию движений ног, становятся приятным сюрпризом: похоже, в Scottish step не обязательно подпрыгивать на каждую сильную долю музыки, чем выше, тем лучше (в отличие от танца Highland Fling, к примеру). Танец струится вдоль пола. При отсутствии необходимости высоко подпрыгивать у меня достаточно энергии, чтобы двигаться спокойно и аккуратно.

Мои движения легко ложатся в музыку, при этом не обязательно утрированно отбивать ногами ритм: ноги танцора могут слегка касаться пола как в перерыве между легкими, мягкими прыжками, так и на скользящих вдоль пола движениях. Стиль предполагает вытянутый «носок» и развернутые друг от друга бедра, колени и стопы, – сравнительно медленная музыка дает мне возможность довольно легко (хотя и не всегда успешно, наверное?) контролировать эти моменты в танце. Сейчас мою технику никто не комментирует, и это снимает ставшее уже обычным напряжение от мысли, что я что-то делаю не так.

Если резюмировать мой первый опыт в изучении нового стиля, становится очевидным, что для меня в 2004 г. ощущение «естественности» складывалось из ряда моментов:

- освоение танца оказалось, к моему удивлению, несложным;
- моя уже проявившаяся к тому времени тенденция к подчеркнuto осторожным, «легким» движениям совпала со стилистически «правильным» прочтением танца;
- голос критики (как внешний, так и внутренний) не звучал. В отличие от Б. Уйатсайд, предыдущий опыт обучения в ситуации постоянного фокуса на технике работы ног и корректировки недочетов стал не маркером «привычности», а контрастом, на фоне которого более «расслабленный» стиль работы с телом танцора показался существенно более естественным.

Подобный опыт был и у Софи Стивенсон: для нее предыдущее знакомство с хайландом послужило контрастом, на котором ее первый опыт освоения шотландского по происхождению Cape Breton степа в жесткой обуви показался «естественным» (Stephenson 2013).

Приведенный в этом блоке этнолингвистический и автоэтнографический материал свидетельствует о том, что, при всей многозначности понятия «естественность» применительно к первому танцевальному опыту, понимание, что именно имеется в виду в каждом конкретном контексте, вполне достижимо. Это понимание зачастую требует несколько большего внимания к нюансам, чем можно предположить, опираясь на «естественную» привычность понятия «natural» и его эквивалентов в русском языке.

Взгляд со стороны: «Неестественно!»

В этом блоке речь пойдет о взгляде неискушенного зрителя – зрителя, оценивающего с точки зрения «естественности» исполнение того или иного танца другими танцорами. Рассматриваемый здесь зритель не является опытным исполнителем того стиля шотландского танца, о котором он(а) говорит.

Одно из наиболее ранних свидетельств такого рода принадлежит перу англичанина Эдварда Тофама, в 1774–1775 гг. оказавшегося в Эдинбурге. Тофам противопоставляет швейцарцев, которые «танцуют естественно и так изящно (*graceful*), как только можно вообразить», шотландцам, которые «танцуют наименее изящно (*ungraceful*) из всех народов, которые мне доводилось видеть» (*Topham 2003: 99*).

Впечатление Тофама, что шотландцам от природы не свойственны изящество и грация, разделяют некоторые зрители и в XXI веке, но они придают этой идее новое звучание. Так, пользователь Эндрю Стоун пишет в пространных комментариях к степ-танцу *Blue Bonnets Over the Border*: «Выглядит «мило» («*sweet*»)… И совершенно, абсолютно далеко от изначального предназначения как музыки (быстрый военный марш), так и танца (брутальная проверка мужской физической выносливости)». Игнорируя замечания других пользователей о том, что танцевальный стиль хайланд не имеет к видео прямого отношения, комментатор продолжает: «Танцы хайланд в записанном виде – это искусственный конструкт (*artificial construct*). Это попросту интерпретация балетными танцорами того, чем должен быть хайланд» как танцы шотландских горцев (*Scot Step 2012*).

Итак, для некоторых сторонних наблюдателей искусственным, неестественным в шотландских сольных танцах является все «балетное», «формальное» и «жесткое» (*formal, rigid*), а также «милое» (*sweet, genteel*) и «женственное»/«девчачье» (*lady-like, young girls dancing*). На противоположном полюсе для Стоуна, помимо брутальной мужественности, находится импровизационный шотландско-канадский стиль степа в жесткой обуви *Capre Breton step*, а также неформальные (социальные) танцы кейли (*Scot Step 2012*).

Какими бы упрощенными ни казались подобные стратегии отождествления (идентификации) и стереотипизации, особенно применительно к заведомо многообразным гендерным ролям в богатой традиции шотландского танца (ср. *Алферов 2010: 117, Alferov 2013*), они отнюдь не являются редкостью в современном информационном поле.

Так, американский исследователь Майкл Ньютон считает возможным называть танцевальный стиль хайланд «вторичным феноменом», несмотря на то что, по его собственным подсчетам, эта вторичность, отрыв от гипотетических «народных корней» некогда гэлоговорящей горной Шотландии, имеет уже двухсотлетнюю историю (*Newton 2012*). В частности, Ньютон пишет:

«Танцы как профессиональное спортивное соревнование были вынуждены становиться все более сложными. Кроме того, чтобы выработать некий стандарт для судейства соревнующихся танцоров из самых разных мест (*many different origins*), различия, естественно возникающие в любом народном танце, должны были быть «сглажены» (“*ironed out*”) и приведены к единому нормативу (*normalized*)».

Для Ньютона вариации в танце представляются естественными, а сложность исполнения, соревновательный аспект танца и стилистическое единообразие – нет. Естественность, в данном случае, созвучна несложности исполнения, отсутствию четких правил или необходимости соответствовать требованиям. Естественность народного танца жестко противопоставляется стремлению к победе в соревновании и связанной с ним «профессиональной» работе над техникой исполнения, вне зависимости от того, сколько шотландцев, канадцев, австралийцев и т.д. из поколения в поколение с удовольствием соревнуются в танцах *Highland* и работают над точностью своих танцевальных движений.

Ньютон не одинок в своих оценках. Как писала в 1996 г. танцор SCD из Калифорнии Марджори Маклохлин, «никто никогда не говорил, что танцы хайланд “естественны”» (*McLaughlin 1996*). В онлайн-дискуссии «Естественный хайланд?», инициированной калифорнийской исследовательницей танца Сь.зан Селф (*Self 1995*), с 16 по 29 октября 1995 г. набралось 18 сообщений, некоторые из которых довольно пространны. Лексический материал, соотносящийся в этой дискуссии с понятием «(не)естественный» в том виде, как его употребляют танцоры, лишь косвенно связанные с изучением танцев хайланд (в основном, исполнители SCD), приведен в таблице 1.

Таблица 1

О ком/чем идет речь?	Используемые дескрипторы	
	Естественное	Неестественное
[преподаватель]	Учитель	Тренер
Жажда (drive)		Быть безупречным (perfect), точным (precise)
Маленькие девочки		Танцующие на соревнованиях; участвующие в соревнованиях танцоры высшего уровня (top-notch competitors) Смотрятся искусственно Имитирующие (faking) работу мышц, которых у них еще нет
Мужчины	Более человеческие (human) и естественные Не очень точные	
Отношение	Внимательное к другим танцорам-мужчинам, с улыбкой/усмешкой (smirk)	Отвратительное (disgusting) из-за невнимания к партнеру по танцу
Позиции ног	Небрежные (sloppy), исконные (where much of the tradition came from)	Неестественные Точность (precision)
Танец	Красота (beauty), изящество (grace) С небольшими ошибками – самый красивый из тех, что мне доводилось увидеть Небезупречный (imperfect)	Безупречность (perfection) Безукоризненный (flawless), абсолютно ужасный (absolutely awful) Неузнаваемый (если бы не музыка) Ужасно (terrible), выпячивая технику (showing off their technique) Без недочетов (no flaws)
Танцевать	Естественно, с красотой и изяществом; из любви (love, passion) к музыке и танцу	Ради безупречности (perfection), ужасно

Таким образом, наиболее неестественным для комментаторов из SCD-кругов представляется стремление маленьких девочек к безупречному исполнению в танце. А прекрасная, даже «грациозная» неряшливость/неточность/небезупречность танцующих мужчин-военных видится им значительно более естественной. Примечателен комментарий танцора Seth Major, что «отношение к танцорам хайланд здесь, на удивление, похоже на отношение тех к танцорам SCD; каждой стороне, похоже, не хватает настоящего понимания другой» (*Self* 1995).

Словно иллюстрируя эту идею, исполняющие традиционные шотландские мелодии музыканты, выражая свое прохладное отношение к танцам SCD, используют (*The Session* 2011) следующие понятия: формальный, помпезный, слишком серьезный, вымуштрованный, накрахмаленный (*starched*), снобистский, *posh* (зачастую неодобрительное прилагательное, означающее «только для богачей»). Неиспользованным при этом остается концепт «неестественный». Возможно, уже само это слово несет в себе нечто «снобистское» и имеет слишком аристократические корни.

Любопытно, что зритель «со стороны» при возможности наглядно сопоставить (на видео) хайланд и современные соревновательные ирландские танцы может прийти к выводу о естественности хайланда: «Мне нравится шотландский танец. Красиво, девочки такие естественные, гладко (*smooth*) танцуют, я должен жениться на одной из них lol», – пишет в комментарии канадский пользователь Big Mac (*SM Hillok* 2013, комментарий 2017 г.).

В целом, современный взгляд «постороннего» на естественность в шотландском танце показывает: у непривычного мало шансов быть признанным естественным. В таблице 1 приведена лексема «неузнаваемый», которую употребил известный немецкий преподаватель SCD и знаток шотландской танцевальной истории Ансельм Лингнау. Он писал о чемпионах мира по хайланду, исполнявших сольный танец *Scottish Lilt*. Утрированная техничность чемпионов видоизменила характер танца, с которым Лингнау, скорее всего, был до этого знаком по выступлениям команды *Scottish step* в рамках Летней школы в Сент-Эндрюсе, которую ежегодно проводит Королевское общество танцев SCD (далее – RSCDS). Подобная трансформация шокировала его как зрителя. Яркая негативная реакция («Ужасно!») на непривычное прочтение знакомой, вроде бы, хореографии вполне понятна, и в этом смысле естественна, хотя и демонстрирует недостаток открытости сознания к восприятию нового опыта.

* * *

В таблице 2 сопоставлены результаты анализа лексического материала первых двух блоков данной статьи.

Обращает на себя внимание абсолютное превосходство и лексическая вариативность мнений сторонних наблюдателей по сравнению с отзывами танцоров-практиков, пока «неопытных». Конечно, дихотомию «танцор-зритель» нельзя абсолютизировать. К примеру, у исполнителей SCD каждый год есть возможность попробовать себя в стиле *Highland* на факультативных занятиях в рамках Летней школы RSCDS.

Тем не менее, позиция наблюдателя и критика, судя по всему, провоцирует больше оценочных суждений и при этом порождает несколько более противоречивую картину: так, один зритель считает «сглаженность» исполнения визуально естественной, а другой – искусственным результатом работы профессионалов. Таким

образом, любой зритель, почувствовав критический настрой, может достаточно произвольно интерпретировать визуальные, ритмические, гендерные и культурно-исторические данные для создания образа «неестественного» танца, а впоследствии с той или иной долей упорства отстаивать свою интерпретацию в публичных дебатах.

Таблица 2

Естественный и...		Естественный, а не...	
Первый опыт	Взгляд со стороны	Первый опыт	Взгляд со стороны
врожденный, у шотландцев в крови		выученный	вымуштрованный
привычный, ожидаемый, знакомый			неузнаваемый
	импровизированный, неформальный		формальный, помпезный, жесткий, слишком серьезный
несложный для освоения, легкий	гладкий, красивый, изящный	требующий усилий, напряженный, сложный для исполнения	
	брутальный, мужественный		милый, женственный
	небрежный, не очень точный		безупречный, идеальный, точный, гладкий
	Человечный		ужасный, отвратительный
	исконный, традиционный		профессиональный, спортивный, стандартизированный
	Народный		снобистский, только для богачей и т.п.

Позиция опытного танцора: «Привычка – вторая натура»

Как пишет семикратная финалистка мирового чемпионата по спортивным шотландским танцам Highland Никола Браун (Шотландия): «Мой любимый танец – «Шон Трус» (Seann Truibhas). Он дает возможность свободно перемещаться в пространстве, и от этого все ощущается более естественным» (Brown n/d). В отличие от других танцев в программе соревнований, где танцор либо остается на одной точке (как в большинстве движений танца Highland Fling), либо перемещается по очень четко заданным траекториям («Танец на мечях», Strathspey and Reel), хореография «Шон Трус» изобилует движениями солиста вперед, назад, в сторону и по диагонали. При этом дистанция перемещений в большей степени зависит не от длины скрещенных на полу мечей или изначального положения танцоров относительно друг друга, а от возможностей солиста и характера движений. В приведенной фразе Браун соотносит ощущение естественности со свободой перемещения. Здесь характерен как имплицитный контраст любимого танца с несколько менее любимыми, так и использование

сравнительной степени («более естественный»). Для опытного исполнителя (Никола начал заниматься в возрасте трех лет), таким образом, естественность – это внутреннее ощущение, которое относительно, отчасти даже измеримо: оно поддается сравнению по шкале «от менее естественного к более естественному».

Чувство естественности в данном случае коррелирует с возможностью относительно свободно использовать в пространстве разучиваемые движения, соблюдая предписанную правилами базовую технику (ритм, выворотность бедер, колен и стоп, степень натянутости носка и сгибания/распрямления колена).

Опытный исполнитель танцев хайланд и исследователь из Шотландии Катриона Скотт также делит траектории перемещения танцора на следующие «естественной инерции тела» (как движение по дуге в первом шаге Танца на мечях), с одной стороны, и провоцирующие «неестественную скованность» (*unnatural stiltedness*), с другой. Согласно Скотт (*Scott 2005:327*), движение по дуге легче достичь (*is easier to achieve*), чем перемещение по прямым линиям и четкие повороты на 90° и 180° в заранее заданной точке пространства.

Можно предположить, что опытные танцоры будут ощущать «естественными» более привычные, знакомые и хорошо отработанные элементы танца. И действительно, разбирая новый хореографический материал в классе, можно услышать (причем чаще от «продолжающих» танцоров), что то или иное движение «неестественно». В моей преподавательской практике такие высказывания можно подразделить на два типа сообщений:

Тип А: «Мне сложно» / «Не получается». Неестественным ученик склонен называть те движения или переходы, которые требуют большей, чем уже стало привычным, отработки, а также те, которые инвертируют ставшую привычной ранее комбинацию движений (например, движение с носка на пятку вместо перехода с пятки на носок) или меняют привычный ритмический рисунок. Скажем, при обучении танцам *Scottish step* танцоров, знакомых только с базовым репертуаром стиля *Highland* и привыкших к ритмичным прыжкам в сильную долю (1, 2, 3, 4), ученики ощущают неестественной необходимость чередовать подобные прыжки с более мягкими и менее высокими прыжками на слабую долю (*и 2 и 3*).

Тип В: «Это не будет смотреться». Танцоры, привыкшие к занятиям в зале с зеркалами и к показательным выступлениям на сцене (например, опытные танцоры направления *Scottish step* в Москве), иногда используют понятие «неестественно» для того, чтобы указать на визуальную сторону определенной трактовки хореографического материала.

Преподаватели и хореографы также нередко смотрят на танец «изнутри», с позиции опытного танцора. Как пишет Фримантл, танцору *SCD* «нужно сделать так, чтобы последовательность фигур танца перетекала (*blend*) одна в другую, создавая, насколько возможно, единое целое (*seamless whole*); опытный танцор получает максимум удовольствия, естественным образом обнаруживая себя в конце каждой фигуры в правильной точке пространства лицом в нужную сторону, готовым к следующей фигуре танца» (*Freemantle n/d b*).

На страницах своего ресурса Фримантл не раз подчеркивает важность «естественного перетекания» (*flow*) одной фигуры танца в другую. В частности, в комментариях к опубликованному в 2018 г. танцу *The Chiswick Jig* он отзывается об авторе танца М. Лэндоне как о «поборнике (*welcome advocate*)» стиля, в котором каждая фигура естественным образом перетекает в следующую» (*Freemantle n/d c*).

Ту же тему развивает в письме от читателя в редакцию *The Scottish Country Dancer* (Watt 2012: 27), официального журнала RSCDS, Дж. Т. Уотт из Данди (Шотландия). Цель письма – аргументировать неверную, с его точки зрения, трактовку танца XIX века *New Rigged Ship* при его подготовке к публикации в Девятой книге RSCDS (1934). Уотт противопоставляет то, как «естественно перетекают» фигуры танца для первого кавалера, тому, насколько «неуклюжи» (awkward), «не нужны» (unnecessary), «неудобны» (uncomfortable), «резки» (sharp) и «внезапны» (sudden) два из трех переходов между фигурами для первой дамы. Уотт предлагает слегка изменить вторую фигуру танца для того, чтобы оба партнера в первой паре «естественным скользящим движением» (would naturally sweep) продолжили свой танец.

Хотя Уотт предлагает «посмотреть на танец эстетически», аргументация в данном случае носит в первую очередь кинестетический, а не визуальный характер. Она скорее сводится к удобству и легкости для танцора, к отсутствию необходимости намеренно (и резко) менять траекторию перемещений, особенно «на скользком полу» (Watt 2012: 27).

Таким образом, в фигурах SCD критериями естественности для опытного танцора являются удобство, предсказуемость и плавность переходов, создающая определенную логику в рисунке танца. Удобство и естественность связаны с «перетеканием» одной фигуры в другую и зачастую даже приводят к созданию новых версий популярных танцев, к примеру, *Wild Geese Tamed*. В этой версии «гораздо более естественные» (по мнению хореографа) переходы способны «существенно улучшить» общее ощущение «потока» в танце (flow of dance; *Freemantle n/d d*).

Хотя в тексте отсутствует отсылка к *ощущению* потока, моя практика показывает, что это словоупотребление в данном случае вполне оправдано. Поскольку у опытного танцора SCD есть свободный ресурс внимания и нет необходимости сосредоточенно вспоминать, как именно исполняется каждый шаг и каждая фигура танца, «поток» в данном случае – больше, чем визуальная и/или кинестетическая категория. Танец не только выглядит плавно и логично, так как переходы интуитивны и удобны, но и создает «состояние полной поглощенности деятельностью, когда все остальное отступает на задний план, а удовольствие от самого процесса настолько велико, что люди будут готовы платить только за то, чтобы заниматься этим» (*Чук-сентмхайи* 2011: 26).

В случае с танцами SCD, где траектория движения каждого танцора четко известна заранее, фразу «танцоры естественным образом (naturally) заканчивают» в том или ином положении (*Freemantle n/d a*) можно перевести как «танцоры автоматически оказываются/заканчивают» лицом в нужную для следующей фигуры сторону.

Важно отметить, что эта естественность (=этот автоматизм) достигается путем многократного повторения одних и тех же элементов танца. Так, чтобы «естественным образом закончить» фигуру *progressive chain* на своей линии спиной к партнеру напротив (*Freemantle n/d e*), то есть оказаться в нужное время в нужном месте, четвертая дама должна меняться местами с другими танцорами, соединяя поочередно то правые, то левые руки. Двигаться ей следует при этом не четко по прямой на их место, а по дуге, описывая полукруг при каждой смене. Ей также следует помнить, куда лицом начинается фигура и сколько тактов музыки она занимает в целом, а также следить за тем, чтобы каждая смена занимала два такта музыки. Чтобы все эти моменты не требовали усилий, стали привычкой («второй натурой»: *become second nature* – *Freemantle n/d g*), необходим опыт и внимательность к деталям.

Опытный танцор Cape Breton step также чувствует разницу между естественными для себя движениями и теми шагами/элементами, которые он «наблюдал, но еще не освоил до той степени, чтобы они лились естественным потоком» (to a point where they flow naturally – *Melin* 2015: 249). По контрасту с доминированием более «формализованных» стилей традиционного танца в Шотландии, на острове Кейп Бретон с ностальгией вспоминают времена, когда «танцевать было так же естественно, как ходить, и учились этому дома» (*Melin* 2015: 65).

Важное умение танцора Cape Breton step – импровизация как результат следования за музыкой. Начиная с изучения готовых связок и последовательностей «шагов», по мере приобретения опыта танцор начинает «отходить от заданного рисунка, и другие элементы/мотивы естественным образом занимают освободившееся место в выученной заранее последовательности» (*Melin* 2012:115). Для шведского танцора и исследователя танца Матса Мелина музыка является мощным триггером для «естественной реализации в танце» элементов и мотивов, которые есть в мышечной памяти (*Melin* 2012: 115).

Для многих информантов Мелина «естественная выработка собственного стиля» (*Melin* 2015: 92), «поиск естественной манеры танцевать так, как диктует твое собственное тело» (*Melin* 2012: 138) и спонтанное, действующее «на подсознательном уровне» взаимодействие с музыкой (*Melin* 2015: 80–81, *Melin* 2012: 115) противопоставляется «формальному» обучению танцу в классе. Тем не менее, если посмотреть на то, как «естественность» (она же «автоматизм») реализуется в практике танцоров других направлений, можно заметить ряд параллелей с Cape Breton step:

- Для опытного танцора естественность в танце – прямое следствие хорошего знакомства с музыкальным и танцевальным материалом. Повторение и отработка элементов танца могут быть четко структурированы (как в классическом танцклассе) или спонтанны (как на семейном празднике на острове Кейп Бретон), но они все равно составляют основу уверенного и свободного владения лексикой (и ритмикой) танца.
- Удобство и логичность той или иной последовательности шагов и/или движений оценивается опытным танцором именно с высоты его/ее опыта. Это означает, что наиболее знакомые и часто встречающиеся комбинации и переходы будут восприниматься «естественными», хотя за этой кажущейся естественностью стоит огромный багаж знаний, умений, погружение в материал и работа с собственным телом.
- Необходимость эксплицитного контроля за ритмом, техникой, рисунком танца означает, что эти моменты нуждаются в большем внимании или дальнейшей отработке и не вошли еще на сто процентов в багаж «естественных» умений, на которые танцор может положиться в любой ситуации (к примеру, на скользком полу или в ситуации неожиданных изменений в музыке).

Взгляд эксперта: «Руки нужно держать естественно...»

«Многие танцоры, на мой взгляд, – танцоры от природы (natural dancers). Они что-то делают, потому что это естественно (the natural way of doing things). И им это не кажется странным, они не пытаются что-то анализировать», – таково мнение Билли Форсайта, одного из ведущих педагогов, судей и хореографов в мире сорев-

новательных танцев Highland, бывшего руководителя Шотландского официального совета по танцам хайланд (далее – SOBHD). Он продолжает: «Вот что отличает *танцоров* от тех, кого *научили танцевать*» (Scott 2005: 241).

Когда подобные мнения звучат в контексте соревновательных танцев, антитезой «естественности» зачастую выступают «роботы, которым вставили идентичные микрочипы», «танцоры, лишённые индивидуальности», «которые не способны самостоятельно мыслить» и танцуют «механически» (мнение А. Макгайра, опытного судьи из ассоциации SOHDA – *Self* 1995).

До определенной степени это противопоставление противоречит параллели «естественный»=«доведенный до автоматизма», к которой нас подвело рассмотрение проблемы естественности «изнутри», с позиций опытного танцора. Означает ли это, что наблюдатели-эксперты (судьи, преподаватели и другие искушенные зрители) зачастую теряют связь с ощущением танца изнутри и начинают исходить из тех же клише и стереотипов, которые мы наблюдали во втором блоке этой статьи?

Не исключая полностью гипотезу о том, что позиция наблюдателя делает восприятие «естественности» несколько упрощенным, попробуем рассмотреть на ряде примеров дискурс «естественного шотландского танца» в профессиональном сообществе. Начнем с «Заметок об истории, теории и практике танца» именитого педагога из Абердина (Шотландия) Фрэнсиса Пикока, опубликованных в Эдинбурге в 1805 г. (Peacock 1805). Преподавательская карьера Пикока началась в 1744 г., и его «Заметки» («Sketches»), опубликованные, когда автору было уже 82 года (Flett, Flett 1996: 118), – бесценный источник ранних сведений о «национальных танцах шотландцев» в целом и «естественных и блистательных шагах» шотландского рила (Peacock 1805: 83), в частности. Для темы данного исследования также немаловажен «философский подход автора к современному [ему] образованию», основанный не только на практике, но и на чтении трудов предшественников, в частности, английского мыслителя Джона Локка (McKee Stapleton 2014: 79).

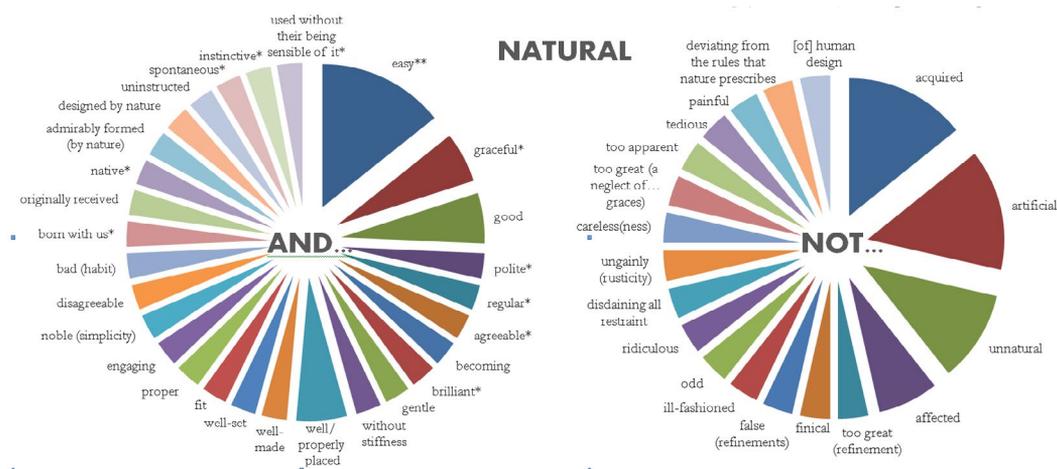


Рис. 1. Семантическое поле "(не)естественности" в трактате Пикока (личный архив автора).

На рисунке 1 графически отображена частота совместной встречаемости прилагательного «естественный» с другими прилагательными в тексте Пикока. К примеру,

«легкий» сочетается с «естественным» пять раз, в том числе дважды – в сочетании «легкий и естественный». Каждый случай подобной «тесной» совместной встречаемости обозначен на рисунке астериском (*).

Понятие «неестественный» встречается в «Заметках» трижды, «искусственный» – четырежды. Еще в четырех контекстах Пикок противопоставляет «естественное», «нетренированное» (untrained) «(благо)приобретенному» (acquired), видя этот контраст следующим образом:

Изящная походка (a graceful manner of walking)... может показаться кому-то естественной, хотя на самом деле она не что иное, как благоприобретенное, искусственное свойство (acquired or artificial property), требующее в той или иной мере воспитания (cultivation) в каждом (*Peacock* 1805: 138–139).

Для того чтобы танцевать элегантно, обладать изящной походкой (walk gracefully) или легкой, мужественной подачей, мы должны полностью перевернуть естественный порядок вещей и заставить наши конечности, путем намеренной (artificial) усердной работы, настолько же тягостной, насколько болезненной, принять положение, весьма отличающееся от того, в котором они находились изначально (*Peacock* 1805: 138–139).

Не каждый ученик выдерживал подобную серьезность подхода! Так, 15-летний Александр Джафрей из Кингсвеллс «отказался ходить на занятия после первых трех месяцев» обучения в 1770 г., так как Пикок «был суров и жесток, когда в его руки попадал ученик-тугодум (a dull pupil)» (*Emmerson* 1972: 117).

Как видно на рисунке 1, в случае с более терпеливыми учениками результат серьезных усилий обещал выглядеть естественно, уместно, мягко, изящно, приятно глазу и даже блестяще (brilliant), а отнюдь не бесконтрольно, грубо и небрежно или, наоборот, слишком вычурно, манерно и фальшиво! Чрезмерность и естественность для Пикока несовместимые понятия.

В XX и XXI вв. естественность остается необходимым условием «правильного» исполнения как соревновательных шотландских танцев Highland (и Scottish National), так и социальных танцев SCD.

«Корпус нужно держать в естественной легкой манере, не зажато, напряженно или гипертрофированно (without stiffness, strain or exaggeration)», – это первое из «общих замечаний», посвященных технике танца хайланд в учебнике SOBHD (1968: 1, 2008 [1996]: 1). В восьмом издании учебника SOBHD (2017: 1) эта формула дополнена следующим образом: «не должно быть прогиба в спине; чтобы добиться этого, танцору нужно (must) развивать силу «центра»¹ и контроль (core strength and control), не теряя при этом текучесть (flow) и изящество (grace) движений». «Изящно (gracefully) и естественно» призывал использовать руки и один из наиболее влиятельных педагогов в Шотландии середины XX века Д. Макленнан (*McLennan* 1952: 12).

Авторы учебника по танцам SCD (*RSCDS* 1997: 3.7, 2011: 3.2.4) согласны: «Осанка очень важна для хорошего баланса и правильной техники. По мере физической возможности (within physical limitations), каждый танцор должен стремиться достичь (strive to achieve) легкой, естественной осанки (poise) без тени наигранности (no affectation)

¹ В танцах понятие «центр» означает положение, при котором танцор напрягает мышцы нижнего пресса, подкручивает бедра и нижние ребра навстречу друг другу. Это называется «собрать центр» и вследствие этого можно убрать прогиб в пояснице.

<...> Не должно быть никакого чрезмерного движения корпуса (no excessive body movement)». Таким образом, авторы учебника RSCDS несколько смягчили требования по сравнению с тем, как их формулировала одна из основательниц RSCDS Джин Миллиган (*Milligan 1956: 28–29*): «Движения корпуса не позволительны (no body movement is allowed), никаких поворотов или сгибов, при этом нет зажатости и жесткости (stiffness or rigidity)». Сообразуясь с реалиями сегодняшнего дня, когда социальный аспект в танцах SCD существенно доминирует над визуальным и техническим (отчасти в силу существенно выросшего с 1950-х годов среднего возраста танцоров), сравнение осанки танцоров SCD с балетом (*Milligan 1956: 29*) также оставлено в прошлом.

Характерно, что лексический выбор в обеих традициях вполне вписывается в русло, намеченное в «Заметках» Пикока: «естественность» важна, она сочетается с видимой легкостью и изяществом и противоположна всяческой чрезмерности, наигранности, гипертрофированности и жесткости. И, что немаловажно, к естественности в танце можно и нужно активно стремиться, ее можно и следует не только поощрять, но и развивать. Авторы учебника RSCDS также говорят о законах физики как некоем ограничивающем факторе. Для Пикока чрезмерная зажатость (stiffness) – это «отступление от правил, предписанных природой» (*Peacock 1805: 140*).

Сопоставив в таблице 3 более «формальный» и прескриптивный учебник RSCDS (2011) с более «неофициальным» и дескриптивным сайтом «Словарь SCD» (*Free-mantle n/d a*), несложно заметить как параллели, так и различия (цифрами в скобках обозначено число повторений словосочетаний в тексте).

Таблица 3

Учебник SCD 2011	Онлайн-словарь SCD
Дух естественного общения (цитата из Дж. Миллиган)	Естественный танцор (подает руки при любой возможности – цитата из Дж. Миллиган)
Легкая, естественная осанка без тени наигранности	
Держать руки естественно вдоль тела (во время поклона)	Движение, которое мы естественным образом делаем в ситуации, когда мало места
Естественное (для некоторых) чувство ритма (в остальных надо развивать)	Естественные для детей движения (джиги и рила), в отличие от контролируемого страспея
Естественность (а не механическая правильность) следования ритмическому рисунку танца	Пока правильная фразировка не станет привычкой (второй натурой)
Темп, вполне естественный для той или иной мелодии (2)	Естественная атрибуция тактов (6 тактов на рил на троих); естественное значение слов «задняя» и «передняя»
Естественное движение (бег)	Естественная (удобная) нога (9)
Сильный и полный достоинства, а не неестественно зажатый; впечатление легкости и плавной элегантной текучести	Естественным образом заканчивают/остаются/предшествует/следует (17) /перетекает (flow, 3) в естественном направлении (3), продолжают естественное вращение (2)

В онлайн-словаре SCD единственный раз, когда понятие «естественный» можно трактовать оценочно, – это цитата из Миллиган, в то время как в учебнике оценоч-

ный, эстетический аспект «естественности» как желаемого результата работы танцора над собой читается вполне отчетливо. С другой стороны, в отличие от словаря, учебник практически не употребляет понятие «естественный», когда речь идет о тексте и технике танца, исполнении определенных фигур или работе ног. В этом отношении Фримантл лексически ближе к учебнику Миллиган:

Руки (hands) следует подавать на высоте плеча <...> Если этому учить с самого начала как естественному движению, способствующему исполнению танца, подчеркивая, что руки нужно подавать естественно, не второпях и без наигранной заученности (without fuss or studied affectation), танцоры сразу поймут важность использования рук (Milligan 1956: 29)

Если кавалер помнит, что рука впереди предназначена для ведения [дамы], необычное движение по дуге направо, а не налево, станет гораздо более естественным (Milligan 1956: 69).

Второй па де баск нужно закончить выносом левой ноги <...> Сделать это сложно, так как в конце второго падебаска естественным образом выносятся правая нога <...> это должно получиться достаточно легко, если танцоры позволят своим ногам естественным образом двигаться под музыку (Milligan 1956: 95) .

Следует отметить, что у Миллиган, в отличие от Фримантла, отчасти в силу разницы жанра, но в огромной степени и из-за различий в подходе, «естественность» скорее прескриптивна: она предписывается с высоты авторитета организации RSCDS и должна развиваться и поощряться педагогом. Как мы видели в предыдущем блоке, естественность и автоматизм у Фримантла скорее вытекают из логики танца и опыта танцора. Для Миллиган естественность – это нечто гораздо более значимое, чем удобство танцоров: «Нет зрелища более приятного глазу, чем один из больших балов Общества! Здесь точность и внимание к деталям реализуются настолько спонтанно (are so spontaneously accomplished), что они никогда не затмевают (never obtrude or seem to be superimposed on) естественных движений танца», – таков один из пунктов ее ответа критикам политики и практики (R)SCDS (Milligan 1956: 107).

Возможно, осознание конвенциональной природы техники социального танца авторами учебника RSCDS в 1980–2010 годах привело к снижению частоты употребления понятия «естественный» применительно к отдельным аспектам рисунка и техники исполнения танцев SCD. Тем не менее, дискурс этого танцевального стиля все еще вписывается в традицию профессиональных педагогов танца (танцмейстеров – dancing masters, dancies – Melin 2018: 2), одним из ярких представителей которой был Фрэнсис Пикок.

В сольных танцах Scottish step преемственность с преподавательской традицией педагогов XVIII–XIX вв. прослеживается еще четче. Заметная часть репертуара напрямую отсылает к хореографам и преподавателям той эпохи (RSCDS 2013: i, Melin 2018: 6, 49–65). Использование понятия «естественный» представляется частью этого танцевального стиля.

«Руки (arms) нужно держать естественно, слегка впереди корпуса, мягко, без чрезмерного выпрямления локтей (a softness in the elbow, not hyper-extended)», – такой совет танцорам Scottish step дает опытный шотландский педагог Хелен Расселл в обучающем видео, посвященном контрасту в технике исполнения танцев хайланд

и Scottish step (*Scot Step* 2015). Рассел подразумевает, что чрезмерное, по ее мнению, выпрямление локтей танцорами на соревнованиях – неестественное положение рук и, в известной мере, искажение стилистики той части репертуара степ-танцев, которые на сегодняшний день включены в программу соревнований SOBHD (например, Flora MacDonald's Fancy и Scottish Lilt).

Противопоставление «естественного или текучего (fluid) движения» движению «навязанному и в известной мере наигранному» (imposed and somewhat affected) из докторской (PhD) диссертации К. Скотт, посвященной танцам хайланд (*Scott* 2005: 340), также подтверждает актуальность дискурса «естественности без аффектации» через 200 лет после публикации «Заметок» Пикока. Налицо «постоянное присутствие – сознательно и бессознательно – в синхронном срезе культуры глубинных, порой весьма архаических, ее состояний» (*Лотман* 2004: 615).

Если Пикок обращает внимание своего читателя на иллюзорность «естественного» изящества и пишет о том, что за этой естественностью стоит огромная работа, то эксперты XX–XXI вв. в рассмотренных контекстах не делают этого эксплицитно. Отчасти это можно объяснить тем, что современные учебные ресурсы, которые пишут и редактируют педагоги, адресованы, в основном, коллегам и танцорам с некоторым опытом, а не широкой публике. Соответственно, отсутствие отсылок к скрытой за внешней «естественностью» работе может указывать на очевидность этого факта для преподавателей и танцоров. Тем не менее, подобная имплицитность способна скрадывать роль профессионального мастерства танцоров и хореографов, преуменьшая важность постоянной практики и (само)развития (*cf. Carter* 2009: 7).

* * *

Многообразие точек зрения на «естественность» в шотландских танцах, представленное в данной статье, позволяет оценить неоднозначность трактовок шотландской этнокультурной традиции различными так или иначе причастными к ней людьми. Весьма характерно, что оценочный характер «(не)естественности» гораздо явственнее выражен в дискурсе с позиции «наблюдателя», причем как стороннего, так и искусственного.

Очевидны параллели между взглядом эксперта и взглядом «со стороны»: яркая оценочность суждений; тенденция четко (хотя и не всегда последовательно) противопоставлять естественное и неестественное; наличие серьезных расхождений во мнениях разных наблюдателей; вынос за скобки (особенно в конце XX – начале XXI вв.) механики достижения танцором «естественности».

Подход к естественности изнутри, с позиций танцора, как опытного, так и начинающего, зачастую выражается несколько менее прямолинейно: речь идет о личном восприятии («естественно для меня»); связь ощущения естественности с наработанными (доведенными до автоматизма) привычками и собственным танцевальным опытом выражена гораздо прозрачнее; противопоставления зачастую более сглажены (более естественное – менее естественное).

Таким образом, языковой материал, рассмотренный в тесной взаимосвязи с порождающим его этнохореологическим контекстом, дает возможность наглядно убедиться в том, что «объективированный мир может казаться легче поддающимся ограничению и контролю, но это не мир проживаемого опыта» (*Berleant* 2004: 79).

Сравнительно менее заметна корреляция между тем или иным стилем шотландского танца и особенностями дискурса естественности, характерными для танцоров и преподавателей, практикующих этот стиль. Налицо как многообразие индивидуальных и ситуативных интерпретаций (и манипуляций) понятием «естественный», так и диахронное концептуальное единство шотландской танцевальной традиции, несмотря на автономность (и даже автаркию) «адептов» того или иного танцевального стиля в XXI в.

Источники и материалы

- Freemantle* n/d a – *Freemantle R.* Scottish country dancing dictionary. Доступ: <https://www.scottish-country-dancing-dictionary.com> (дата обращения 17.03.2019). Полный список 37 веб-страниц этого ресурса, использованных в статье, доступен по ссылке: https://docs.google.com/document/d/1Xbs7Sit2T0LenrSGwxCTxivzp3-o1Mys6RVvIRZ_gEU.
- Freemantle* n/d b – *Freemantle R.* Flow of the Dance / Scottish country dancing dictionary. Доступ: <https://www.scottish-country-dancing-dictionary.com/flow-of-the-dance.html>.
- Freemantle* n/d c – *Freemantle R.* Dance Crib: Chiswick Jig / Scottish country dancing dictionary. Доступ: <https://www.scottish-country-dancing-dictionary.com/dance-crib/chiswick-jig.html>.
- Freemantle* n/d d – *Freemantle R.* Flow Between Figures / Scottish country dancing dictionary. Доступ: <https://www.scottish-country-dancing-dictionary.com/flow-between-figures.html>.
- Freemantle* n/d e – *Freemantle R.* Dance Crib: An Niseag / Scottish country dancing dictionary. Доступ: <https://www.scottish-country-dancing-dictionary.com/dance-crib/an-niseag.html>.
- Freemantle* n/d f – *Freemantle R.* Scottish Country Dances for Children / Scottish country dancing dictionary. Доступ: <https://www.scottish-country-dancing-dictionary.com/scottish-country-dances-for-children1.html>.
- Freemantle* n/d g – *Freemantle R.* Phrasing / Scottish country dancing dictionary. Доступ: <https://www.scottish-country-dancing-dictionary.com/phrasing.html>.
- Brown* n/d. – *Brown N.* Champion's Profile // [Toeandheel.com](http://toeandheel.com). Доступ: <https://www.toeandheel.com/profile.php?id=75> (дата обращения 17.03.2019)
- Cafferty* n/d. – *Cafferty L.* Champion's Profile // [Toeandheel.com](http://toeandheel.com). Доступ: <https://www.toeandheel.com/profile.php?id=42> (дата обращения: 17.03.2019)
- Kragen* 2017 – *Kragen, P.* Champion Highland dancer heads to world contest in Scotland // *San Diego Union Tribune*. 23.06.2017. Доступ: <http://www.sandiegouniontribune.com/communities/north-county/sd-no-highland-dance-20170623-story.html>.
- Lockhart* 2004 – *Lockhart G. W.* The Scottish Wedding Book. Edinburgh: Luath Press, 2004.
- McLaughlin* 1996 – *McLaughlin. M.* Re: Step Transitions // [Strathspey.org](http://strathspey.org). Доступ: <http://www.strathspey.org/lists/strathspey@strathspey.org/m/5585/>.
- McLennan* 1952 – *McLennan D.G.* *Highland and Traditional Scottish Dances*. Edinburgh: T. & A. Constable, 1952 .
- Melin* 2012 – *Melin M.* Exploring the Percussive Routes and Shared Commonalities in Cape Breton Step Dancing. PhD Thesis. University of Limerick. Limerick, 2012.
- Milligan* 1956 – *Milligan J.* Won't You Join the Dance? Manual of Scottish Country Dancing. Revised and Enlarged 1956 Edition. L.: Paterson's Publications, 1956.
- Newton* 2012. – *Newton M.* The Hidden History of Highland Dance // Academia.edu. Доступ: https://www.academia.edu/1788050/The_Hidden_History_of_Highland_Dance (дата обращения: 17.03.2019).
- Oxford* 2019. – *Oxford Advanced Learners' Dictionaries: Natural*. Доступ: http://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/natural_1 (дата обращения: на 17.03.2019).
- Peacock* 1805. – *Peacock F.* Sketches Relative to the History and Theory, but More Especially to the Practice of Dancing... Intended as Hints to the Young Teachers of the Art of Dancing. Edinburgh: J. Chalmers & Co, 1805.

- RSCDS 1934 – The Scottish Country Dance Society.* The Scottish Country Dance Book 9. Edinburgh: Scottish Country Dance Society, 1934.
- RSCDS 1997 – The Royal Scottish Country Dance Society.* The Manual of Scottish Country Dancing. Edinburgh: The Royal Scottish Country Dance Society, 1997.
- RSCDS 2011 – The Royal Scottish Country Dance Society.* The Manual of Scottish Country Dancing. Electronic Version with Updates. Edinburgh: The Royal Scottish Country Dance Society, 2011.
- RSCDS 2013 – The Royal Scottish Country Dance Society.* The St. Andrew's Collection of Step Dances. 2nd Ed. Vol. 1: The Dance Descriptions, Revised 2013. Edinburgh: The Royal Scottish Country Dance Society, 2013.
- Scot Step 2012 – Scot Step.* Blue Bonnets over the Border // Youtube. 18.04.2012. Доступ: <https://youtu.be/BbwO8WbjXAMs>
- Scot Step 2015 – Scot Step.* Scottish step vs. Highland: dance style and technique // Youtube. 26.10.2015. Доступ: <https://youtu.be/5PoDTZROMPk>.
- Scott 2005 – Scott C. M.* The Scottish Highland Dancing Tradition. PhD Thesis. The University of Edinburgh. Edinburgh, 2005.
- Self 1995 – Self S.* «Natural» Highland Dancing? // Strathspey.org. 16.10.1995. Доступ: <http://www.strathspey.org/lists/strathspey@strathspey.org/t/2744/>
- Shepherd 1992 – Shepherd R.* Let's Have a Ceilidh: The Essential Guide to Scottish Dancing. Edinburgh: Canongate Press, 1992.
- SOBHD 1968 – The Scottish Official Board of Highland Dancing.* Highland Dancing: The Official Textbook of the Scottish Official Board of Highland Dancing. New and Revised Edition. L., Edinburgh: Thomas Nelson, 1968.
- SOBHD 2008 [1996] – The Scottish Official Board of Highland Dancing.* Highland Dancing: The Textbook of the Scottish Official Board of Highland Dancing. Seventh Edition. Glasgow: Lindsay Publications, 2008.
- SOBHD 2017 – The Scottish Official Board of Highland Dancing.* Highland Dancing: The Textbook of the Scottish Official Board of Highland Dancing. Eighth Edition. Glasgow: Lindsay Publications, 2017.
- Stephenson 2013 – Stephenson S.* 10 Questions on Step-dancing. Доступ: www.sophabulous.co.uk. 20.03.201, <http://www.sophabulous.co.uk/sophabulous-blog/10-questions-on-step-dancing-by-sophie-stephenson>.
- The Session 2011 – Scottish Country Dancers?* // The Session.org. 2011. Доступ: <https://thesession.org/discussions/27110>.
- Topham 2003 – Topham E.* Letters from Edinburgh Written in the Years 1774 and 1775. Edinburgh: West Port Books, 2003
- SM Hillock 2013 – SM hillock.* We Are Dancer: Highland vs. Irish dance // Youtube. 02.08.2013. Доступ: https://youtu.be/Wvc_Rykbjsc
- Watt 2012 – Watt G. T.* A Letter to the Editor // The Scottish Country Dancer. 2012. № 15. P. 27
- Weibel 2011 – Weibel B.* Traditional Ceilidh Dancing at a Scottish Wedding // Youtube. 05.08.2011. Доступ: <https://youtu.be/62sim5knB-s>.
- Whiteside B. 2017 – Whiteside B.* The Presentation of Self in Participatory Dance Settings: Data Collecting with Ervin Goffman // Collaborative intimacies: anthropologies of sound and movement / Ed. By E. Chrysagis and P. Karampampas . Oxford, N.Y.: Berghahn Books, 2017

Научная литература

- Алферов С.В.* Мода на идентичность – механизмы идентификации в семиотическом поле глянцевого журнала // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 107–119.
- Арутюнов С.А.* Народные механизмы языковой традиции. // Арутюнов С.А. и др. Язык – культура – этнос. М.: Институт славяноведения РАН, 1994.

- Горелик Г.Е., Френкель В.Я. Матвей Петрович Бронштейн (1906–1938). М.: Наука, 1990
- Лотман Ю.М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Избранные статьи / Ю.М. Лотман. Таллин: Александра, 1992. Т. II. С. 9–21
- Лотман Ю.М. Память культуры // Семиосфера / автор и сост. Ю.М. Лотман. СПб.: Искусство-СПБ, 2004. С. 614–621.
- Максимов Л.В. Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива // Этическая мысль. 2013. Вып. 13. С. 5–29
- Толстой Н.И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин // Славянская этнолингвистика: вопросы теории / Н.И. Толстой, С.М. Толстая. М.: Институт славяноведения РАН, 2013. С. 19–31
- Чиксентмихайи М. Поток: Психология оптимального переживания. М.: Смысл, 2011.
- Alferov S. Scottish Dancing and Patterns of Gender Identity // *Interculturalism, Meaning and Identity* / Eds. D. Boswell et al. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2013
- Berleant A. The Aesthetics of Art and Nature // *The Aesthetics of Natural Environments* / Eds. A. Carlson, A. Berleant A. Broadview Press, 2004. P. 76–88.
- Broadie S. The Sophists and Socrates // *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy* / Ed. D. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 73–97.
- Carter A. Constructing the Natural: British Theatre Dance in the Early 20th Century // *Moving Naturally: Rethinking Dance 1900–1930*. University of Surrey. 31.10.2009. Доступ: <http://eprints.mdx.ac.uk/3127/>.
- Emmerson G.S. A Social History of Scottish Dance: Ane Celestial Recreation. Montreal- L.: McGill-Queens University Press, 1972
- Flett J.F., Flett T.M. Traditional Step Dancing in Scotland. Edinburgh: Scottish Cultural Press, 1996.
- McKee Stapleton A. Pointed Encounters: Dance in Post-Culloden Scottish Literature. Amsterdam-N.Y.: Rodopi, 2014.
- McLennan D.G. Highland and Traditional Scottish Dances. Edinburgh: T. & A. Constable, 1952.
- Melin M. One with the Music: Cape Breton Step Dance Tradition and Transmission. Sydney, NS: Cape Breton University Press, 2015.
- Melin M. A Story to Every Dance: The Role of Lore in Enhancing the Scottish Solo Dance Tradition. Lorg Press, 2018.
- Moniño Y. Linguistique et anthropologie // *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. 2e Ed. / Eds. P. Bonte, M. Izard. P.: Presses Universitaires de France, 1992. P. 422–423.
- Rothfield P. Differentiating phenomenology and dance // *The Routledge Dance Studies Reader* / Eds. A. Carter, J. O'Shea. L. N. Y.: Routledge, 2010. P. 303–318.
- Tauveron M. De la Cooccurrence Generalisée à la Variation du Sens Lexical // *Corpus*, 2012. № 11. P. 167–189.
- Warburton E.C. Of Meanings and Movements: Re-Languaging Embodiment in Dance Phenomenology and Cognition // *Dance Research Journal*, 2011. № 43 (2). P. 65–84. [https://DOI.org/10.1017/S0149767711000064](https://doi.org/10.1017/S0149767711000064).

References

- Alferov, S.V. 2010. Moda na identichnost' – mekhanizmy identifikatsii v semioticheskom pole gliantsevoogo zhurnala [Identity in Fashion: Identification Mechanisms in the Semiotic Field of a Glossy Magazine]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 107–119.
- Alferov, S. 2013. Scottish Dancing and Patterns of Gender Identity. In *Interculturalism, Meaning and Identity*, edited by D. Boswell, R. O'Shea and E. Tzadik. Oxford: Inter-Disciplinary Press.
- Arutiunov, S.A. 1994. Narodnye mekhanizmy iazykovoi traditsii [Ethnic Mechanics of a Language Tradition]. In Arutiunov S.A. et al. *Yazyk – kul'tura – etnos*. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.

- Csikszentmihalyi, M. 2011. *Potok: Psihologija optimal'nogo perezhivaniia [Flow: The Psychology of Optimal Experience]*. Moscow: Smysl.
- Gorelik, G.E. and V.Y. Frenkel'. 1990. *Matvei Petrovich Bronshtein (1906–1938)* [Matvey Petrovich Bronstein]. Moscow: Nauka.
- Lotman, Y.M. 1992. Simvolika Peterburga i problemy semiotiki goroda [The Symbolism of Saint Petersburg and the Problem of City Semiotics]. In Lotman, Y.M. *Izbrannye stat'i*. Vol. 2. Tallinn: Aleksandra.
- Lotman, Y.M. 2004. Pamiat' kul'tury [Cultural Memory]. In Lotman, Y.M. *Semiosfera*. Saint-Petersburg: Iskusstvo-SPB.
- Maksimov, L.V. 2013. Dilemma «estestvennosti» i «neestestvennosti» moral'nogo motiva [The Dilemma of «Naturalness» and «Unnaturalness» of a Moral Motive]. *Eticheskaja mysl'* 13.
- Tolstoj, N.I. 2013. Etnolingvistika v krugu gumanitarnykh distsiplin [Ethnolinguistics amongst Humanities]. In Tolstoy, N.I. and S.M. Tolstaya. *Slavianskaia etnolingvistika: voprosy teorii*. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.

S.V. Alferov. «Naturalness» in Scottish Dancing: an ethnolinguistic perspective

The article explores various meanings of the concept «(un)natural» in written and spoken discourse devoted to traditional Scottish dancing. Analysing this concept alongside its co-occurrent adjectives and adverbs in 18th–21st-century sources allows to better appreciate the semiotic complexity of the concept and its uses. The article highlights the seeming obviousness of what dancing naturally means to different kinds of stakeholders (dancers, teachers, spectators and researchers). It also emphasises the link between what is seen as natural dancing and people's habits, both kinaesthetic, resulting from dance practice or the lack thereof, and stylistic or visual, grounded in spectators' exposure to various manifestations of the Scottish dance repertoire.

Key words: *naturalness, dance, ethnochoreology, ethnolinguistics, Scotland, dance discourse*

МУЗЕЕВЕДЕНИЕ

УДК 39+069.01

DOI: 10.33876/2311-0546/2019-47-3/189-196

© Л.Н. Давыдова

ПОНЯТИЕ ПРОСТРАНСТВА КАК КАТЕГОРИЯ МУЗЕЕВЕДЕНИЯ

Автор предлагает обратиться к феномену пространства как категории музееведения. В статье проводится междисциплинарный анализ дефиниций пространства с философских, культурологических и музееведческих позиций. Ссылки на авторитетные источники и практический опыт помогают сформулировать определение экспозиционно-выставочного пространства с выходом на перспективу его раскрытия в современных проектах из области музейной архитектуры. В качестве примера создания актуального музейного пространства автором предлагается площадка Российского этнографического музея и его депозитария. Проект В.Ф. Свиньина начала XX века. В наши дни был обновлен в соответствии с сегодняшней концепцией музейного экспонирования.

Ключевые слова: музей, музееведение, музейное пространство, музейная экспозиция, Российский этнографический музей

Музей как социокультурный институт в России с самого начала формирования традиционно выполняет три задачи: собирание материалов; их изучение, осмысление, описание, а также раскрытие научно-практической значимости; экспонирование и придание им общественной важности. В последнее десятилетие особую актуальность стала приобретать еще одна дефиниция, сформулированная генеральным директором Государственного Эрмитажа М.Б. Пиотровским на очередном заседании Президиума Союза музеев России 21 сентября 2018 года в Твери. Речь идет о музейном пространстве, включающем в себя художественный проект, архитектурную планировку здания, а также коммуникации, способствующие наиболее оптимальному функционированию музейных служб и удобству пребывания посетителей.

В случае с Российским этнографическим музеем практическое решение задачи организации музейного пространства имело место еще при создании национального музея в Российской империи, когда Михайловский дворец был приспособлен под музейные нужды в соответствии с проектом архитектора В.Ф. Свиньина.

Нужно отметить, что само понятие пространства неоднократно становилось предметом осмысления философами различных эпох. Представления о пространстве можно трактовать в двух плоскостях:

Давыдова Любовь Николаевна – начальник ремонтно-реставрационного отдела, ФГБУК «Российский этнографический Музей». Эл. почта: Lubow.david@yandex.ru. Lyubov N. Davydova – Federal State Budgetary Institution «Russian Ethnographic Museum»

1. Пространство как вместилище вещей – вещи являются движущей силой (Демокрит, Эпикур, Лукреций);
2. Движущая сила в пространстве, т.е. пространство это форма, а, значит, совокупность мест, занимаемых телами (Аристотель) (*Потемкин* 1990: 5).

Также аналогичным было деление на субстанциональную и реляционную концепции в исследованиях пространства в период Античности, Средних веков и Возрождения (*Мухин* 2007: 138).

По мнению атомистов, существуют два пространства: пустое, изотопное, бесконечное и имеющее центр, конечное, определяемое телами. Аристотель же отрицал атомистические представления о возможности существования бесконечности и утверждал, что пространство объективно и содержит реальные предметы. Так, в учении «Метафизика», описывая характеристики расположения предметов, философ оперировал такими понятиями как «вместе в пространстве», «отдельно», «противоположно в пространстве», «соприкасаются» (*Аристотель* 1999: 316) и др.

Далее в сочинении «Категории», наделяя пространство характеристикой непрерывности, а, значит, подчеркивая его объективность, Аристотель указывал: «Также и время, и место (пространство) принадлежит к числу таких количеств: теперешнее время соприкасается как с прошедшим временем, так и с будущим. В свою очередь, и место принадлежит к непрерывным количествам: части тела, которые соприкасаются у некоторой общей границы, занимают определенное место, значит, и части места, которые занимает каждая из частей тела, соприкасаются у той же границы, у которой соприкасаются и части тела. Поэтому и место будет непрерывным: ведь его части соприкасаются у одной общей границы» (*Аристотель* 1998: 1126).

Вплоть до начала эпохи Возрождения в европейских философских системах господствовали аристотелевские представления о пространстве. Стоит отметить, что в средние века пространство определялось религиозными характеристиками в соответствии с концепцией божественного творения мира, а, следовательно, и активной ролью в генезисе пространства непространственной субстанции.

С началом эпохи Возрождения в трудах философов появляется понятие абстрактного пространства. Одним из тех, кто внёс значительный вклад в формирование новой картины мира, стал Николай Кузанский, утверждавший, что все светила движутся в пространстве, а каждый наблюдающий считается неподвижным (*Еремеева* 1989). Галилеевская картина мира, первая, основанная не только на философских умозаключениях, но и на результатах научных исследований, говорит о следующем: пространство пустое, трехмерное, однородное (*Галилей* 1948). Пространство у Гегеля – непрерывная абстракция: «Пространственность организма ни в малейшей мере не представляет собой истины для души; в противном случае мы должны были бы обладать столькими же душами, сколькими точками обладает наш организм, ибо душа чувствует в каждой точке тела» (*Гегель* 1975: 31). Если для мира пространство это некое вместилище, то для человека пространство – все то, что формируется на основе его представлений о мире, индивидуального и социального опыта. Данная концепция начинает активно разрабатываться в конце XIX века и продолжает в настоящее время.

Категория пространства осмысливается и с культурологических позиций. Несмотря на то, что терминологические границы пространства в культурологии остаются дискуссионными, можно сказать, что понятие пространства является одной из

основных характеристик культуры, которая дает представление как о физическом существовании человека, его социальном бытии, так и о его духовной жизни. В этой связи А.Г. Букин в своем диссертационном исследовании выделяет физическое, информационное, географическое, социальное, мифологическое пространства, на основе чего делает вывод, что культурное пространство создаёт историко-культурную самобытность (Букин 2006: 12).

В культурологической литературе все чаще можно встретить понятие культурного пространства. Оно подвергается осмыслению в различных ракурсах: с позиций пространства коммуникативного процесса, где имеет место переход от коллективного опыта к индивидуальному (Моль 2008), в рамках семиотического подхода, который предусматривает существование системы с определенным набором особенностей – диалогичность, преемственность и др. (Лотман 2000), на основании мифологии, в результате чего появились различные концепции формирования пространств (мифологического, религиозного, философского, материального, художественного), с позиций аксиологии (С.Н. Иконникова), где культурное пространство выступает в качестве основы интеграции народов (Иконникова 2007; Иконникова 2005)

Музей рассматривается как культурная форма, (Калугина 2008; Майстровская 2016; Сундиева 2005), объект культуры (Майстровская 2016), наследующий опыт поколений, сохраняющий и транслирующий его в будущее. Следовательно, музейная деятельность, в частности, экспозиционно-выставочная практика, становится частью пространства культуры.

В связи с развитием коммуникационных представлений в музеологии, начиная с 60-х годов XX века, музейное экспонирование все чаще осмысливается с позиций культурологии. Так, в музеологической литературе и среди представителей профессионального сообщества стало активно использоваться понятие «пространство музейной экспозиции». Однако анализ исследований, посвященных музейному экспонированию, не выявил критерия разграничения понятий «экспозиционно-выставочное пространство» и «пространство музейной экспозиции», что будет показано ниже. Эти понятия применяются как синонимичные. Они имеют схожее лексическое значение. В этой связи в рамках данного исследования в равной мере будут использоваться оба термина. Термин «экспозиционно-выставочное пространство» широко употребляется в контексте экспозиционно-выставочной деятельности музея. В этом смысле, как отмечалось выше, он сродни понятию музейной экспозиции.

В настоящее время все больше появляется исследований, посвященных самому феномену музейного экспонирования. Авторы стремятся максимально полно раскрыть этот важнейший акт как культурогенеза, так и инкультурации, опредмечивания в восприятии посетителей музея событий и явлений, усвоения культурных норм и ценностей. Выявленные дефиниции можно разделить на несколько ключевых направлений в зависимости от ракурса исследования.

Учебная и научно-справочная литература предлагает широкий перечень определений.

В 1955 году авторами первого учебного издания по музееведению в нашей стране «Основы советского музееведения» была сформулирована дефиниция, закрепляющая прикладной характер экспозиционно-выставочной практики музея. Авторы пишут: «Каждый музейный предмет свидетельствует о том или ином факте или явлении из жизни природы или общества. Но показанные без определенной системы,

как разрозненные остатки прошлого, музейные предметы мало способствуют достижению образовательных и воспитательных целей. Чтобы экспозиция могла раскрыть жизненные явления в их связях и опосредованных, в их развитии, чтобы это раскрытие было целенаправленным, музейные предметы должны быть тематически объединены» (Основы 1955: 241).

Десятилетием позже А.И. Михайловская в своем труде «Музейная экспозиция» предложила в рамках культурной парадигмы того времени и представлений о феномене музея довольно полную картину музейной экспозиционной практики, сделав особый акцент на пространственном расположении экспонатов по определенной системе (Михайловская 1964: 4).

В 1988 году в издании «Музееведение. Музеи исторического профиля. Музейная экспозиция» авторами была сформулирована следующая дефиниция: «музейная экспозиция... – основная форма музейной коммуникации, образовательные и воспитательные цели которой осуществляются путем демонстрации музейных предметов, организованных, объясненных и размещенных в соответствии с разработанной музеем научной концепцией и современными принципами архитектурно-художественных решений» (Музееведение 1988: 197).

Понимание роли экспозиционно-выставочного пространства все чаще встречается в публикациях, начиная с 60–70-х годов XX века, когда теория музейной коммуникации получает широкое распространение в теоретическом музееведении. Так, М.Е. Каулен представляет музейную экспозицию как «... целостную предметно-пространственную среду, в которой музейные предметы и другие экспозиционные материалы объединены концептуальным (научным и художественным) замыслом» (Музейное 2006: 124).

В свою очередь Т.Ю. Юренева, хотя и не касается пространственных характеристик музейного экспонирования, однако отмечает, что «согласно современным представлениям, музейная экспозиция – это целенаправленная и научно обоснованная демонстрация музейных предметов, которые организованы композиционно, снабжены комментарием, технически и художественно оформлены и в итоге создают специфический музейный образ» (Юренева 2003: 429).

Этим же путем идет Л.М. Шляхтина, делая упор на образовательной функции музея и подчеркивая важное значение формирования объемно-пространственной среды: «музейная экспозиция – это основная форма музейной коммуникации, образовательные и воспитательные цели которой осуществляются путем демонстрации музейных предметов, организованных, объясненных и размещенных в соответствии с разработанной музеем научной концепцией и современными принципами архитектурно-художественных решений» (Шляхтина 2005: 134).

Учебное пособие «Музейная и выставочная работа» 2010 года убеждает читателей, что «Согласно современным представлениям, музейная экспозиция – это целенаправленная и научно обоснованная демонстрация музейных предметов, которые организованы композиционно, снабжены комментарием, технически и художественно оформлены и в итоге создают специфический музейный образ природных и общественных явлений» (Давлет-Кильдеева 2010: 99).

Приведенных из учебной литературы определений понятия «музейная экспозиция» вполне достаточно для понимания сути вопроса. При этом в регионах, где существуют центры научного изучения музейного дела и принципов охраны памятников истории

и культуры, выпускаются многочисленные труды, в большинстве своем повторяющие друг друга. Подобные издания были выведены за скобки нашего исследования.

Полагая, что отсутствие музейной экспозиции препятствует актуализации культурного наследия (его включения в современную культуру), авторский коллектив книги «Основы музееведения» указывает, что «экспозиция – это важнейшее звено музейной коммуникации, только коммуникация, осуществляемая в процессе создания и восприятия экспозиции, может быть признана специфически музейной, не воспроизводимой в рамках других общественных институтов» (Основы 2013). После небольшого экскурса в историю экспозиционирования в книге приводится определение, согласно которому музейная экспозиция это «часть музейного собрания, выставленная для обозрения». Далее говорится, что сегодня под музейной экспозицией мы понимаем целостную предметно-пространственную систему, в которой музейные предметы и другие экспозиционные материалы объединены концептуальным (научным и художественным) замыслом» (Основы 2013: 258).

Квинтэссенцией всех более ранних по времени дефиниций стало определение «Словаря музейных терминов», вывешивающее основные конструкты музейной экспозиции. Музейная экспозиция – это, во-первых, предметно-пространственная система; во-вторых, информационно-коммуникационная система; в-третьих, собрание подлинных музейных предметов и других экспозиционных материалов, которые, в-четвертых, объединены определенной научной и художественной концепцией (Музейное 2010: 232).

Осмысление экспозиционного пространства в музее встречается в работах российского культуролога Л.С. Именновой (Именнова 2011; Именнова 2011а), которая полагает, что сквозь призму культуры пространство экспозиции имеет такие характеристики как протяженность, смысловая наполненность его элементов, структурность, взаимосвязь и взаимодетерминация составляющих пространства, а также композиционное единство (Именнова 2015: 78–93).

Пространство в музейной экспозиции может также выступать в качестве ее инвариантной составляющей, приобретая различные модификации в связи с изменением культурной парадигмы в тот или иной временной период (Лермонтова 2018).

Современные партисипационные практики находят воплощение в музейной среде на полях экспозиционно-выставочного пространства. Так, свою работу «Партиципаторный музей», имеющую широкую эмпирическую базу и воспринимаемую в качестве практического пособия, Нина Саймон строит на основных идеях, таких как ориентированность музея на публику в удобстве организации пространства, ментальной доступности, социальной ориентированности с учетом потребностей публики. (Юренева 2003).

Категория пространства для экспозиции этнографического музея имеет свою особую специфику. Традиционно в России музеи этнографии относят по профильной принадлежности к категории исторических (Грусман 2007: 148). Основания данной классификации приемлемы, на наш взгляд, при условии позиционирования этнографических музеев как антропологических. Однако в связи с трансформацией представлений о культурном наследии, миссии музея в современном мире, внедрением в музейную практику различного коммуникационного оборудования и разработкой коммуникативных стратегий деятельности Российского этнографического музея его директор В.М. Грусман констатирует, что на современном этапе развития общества этногра-

фический музей как социокультурный институт имеет свои отличительные принципы деятельности и функции. Среди них особо выделяется межкультурная коммуникация, специфика которой, охватывая связанное с человеком материальное и нематериальное, зависит от уровня взаимодействия культур – этнического (локального и пр.), национального (полиэтническое взаимодействие) и цивилизационного (*Грусман 2007: 150*).

Согласно этой концепции, экспозиционно-выставочное пространство в Российском этнографическом музее – место встречи культур, дающее возможность осознать и принять культурное многообразие, на основе уникальных отобранных и интерпретированных артефактов. Говоря о музейном пространстве Российского этнографического музея, отметим, что оно включает в себя не только экспозицию и фондохранилище, расположенные в постройке начала XX века, но и, так называемое, фондово-экспозиционное пространство, которое создавалось по проекту В.Ф. Свиньина на рубеже XIX и XX веков и благодаря своей актуальности будет развиваться и совершенствоваться на практике в ближайшее десятилетие.

Научная литература

- Аристотель* Метафизика: Пер. с древнегреч. Ростов-на-Дону, 1999.
- Аристотель* Этика; Политика; Риторика; Поэтика; Категории: Сборник: Пер. с древнегреч. Минск, 1998. 1392 с.
- Букин А. Г.* Культурное пространство и пространства культур: (региональный аспект): автореф. дис. на соиск. учен. степ. к. филос. н.: специальность 09.00.13. Чита, 2006.
- Галилей Г.* Диалог о двух главнейших системах мира - птоломеевой и коперниковой / Г. Галилей; Пер. А. И. Долгова. М.; Л., 1948.
- Галкин П.И.* (ред. колл.) Основы советского музееведения. М., 1955.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель; Ин-т философии АН СССР. М., 1974–1977. Т. 2: Философия природы / редкол.: Б.М. Кедров, М.М. Розенталь, Е.П. Ситковский (отв. ред.). М., 1975.
- Грусман В.М.* Музей в системе формирования национально-государственной идеи. СПб., 2007.
- Давлет-Кильдеева Н. Г.* Музейная и выставочная работа. СПб., 2010.
- Иконникова С.Н.* «Великолепная мозаика» как прогноз мультикультурализма // Современные проблемы межкультурных коммуникаций. СПб., 2007. С. 66–69
- Иконникова С. Н.* История культурологических теорий. СПб, 2005.
- Именнова Л.С.* Историческое пространство и музей // Роль музеев в историческом обеспечении исторической науки / авт.-сост. Е.А. Воронцова; отв. ред. Л.И. Бородкин, А.Д. Яновский. М., 2015. С. 78–93
- Именнова Л.С.* Музейная дистанция в системе культурного туризма: социокультурный анализ. М., 2011.
- Именнова Л.С.* Пространство и время как культурологические концепты: музейный и туристский аспекты // Вестник Московского гос. ун-та культуры и искусств. 2011 (а). №4 (42). С. 81–86.
- Еремеева А.И.* История астрономии: Основные этапы развития астрономической картины мира). М., 1989.
- Калугина Т. П.* Художественный музей как феномен культуры. СПб., 2008.
- Лермонтова Е.Н.* Традиции и новации инвариантных составляющих музейной экспозиции: дисс. ... к. культур.н.: 24.00.03. СПб, 2018.
- Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб, 2000.
- Майстровская М.Т.* Музей как объект культуры: искусство экспозиционного ансамбля. М., 2016.

- Михайловская А.И. Музейная экспозиция. М., 1964.
- Моль А. Социодинамика культуры: перевод с французского / А. Моль; вступ. ст., ред. и примеч. Б.В. Бирюкова. М., 2008.
- Музееведение. Музеи исторического профиля. Музейная экспозиция. М., 1988.
- Музейное дело: сборник научных трудов ГЦМСИР. Вып. 31: Словарь музейных терминов. М., 2010.
- Музейное дело России. М., 2006.
- Мухин А.С. Категории «пространство» и «время» в философии Античности, Средних веков и Возрождения // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. № 37. 2007. С. 137–142.
- Шулепова Э.А. (отв. ред) Основы музееведения. М., 2013.
- Потемкин В.К., Симанов А.Л. Пространство в структуре мира / отв. ред. А.Т. Москаленко; АН СССР, Сиб. отд-ние. Новосибирск, 1990.
- Сундиева А.А. Культурная форма как категория истории музейного дела // Триумф музея. СПб., 2005. С. 104 – 111.
- Саймон Н. Партиципаторный музей / Нина Саймон; пер. с англ. А. Глебовской. М., 2017.
- Шляхтина Л.М. Основы музейного дела: теория и практика. М., 2005.
- Юренева Т. Ю. Музей в мировой культуре. М., 2003.

References

- Aristotel. 1999. *Metafizika: Per. s drevnegrech* [Aristotle Metaphysics: Trans. with ancient Greek]. Rostov-on-Don.
- Aristotel. 1998. *Ėtika; Politika; Ritorika; Poëtika; Kategorii: Sbornik: Per. s drevnegrech* [Aristotle Ethics; Politics; Rhetoric; Poetics; Categories: Collection: Per. with ancient Greek]. Minsk, 1998.
- Bukin, A.G. 2006. *Kul'turnoe prostranstvo i prostranstva kul'tur: (regional'nyi aspekt)* [Cultural and cultural spaces: (regional aspect): PhD diss. abstract]. Chita.
- Galileo, G. 1948. *Dialog o dvukh glavneishikh sistemakh mira - ptolomeevoi i kopernikovoi* [Dialogue on the two most important systems of the world – Ptolemy and Copernicus], edited by G. Galilei; translation by A.I. Dolgova. Moscow; Leningrad.
- Hegel, G.V.F. 1975. *Entsiklopediia filosofskikh nauk: in 3 vol.* [Encyclopedia of Philosophical Sciences: in 3 volumes]. *Vol. 2: Filosofii prirody* [Philosophy of nature], edited by B.M. Kedrov, M.M. Rosenthal, E.P. Sitkovsky. Moscow.
- Grusman, V.M. 2007. *Muzei v sisteme formirovaniia natsional'no-gosudarstvennoi idei* [Museum in the system of formation of national-state ideas]. SPb.
- Davlet-Kildeeva, N.G. 2010. *Muzeinaia i vystavochnaia rabota* [Museum and exhibition work]. SPb.
- Ikonnikova, S.N. 2007. «Velikolepnaia mozaika» kak prognoz mul'tikul'turalizma [«The magnificent mosaic» as a forecast of multiculturalism]. In *Sovremennye problemy mezhkul'turnykh kommunikatsii* [Modern problems of intercultural communications], 66–69. SPb.
- Ikonnikova, S.N. 2005. *Istoriia kul'turologicheskikh teorii* [History of culturological theories]. St. Petersburg, 2005.
- Imennova, L.S. 2015. *Istoricheskoe prostranstvo i muzei* [Historical space and museum]. In *Rol' muzeev v istoricheskom obespechenii istoricheskoi nauki* [The role of museums in the historical support of historical science], edited by E.A. Vorontsov; L.I. Borodkin, A.D. Yanovsky, 78–93. Moscow.
- Imennova, L.S. 2011. *Muzeinaia distantsiia v sisteme kul'turnogo turizma: sotsiokul'turnyi analiz* [Museum distance in the cultural tourism system: sociocultural analysis]. Moscow.
- Imennova L.S. 2011. *Prostranstvo i vremia kak kul'turologicheskie kontsepty: muzeinyi i turistskii aspekty* [Space and time as cultural concepts: museum and tourist aspects]. *Vestnik Moskovskogo*

- gos. un-ta kul'tury i iskusstv* 4 (42): 81–86.
- Eremeeva, A.I. 1989. *Istoriia astronomii: Osnovnye etapy razvitiia astronomicheskoi kartiny mira* [History of astronomy: The main stages in the development of the astronomical picture of the world]. Moscow.
- Kalugina, T.P. 2008. *Khudozhestvennyi muzei kak fenomen kul'tury* [Art Museum as a cultural phenomenon]. SPb.
- Lermontova, E.N. 2018. *Traditsii i novatsii invariantnykh sostavliaiushchii muzeinoi ekspozitsii* [Traditions and innovations of invariant components of a museum exposition]. PhD diss. abstract. SPb.
- Lotman, Yu.M. 2000. *Semiosfera* [Semiosphere]. St. Petersburg.
- Maistrovskaya, M.T. 2016. *Muzei kak ob'ekt kul'tury: iskusstvo ekspozitsionnogo ansambliia* [Museum as an object of culture: the art of the exposition ensemble]. Moscow.
- Mikhailovskaya A.I. 1964. *Muzeinaia ekspozitsiia* [Museum exposition]. Moscow.
- Moth, A. 2008. *Sotsiodinamika kul'tury* [Sociodynamics of culture], translated by A. Moth; entry note and edited by B.V. Biryukova. Moscow.
- Muzevedenie. Muzei istoricheskogo profilia. Muzeinaia ekspozitsiia* [Museology. Museums of historical profile. Museum exposition]. Moscow, 1988.
- Muzeinoe delo: sbornik nauchnykh trudov GTsMSIR* [Museum business: a collection of scientific works of the Center for Contemporary Art and Design]. Vol. 31: Slovar' muzeinykh terminov [Glossary of museum terms]. Moscow, 2010.
- Muzeinoe delo Rossii* [Museum business of Russia]. Moscow, 2006.
- Mukhin, A.S. 2007. The categories of «space» and «time» in the philosophy of Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance [Kategorii "prostranstvo" i "vremia" v filosofii Antichnosti, Srednikh vekov i Vozrozhdeniia]. *Bulletin of the Russian State Pedagogical University* 37: 137–142.
- Shulepova, E.A. (ed.) 2013. *Osnovy muzevedeniia* [Fundamentals of Museology]. Moscow.
- Galkin, P.I. (ed.) 1955. *Osnovy sovetskogo muzevedeniia* [Fundamentals of Soviet museology]. Moscow.
- Potemkin, V.K., and A.L. Simanov. 1990. *Prostranstvo v strukture mira* [Space in the structure of the world], edited by A.T. Moskalenko. Novosibirsk: USSR Academy of Sciences, Sib. Separation.
- Sundieva, A.A. 2005. The cultural form as a category of the history of museum business [Kul'turnaia forma kak kategoriia istorii muzeinogo dela]. In *Triumf muzeia* [Triumph of the museum], 104–111. St. Petersburg.
- Simon, N. 2017. *Participatory Museum* [Partitsipatornyi muzei], translated by A. Glebovsky. Moscow.
- Shlyakhtina, L.M. 2005. *The basics of museum business: theory and practice* [Osnovy muzeinogo dela: teoriia i praktika]. Moscow.
- Yureneva, T.Yu. 2003. *Museum in world culture* [Muzei v mirovoi kul'ture]. Moscow.

L.N. Davydova. The Notion of Space as a Museum Studies Category

The author proposes to address the phenomenon of space as a category of museology. An interdisciplinary analysis of space definitions from philosophical, cultural and museological perspectives is carried out. References to reliable sources and practical experience help to formulate the definition of exhibition space and to study the prospects of its implementation in modern projects in the museum architecture. As an example of creating a modern museum space, the author studies the site of the Russian Museum of Ethnography and the project of the Vasilii Svinyin's depositary (the beginning of the XX century) and its modern realization.

Key words: museum; museology; museum space; museum exposition; Russian Museum of Ethnography

ПОДЗЕМНОЕ ПРОСТРАНСТВО И СОВРЕМЕННЫЙ МУЗЕЙ

В последнее время освоением подземелий вслед за археологами и диггерами занялись и музейные проектировщики. Подобный интерес к преобразованию подземного пространства в музейное пока еще недостаточно проанализирован, поэтому в статье будут рассмотрены разнообразные примеры из современной практики музеефикации подземных пространств. Помимо социокультурных примеров, связанных с особенностями городского пространства или сохранением уникального ландшафта, обращается особое внимание на важность архетипов, связанных с подземными пространствами, при проектировании современной музейной экспозиции.

Ключевые слова: музеи, подземное пространство, археология, археологические музеи, музейное проектирование, музейная антропология

- Куда это мы?
- Осмотр экспозиции начинается на глубине 28 метров.
- Это что, специально для музея шахту копали?
- Разумеется, нет. В XIX веке здесь добывали уголь. При проходке ствола рабочие наткнулись на древнее захоронение. Купец Бутов, страстный поклонник археологии, незамедлительно скупил все земли в округе. Продолжил раскопки и положил начало основанию музея.

К/ф «Город Зеро»

Приведенный в эпиграфе диалог из фильма Карена Шахназарова впервые прозвучал в 1987 году, и тогда, согласно замыслу создателя, воспринимался совершенно абсурдно. Однако четверть века спустя этот сюжет применительно к музейной практике выглядит уже не новаторски, а повседневно.

Музей – явление, порожденное урбанистической культурой, и тенденции городского развития не могут миновать его. Сегодня ограниченность и дороговизна земли в городе приводит к тому, что современные города постепенно всё больше осваивают подземное пространство (Голубев 2005; Anagnostou, Ehrbar 2013; Underground Engineering 2013). Вслед за коммуникациями уходят под землю транспортные артерии (автомобильные и железные дороги), подсобные помещения (парковки, склады), а в последнее время и публичные пространства (торгово-развлекательные центры, клубы).

Музеи рано или поздно также должны были последовать этому тренду. Во многом тенденцию задал один из лидеров отрасли Лувр, оформив в 1985–1989 годах входную зону в подземном пространстве, увенчанную знаменитой стеклянной пирамидой по проекту архитектора Бэй Юймина. С этого началось активное освое-

ние подземных пространств музеями самых разных профилей. Стало популярным и подобное оформление входной зоны на территориях с исторической застройкой (Музей-заповедник Царицыно, проект развития Государственного русского музея).

Впрочем, идея подземного музея не является сегодня абсолютно новаторской, достаточно вспомнить планы И.А. Стеллецкого по созданию музея «Подземная Москва»: *«Всё это ничто в сравнении с возможным идеальным результатом: очищенная, реставрированная и освещенная дуговыми фонарями подземная Москва явила бы из себя подземный музей научного и любого интереса...»* (Белоусова 1997: 5).

Данная статья – попытка проанализировать причины ухода музеев в подземное пространство и продемонстрировать разнообразные примеры из современной практики его музеефикации. В связи с этим можно выделить две большие группы музеев: 1) органически связанные с темой подземелий; 2) выбравшие концептуальный путь освоения подземного пространства. Конечно, как и любая классификация, данная схема условна, и в отдельных случаях указанные направления могут пересекаться.

В первую очередь речь идет о музеях, непосредственно касающихся изучения подземного пространства, прежде всего, археологических, хотя есть примеры и из других сфер, связанных с освоением подземных пространств, например, Подземный музей горного дела, геологии и спелеологии (Нижегородская область).

Иногда они лишь частично находятся под землей, как это сделано в Музее Новый Акрополь, где раскопки стали одним из объектов осмотра экспозиции. Уже на входе в Музей посетитель может видеть законсервированный раскоп, а внутри здания световые колодцы позволяют наблюдать место раскопок даже с верхнего этажа. Этот прием дает возможность подчеркнуть и преемственность греческой истории, и неразрывную связь артефактов этой культуры с территорией, где они были созданы и найдены. В свете борьбы за возвращение объектов греческого культурного наследия из европейских музеев, этот ход выглядит очень эффектно.

В ряде случаев археологические музеи целиком уходят под землю, что во многом связано с сохранением исторического ландшафта города (Подземелья рынка в Кракове, Музей археологии Москвы, Музей мозаики в Стамбуле, Музей Югендассе во Франкфурте), при этом археологические объекты *in situ* становятся элементами экспозиции, что, безусловно, делает её богаче и достовернее. Кроме того, появляется возможность демонстрировать не просто находки, а непосредственно культурный слой и процесс его образования, что не менее, если не более важно, чем демонстрация находок. В музее Подземелья рынка (Краков), посетитель при помощи мультимедиа может наблюдать процесс формирования культурного слоя на его реальном срезе.

Иногда интеграция подземного археологического пространства в музейную экспозицию происходит лишь частично, как в Музее города Загреб (Хорватия), где только один зал отведен под раскопанную часть городского пространства *in situ*, или в Археологическом музее Нароны (Хорватия), городском музее Барселоны, или в уже упоминавшемся Новом Акрополе (Афины). Древность при этом действительно становится глубокой не только, в прямом, но и в переносном смысле – здание музея, по сути, представляет собой стратиграфическую шкалу: чем выше, тем ближе к современности.

Кроме того, археологические музеи начинают активно вторгаться и в другие публичные подземные пространства. Археологических экспозиции были созданы на станциях метрополитена в Афинах («Синтагма»), Амстердаме («Рокин»). В 2018 году аналогичная выставка открылась на станции «Сан Джованни» в Риме. Создаются в

метрополитене и тематические музеи неархеологического профиля – например, на станции «Выставочная» в Москве работает Музей московского метрополитена.

С темой подземного пространства оказались связаны и военные музеи, правда, далеко не всегда они осмысливают занимаемое пространство концептуально. Фортификация XX века была по большей части подземной, и теперь музеи пытаются оживить эти пространства различными способами.

В зависимости от объекта, масштаб музеев может быть совершенно разным: от не самых больших, как «Ворошиловская батарея» (Владивосток) или «Бункер-42» (Москва), до огромных комплексов подобно Музею IX форт (Каунас) или Музею Линии Мажино (Юнспаш). Как правило, серьезной музеефикации данных объектов не производится, и основным объектом показа является само пространство, иногда оживленное при помощи манекенов. Например, на «Ворошиловской батарее» была восстановлена обстановка советской боевой части, а в основной части Музея IX форт воссозданы интерьеры различных исторических эпох (периоды Российской империи, независимой Литвы, советской и немецкой оккупации). При этом, попытки создания современной музейной экспозиции в таких случаях оказываются крайне успешными, что подтверждает опыт военного музея в тоннелях Дуврского замка или Музей Ютландии, включивший в свои экспозиционные пространства бункер «Гирпитц» времен Второй мировой войны. В Дуврском зале Бюро Арне Кворнинга для оживления подземных пространств в экспозиции «Секретные тоннели Второй мировой войны» помимо восстановления обстановки военного периода создало масштабную аудио-визуальную инсталляцию, посвященную операции «Динамо» (эвакуация союзных войск из Дюнкерка), чтобы задействовать всё пространство тоннелей. В данном случае подземное пространство позволило значительно усилить эффект от мультимедийного контента.

Массово встречаются и музеефицированные шахты: Закопанье (Польша), Кунбер-Педи (Австралия), Шрисхайм (Германия), Олава (Норвегия), в которых сделаны попытки воссоздать или описать процесс добычи различных полезных ископаемых. Так в Соляных шахтах Закопанья художественно представлен весь технологический процесс добычи соли, включая фигуры рабочих. Иногда подземные музеи работают и с более экзотическими темами. Так в Игарке на глубине 14 метров расположился Музей вечной мерзлоты. Однако его экспозицию сложно назвать музейной в полной мере, поскольку она, прежде всего, ориентирована на показ самого феномена в естественных условиях. По своей природе подобные музеи ближе к природным заповедникам вроде Кунгурской пещеры (Пермский край).

Однако такая экзотика все-таки остается редкостью по целому ряду причин (безопасность посещений, дороговизна музеефикации, плохая транспортная доступность и т.д.), и часто является методом косвенной социокультурной поддержки моногородов, переживающих кризис.

Пока попытки концептуально подойти к освоению подземного пространства действительно единичны. В качестве примера можно привести Музей Кик-ин-де-Кёк (Таллин), в котором бывшие подземные форты таллинской крепости стали полноценным музеем, рассказывающим об их функционировании с XVII века по настоящее время. Там подземелье представлено, как отдельный культурный феномен, объединяющий совершенно разные эпохи и судьбы. Кроме того, музей, благодаря необычному местоположению, смог представить не только архитектурный, но и социальный андеграунд, которому редко достается место в музеях. Кик-ин-де-Кёк рассказывает о бомжах, аль-

тернативщиках, призраках – обычном населении подземного пространства. При этом большинство разделов экспозиции основано на городском фольклоре, и позволяет посетителю познакомиться с этим пластом нематериального культурного наследия.

Другой яркий пример – Музей Армии Крайовой (Краков), постоянная экспозиция которого делится на две не равные части. Меньшая, посвященная довоенной истории Польской армии и событиям сентября 1939 года, расположена на первом этаже. Основная же часть экспонатов, рассказывающих уже о подпольной деятельности Армии Крайовой, а точнее, о полноценном подпольном государстве, разместилась в подвале здания.

Как уже было сказано, музеи, тематически связанные с подземным пространством, несмотря на популярность, всё равно составляют лишь относительно небольшой процент, от общего числа музеев, ввиду объективных причин, указанных выше. Важнее отметить другую, куда более масштабную тенденцию – перемещение под землю «непрофильных музеев»: в подземное пространство полностью или частично ушли такие разные по тематике и задачам музеи, как Космокайша, Олимпийский музей (Барселона), Музей Дренте (Нидерланды), Музей «Куликово поле» (Тульская область, Россия).

Если не брать просто странные концептуальные решения, принятые при музейном проектировании, например, размещение под землей Музея космонавтики в Москве (при этом бывший Музей московского метрополитена находится в наземном павильоне, а Музей почвоведения на 26-м этаже Главного здания МГУ), то здесь сплетаются сразу несколько причин.

Одной из основных является стремление не нарушить исторический или природный ландшафт, о чем уже говорилось выше. Таким образом в Кракове удалось расположить огромный (4000 кв. метров) музей прямо в историческом центре города. Аналогичная ситуация сложилась и с экспозиционно-выставочным комплексом музея-заповедника «Куликово поле». Правда, в данном случае здание не должно было исказить ландшафт главного объекта показа – Куликова поля.

Сохранность природного ландшафта становится также важной задачей при создании новых музеев. Сегодня экологичность становится не просто пожеланием, а одним из стандартов музейной деятельности. В Канаде требования соблюдения экологических стандартов вошли в «Гид стабильного развития для музеев», опубликованный еще в 2010 году (*A sustainable development 2010*: 14). Соответственно, современные музеи стараются не нарушать ландшафт, а максимально в него интегрироваться, для чего активно используется подземное пространство. Одним из наиболее ярких примеров является новое крыло Музея в Дренте (Нидерланды). В России в стилистике подобного эко-дизайна было построено здание музея «Новый Иерусалим».

В отдельных случаях задачи сохранения ландшафта удачно пересекаются с концептуальными идеями. Так в естественнонаучном музее «Космокайша» (Барселона) посетитель осуществляет вход в музей, спускаясь по пандусу почти на полтора десятка метров, что символизирует погружение в глубины прошлого планеты.

Немаловажным аспектом становится и комфорт посетителя. Подземное пространство позволяет организовать экспозицию таким образом, что основное движение осуществляется по пандусам, и посетитель постоянно движется в наиболее комфортном для большинства режиме – по ровному пространству вниз.

Именно так организовано внутреннее пространство Олимпийского музея в Барселоне и Морского музея в Одессе. Кроме того, это позволяет частично решить еще одну проблему, крайне актуальную для музеев – обеспечить доступ и возможность пе-

редвижения для маломобильных групп граждан, избавившись от лестниц и переходов.

Также помещение экспозиции в подземное пространство позволяет естественным путем исключить проблему уличного освещения. Это важно и для сохранности предметов, поскольку исключает воздействие солнечного света на экспонаты, и создает условия для использования направленной подсветки, которая становится всё более популярной. Отказ от общего освещения приводит к созданию совершенно особой атмосферы: *«На постель был направлен луч света, а в самой галерее царил тьма, отчего помещение напоминало то ли часовню, то ли ночной клуб»* (Хук 2015: 61).

Этот момент связывает практические задачи с концептуальными элементами музея – сам архетипичный образ подземного мира, противопоставленного миру земному, дополнительно воздействует на посетителя, одновременно повышая символическую ценность вещей, размещенных в музее. Не случайно в Музее «Тракайский замок» именно в подвалах замка размещена нумизматическая коллекция и клады. Музей, безусловно, является инструментом валоризации и даже сакрализации объекта или образа, а подземелье – своеобразная музейная «крипта» – позволяет значительно усиливать эту функцию. Этим активно пользуются при создании музеев на туристических потоках. Ярким примером подобного подхода является Музей янтаря в Вильнюсе, где в подвальных помещениях в полумраке представлены наиболее красивые образцы продукции из янтаря и необработанные самородки.

Аналогичным образом в музейных экспозициях иногда используется и другая архетипическая ассоциация с подземным пространством – inferнальный мир (*Элиаде 1999*), царство хтонических существ (*Антонов, Майзульс 2013*), смерти (*Арьес 1992; Смирнов 1997*). Археологический музей Кракова расположил в подвальных помещениях экспозицию о буднях оккупации и деятельности Гестапо, а Центр документации периода национал-социализма (Кельн) таким же образом музеефицировал в подвале гестаповскую тюрьму. В старом здании Музея истории ГУЛАГ (Москва) именно в подвале размещалась большая часть постоянной экспозиции, описывающая будни заключенных. Иногда этот прием используют и пара-музеи, что добавляет им аутентичности, как в случае с Пражским музеем пыток.

Этот подход к экспозиции особенно ярко проявляется в Музее геноцида армян, являющемся частью мемориального комплекса Цицернакаберд в Ереване. Несмотря на то, что музей расположен на одной из самых высоких точек города, он практически целиком убран под землю, и даже для входа в него необходимо спуститься по лестнице. Далее вся экспозиция постоянно ведет посетителя вниз, по сути, заставляя его проходить символические круги ада, который пришлось пережить жертвам геноцида. Характерно, что Армянский музей Москвы и культуры наций, открытый в 2015 году, также разместился под землей.

Любопытно, что даже при отсутствии подземного пространства музеи готовы его имитировать для создания аллюзии перехода в подземный мир. Например, в Музее Фабрика Шиндлера (Краков), чтобы перейти в часть экспозиции, рассказывающей непосредственно о Гетто и лагерях смерти, посетитель должен спуститься по имитации лестницы Краковского вокзала – очевидное аллегорическое сходжение в ад.

Иногда подземное пространство в музее может и пародировать ад. Музей оккупаций (Таллинн), в своем подвале собрал коллекцию бюстов и памятников советских лидеров, с одной стороны, подчеркнув их хтоническую или inferнальную сущность, а с другой, произведя символическое захоронение прошлого. Однако соседство с символами телесного низа, явно нивелировало уровень inferнальности

советских вождей. Показательно, что после реэкспозиции в 2018 году, в подвальных помещениях музея разместился раздел, посвященный советскому периоду истории, то есть, снова была обыграна тема inferнальности тоталитарных режимов.

Еще один четкий образ, связанный с подземным пространством – укрытие, убежище. Основная экспозиция нового Музея истории польских евреев POLIN (Варшава), получившего приз Европейский музей года в 2016, располагается под землей. Любопытно, что в данном случае музей оправдывает своё название: на идише «rolin» означает именно «убежище».

Вокруг аналогичного образа построен и Мемориал Яниса Липке (Рига), который посвящен спасению людей от тоталитарных режимов. Однако в данном случае именно подземелье, а точнее образ подвала, где Липке укрывал людей в годы Второй мировой войны, стало смысловым центром всей экспозиции. Весь музей, несмотря на то, что расположен над землей, полностью затемнен и лишен окон, создавая иллюзию пребывания под землей. Данный музей также был отмечен музейным сообществом, получив в 2014 году Приз Кеннета Хадсона.

Использование реального или символического подземелья для экспозиции является очень сильным сценарным ходом. Спуск в подземное пространство в классической культурной антропологии всегда связывали с лиминальностью, с переходом в другое качество (*Тэрнер* 1983). Музей сам по себе является пограничной зоной в человеческой культуре, и поэтому использование данного архетипа лишь усиливает это впечатление от музея, позволяя посетителю вырываться из реальности.

Более того, подобное вхождение в символическое подземелье дает посетителю возможность почувствовать себя не просто свидетелем, но героем повествования. Не случайно, сегодня при создании сценариев активно используют работу Кэмпбелла, который начинает путь героя с попадания в нестандартную ситуацию: «Первая стадия мифологического пути героя – «зов к странствиям» – означает, что судьба ... перенесла центр его духовного тяготения за пределы общества, в область неизвестного. Эта судьбоносная сфера, таящая как опасности, так и сокровища, может быть представлена по-разному: как далекая страна, лес, подземное, подводное или небесное царство» (*Кэмпбелл* 1997: 41). Именно поэтому, так часто подземное пространство используют для создания входных групп, которые в современном музейном менеджменте прямо трактуются как лиминальные пространства (*Schall* 2015).

Сочетание страха и ожидания ценности усиливает общее впечатление и позволяет на подсознательном уровне, за счет классических архетипов сформировать бренд музея, что сразу повышает его конкурентоспособность. Очевидно, что концептуальное освоение подземных пространств современным музеем, позволяет гораздо эффективнее использовать его образный потенциал, а следовательно сильнее воздействовать на посетителя, что в конечном итоге способствует реализации миссии музея. Одновременно с этим, освоение подземного пространства позволяет музею гораздо органичнее интегрироваться с природными и историческими ландшафтами.

Все это в целом указывает на то, что в ближайшем будущем работа с подземными пространствами станет одним из популярных трендов в музейном проектировании.

Научная литература

Антонов Д., Майзульс М. Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М.: Форум – Неолит, 2013. 240 с.

- Аръес Ф. Человек перед лицом смерти / Общ. ред. Оболенской С.В.; Предисл. Гуревича А.Я. Пер. с фр. М.: Прогресс – Прогресс-Академия, 1992. 528 с.
- Белюсова Т.М. Тайны подземной Москвы. М.: Московский рабочий, 1997. 108 с.
- Голубев Г.Е. Подземная урбанистика и город. Учебное пособие. М.: МИКХиС, 2005. 124 с.
- Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой / пер. с англ. М.: АСТ, 1997. 384 с.
- Смирнов Ю.А. Лабиринт. Морфология преднамеренного погребения. М.: Наука, 1997. 279 с.
- Тэрнер В. Символ и ритуал / сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. М.: Гл. ред. вост. литературы изд-ва «Наука», 1983. 277 с.
- Хук Ф. Завтрак у Sotheby's. Мир искусства от А до Я / пер. с англ. М.: Азбука-Аттикус, 2015. 416 с.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / пер. с англ. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
- A sustainable development guide for Canada's museum. Canadian Museum Association, 2010. 141 p.
- Anagnostou G., Ehrbar H. (eds.) *Underground. The Way to the Future*. London: Taylor&Francis group, 2013. 386 p.
- Schall C. The threshold of exhibition venues: Access to the world of culture // *Spaces and Identities in Border Regions Politics – Media – Subjects*. Christian. Wille, Rachel Reckinger, Sonja Kmec, Markus Hesse (eds.). Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar, 2015. P. 172–185.
- Underground Engineering for Sustainable Urban Development. Washington: The national academies press, 2013. 230 p.

References

- Antonov, D., and M. Maysuls. 2013. *Anatomija ada. Putevoditel' po drevnerusskoj vizual'noj demonologii* [Anatomy of Hell. Guide to Old Russian visual demonology]. Moscow: Forum – Neolit.
- Aries, F. 1992. *Chelovek pered licom smerti* [Man in the face of death], edited by C.B. Obolenskaya, A.Ya Gurevicha. Moscow: Progress – Progress-Akademija.
- Belousova, T.M. 1997. *Tajny podzemnoj Moskvy* [Secrets of underground Moscow]. Moscow: Moskovskij rabochij.
- Campbell, J. 1997. *Tysjachelikij geroj* [The Thousand Hero]. Moscow: AST.
- Golubev, G.E. 2005. *Podzemnaja urbanistika i gorod. Uchebnoe posobie* [Underground urbanism and the city. Tutorial]. Moscow: MIKHiS.
- Hook, F. 2015. *Zavtrak u Sotheby's. Mir iskusstva ot A do Ja* [Breakfast at Sotheby's. The world of art from A to Z]. Moscow: Azbuka-Attikus.
- Eliade, M. 1999. *Oчерки sravnitel'nogo religiovedenija* [Essays on Comparative Religion]. Moscow: Ladomir.
- Smirnov Yu.A. 1997. *Labirint. Morfologija prednamerennogo pogrebenija* [Labyrinth Morphology of deliberate burial]. Moscow: Nauka.
- Turner V.1983. *Simvol i ritual* [Symbol and Ritual], edited by V.A. Baileys. Moscow: Gl. red. vost. literary izd-va «Nauka».

I.A. Grinko. Underground space and contemporary museum

Recently, museum designers engaged in exploring dungeons, following archaeologists and diggers. Such interest in transformation of the underground space into a museum space has not yet been sufficiently analyzed, so the article considers a variety of examples from the modern practice of turning underground spaces into museums. In addition to sociocultural examples related to the special features of the urban space or the preservation of a unique landscape, I would like to draw special attention to the importance of archetypes associated with underground spaces when designing a modern museum exposition.

Key words: *Museums, underground space, archeology, archeological museums, museum design, museum anthropology*

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 391

DOI: 10.33876/2311-0546/2019-47-3/204-221

© *М.Н. Губогло*

ЭХО КУРБАНА (АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ЭТЮД О ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯХ У ГАГАУЗОВ)*

Накопленный опыт по описанию жертвоприношений в формате курбан в традиционной культуре гагаузов открывает возможность для антропологического осмысления его происхождения (этногенетическое эхо) и перспектив развития его репертуара (социологическое эхо) как единого сценария, среди действующих лиц которого жертводатель, жертвопринимающий и институт общественного мнения (инсан маана булмасын – «чтобы народ не осудил»), контролирующий следование каноническим нормам обычного права и нравственности по соблюдению правил жертвоприношения как дара и как праздника.

Ключевые слова: *курбан, курбанство, теории происхождения, отражение (эхо) дохристианских ценностей, религиозные социологические ресурсы, сохранение самобытности приумножение человечности*

Бинарные истоки курбана

В статье, основанной на этнографических описаниях сценария и «хореографии» жертвоприношений у гагаузов в идеологическом формате «курбан», делается попытка антропологического истолкования ритуала по крайней мере в двух концептуальных ключах. Речь идет об истоках его происхождения и этнокультурного отражения. С одной стороны, нельзя не обратить внимание на параллели между православием и исламом, связанные с сельджукскими и османскими этнокультурными следами, указывающими на терминологическое, структурное и функциональное сходство гагаузского курбана с праздником курбан-байрам, широко известным у народов, исповедующих ислам. С другой стороны, в гагаузском курбане прослеживаются идеологические и нравственные реминисценции, идущие от обаяния до конца неразгаданных половецких (куманских) каменных изваяний, тысячами рассеянных в евразийском пространстве и частично сохранившихся в музеях России, Украины, Молдавии и Болгарии.

В настоящее время постмодернизм в этнологии (и в частности в антропологиче-

Губогло Михаил Николаевич – д.и.н., главный научный сотрудник, руководитель Центра по изучению межэтнических отношений Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: guboglo@yandex.ru. **Mikhail N. Guboglo** – Institute of Ethnology and Anthropology of RAS. E-mail: guboglo@yandex.ru

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант [01-17-00281a]

ском описании истории и культуры гагаузов) не представляет собой монолитного, хорошо освоенного и усвоенного научного направления, в котором с достаточной очевидностью нашли отражение представления древних и средневековых предков гагаузов, продвигавшихся от Китайской стены и Алтая до Дуная и Балканской гряды. Путь их пролегал с востока на запад двумя путями: южным, отразившимся в этнической судьбе огузов-сельджуков-осман-турок, – через Малую Азию, и северным – через южнорусские степи, по землям печенегов, узов и половцев (куман).

Сегодня более или менее известен конечный «продукт» этого биканального странственного движения – это узо-куманский (половецкий) этнокультурный синтез на берегах Черного моря в северо-восточной части Балканского п-ва, этногенетическим ядром которого является современный гагаузский народ.

Предлагается гипотеза: **эхо курбана** несет в себе два отражения (двойную рефлексию) этого ритуала, сохранившегося до наших дней в повседневной жизни гагаузов. В одном случае слышатся и чувствуются отзвуки кочевой цивилизации в языковых и этнокультурных связях с язычеством древних тюрков, а также с носителями языка и культуры средневековых огузов, узов, сельджуков и куман, в другом – в самом репертуаре и драматургии современного ритуала наряду с религиозной коннотацией (виртуальное обращение к Богу, Аллаху, Тенгри) проглядывается стремление жертводателя к манифестированию гуманизма – своей добропорядочности, достоинства, надежности, т.е. в конечном итоге – своей не декоративной, а сущностной **человечности**.

Откуда название?

Популярное в арабском мире название праздника Курбан Ид аль-Адха переводится как «праздник жертвы». В языках тюркоязычных народов и в русском языке закрепилось название Курбан-байрам. В исламе «курбаном» именуется все то, что приближает человека к богу, а ритуальное жертвоприношение в праздничный день подразумевает духовное обращение к Аллаху. Вместе с тем Курбан-байрам – это праздник заботы о ближнем, единения семьи, в последние годы и единения социума, а также – по канонической традиции – выражения покорности Аллаху.

В вокабуляре гагаузов «курбан» означает кровавую или бескровную жертву, жертвоприношение, жертвенный (*kurban vermää* – жертвовать, *kurban sinisi* – большой медный противень для тушения жертвенного животного, *kurbannik* – жертвенный, *kurbannik kouup* – жертвенная овца), обрядовое блюдо или широкомасштабное празднество (порой с целью пиара), не столько имеющее сакральный смысл, сколько социальный посыл и консолидационный характер. Известность, приобретаемая жертводателем, – это не столько повод для оценки степени его религиозности, сколько повод для обращения к землякам с осознанным призывом к человечности. Коротко говоря, курбан и курбанство в новейшем гагаузском обществе – это институт социализации и консолидации.

В этнокультурной истории многих народов, в т.ч. тюркских, с древних времен практикуются различные формы жертвоприношений. Жертвой могут служить ценности, артефакты материальной культуры, растения и одомашненные животные, например собаки. В евразийской, переднеазиатской, частично кавказской, в т.ч. балканской и гагаузской традиции статусным преимуществом обладает не «растительная», а «животная» жертва, причем по религиозной значимости предпочтение отдается овце, овену, агнцу (Арутюнов 2006: 13–19, 2011; Дубова 2012: 101–136; Губогло 2011).

В гагаузской традиции жертвоприношений выделяются несколько их видов: 1) индивидуальное – от имени одного человека, 2) семейное – от имени всей семьи, 3) групповое – от имени жителей одного села или – устаревший вариант – нескольких сел. Минимальная жертва – хлебобулочное изделие, далее следует курица или петух; наиболее распространенная жертва – баран, овца или ягненок и, наконец, высшая жертва – бык, специально вскормленный и «посвященный Богу», именуемый *аллахлыкком*.

По мере эволюции хозяйственной деятельности человек переходил от охоты к скотоводству и далее – с принятием оседлого образа жизни – к сельскохозяйственным занятиям и разведению одомашненных животных (лошадей, коров, быков, коз). В этом ряду выделяется овца, которая уже не способна к одичанию и без поддержки человека погибает. Не случайно именно овца заняла самое видное место в различных религиозных символиках, в т.ч. в иудейской, христианской и мусульманской (Арутюнов 2006: 16).

Трудно переоценить место, роль и функции гагаузского курбана в формировании социального капитала, с помощью которого, наряду с другими институтами традиционной культуры, достигается стабилизация и оптимизация межличностных (социальных) отношений в гагаузском обществе.

В существующей литературе по этнографии гагаузов нередко встречается описание трапезно-гастрономической стороны жертвоприношения, однако мало внимания уделяется жертводателю, его мотивации, символике и драматургии его действий, соблюдению им религиозной и светской стороны обряда, еще меньше – личности принимающего жертву, и совсем не исследован вопрос о компетентности участников курбана и об отношениях долга и долженствования, возникающих между ними.

Без системного охвата мотиваций, сценарной структуры и роли курбана в стабилизации социальных отношений отдельные сведения о жертвоприношениях повисают в воздухе. Так, например, часто упоминаемые в литературе курбаны, посвященные тем или иным обращениям к Богу – с целью добиться его поддержки в хозяйственной деятельности или в повседневной жизни, во имя спасения своей души и отпущения грехов или, наконец, в благодарность за какие-либо полученные или ожидаемые благодеяния, – представляют собой компоненты религиозного сознания народа, но отнюдь не акции социального взаимодействия.

В языке гагаузов сложилась целая система словосочетаний, связанных с дарами, в т.ч. дарственными курбанами: *hayirly insan* – добродетельный человек, *hayirly nee* – благие намерения, *hayirly iş* – благочинное, полезное, счастливое дело, *hayir yapmaa* – делать добро, *hayir görmäär* – получать пользу, *hayir olur* – будет толк, будет польза, *hayirlan yaşamaa* – жить в благополучии. В одном из новейших этимологических словарей гагаузского языка значение и смысл курбана приводится в крайне усеченном виде: *Saalık iilik hem başka ileştirilan bulgurlu koyun eti* («Дар мяса овцы с кашей ради здоровья, добра»). Этнографические описания курбана, безусловно, обладают несомненной ценностью, но, оставаясь незавершенными в постижении сути этого чрезвычайно смыслоемкого явления, требуют как продолжения с этимологической точки зрения, так и выявления эха – этнокультурных ассоциаций, связывающих гагаузов с историей и культурой других народов.

Важнейшая задача в осмыслении гуманистической миссии курбана как дарения состоит в выявлении социально-культурной взаимосвязи обязательств трех сторон: дарителя, лояльного сообщества, в котором живет; одариваемого, который должен позаботиться об отдарке за полученный подарок; общественного мнения, которое

чутко следит за соблюдением принятых канонов по законам мирной повседневной жизни. При этом все три «участника» курбана как гуманистической драмы чувствуют себя не только добровольно обязанными дарить, принимать и отдавать, но и компетентными блюстителями справедливости в соответствии с системой обычного права.

Михаилу Чакиру принадлежит заслуга и первенство внедрения в научный оборот двух взаимосвязанных понятий-терминов – *gagauzluk* (гагаузскость) и *kurban-nar*¹ (курбанство) – и тем самым определения двух наиболее весомых в 1930-е годы идентичностей гагаузов – этнической и религиозной². И хотя Михаил Чакир не привел сколько-нибудь полного перечня всех форм существования курбанов, он оказался прав в обозначении многообразия жертвоприношений термином *kurbannar*, хотя «курбанлык», по-видимому, был бы удачнее. Не менее ценным представляется его предположение о значимости курбана как фактора накопления социального капитала.

Коротко об историографии и замысле

Большая часть современных этнографических описаний курбана основана на материалах капитальной монографии известного российского этнографа и антрополога В.А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда», опубликованной в начале XX в. в нескольких номерах журнала «Этнографическое обозрение» (1900–1902 гг.) и переизданной через 100 лет (в 2004 г.) С.С. Булгаром и С.С. Курогло (Мошков 2004). К относительно полному для своего времени описанию курбана были добавлены отдельные штрихи в трудах М. Чакира (1934), М. Губоглу (1938), Е. Квилинковой (2002, 2007) и М. Губогло (2010, 2012).

Однако ни в одном из этих трудов не был поставлен вопрос: для чего в самом деле совершается курбан? Во имя неба и Всевышнего? или Во имя земных интересов людей и прежде всего во имя авторитета самого жертводателя? Обращение к обряду, а точнее, как будет показано ниже, к институту курбана (курбанства), у гагаузов вызвано наличием обстоятельных его описаний начиная с рубежа XIX–XX вв. и вплоть до наших дней и недостаточным концептуальным осмыслением его этнополитических и этнокультурных параллелей, особенно в связи с динамичным повышением образовательного уровня гагаузов за 2-3 десятилетия до развала Советского Союза и трансформационными процессами в первые десятилетия XXI в. Особую тревогу вызывает не относительное обилие неумолимо собранного эмпирического материала, но необычная для академической науки тенденция некорректного отношения научной молодежи к своим предшественникам. Дело доходит порой до передергивания смысла первоисточника ради утверждения своей и только своей правды. Так, например, настаивая на том, что «жертвоприношение являлось одним из спо-

¹ Вряд ли Михаил Чакир имел в виду только «делать и давать курбан» (Çakir 2007: 149; Квилинкова 2016: 264). На самом деле, чтобы «делать и давать», надо было компетентно понимать канон, мотив, репертуар обряда и отношение к нему.

² Пользуясь случаем, хочу выразить благодарность выдающемуся молдавскому историку Ивану Федоровичу Греку, указавшему в частном письме, что впервые понятие «гагаузлук» «появилось за Дунаем после Крымской войны в связи с национально-освободительной борьбой болгар за автокефальную церковь» («Гагаузите СА една народност, на които истинското происхождение са не знае, те населяват източният (!) бряг на Черно море: те СА нито българи, нито гърци, но СА православни и държат гръцка страна») (см.: Тонева В. Гагаузите в национално-освободително борби през Възраждане // Болгарите в Северното Причерноморие. Т. 7. 2000: 328).

собов поклонения Всевышнему и средством приближения к его милости», в одном из многостраничных сочинений выражается несогласие с выводом В.А. Мошкова: «...курбан утратил свою религиозно-нравственную функцию в жизни народов и стал средством выражения гостеприимства» (Квилинкова 2007: 478–479). Тексты В.А. Мошкова между тем не дают никаких оснований упрекать его, во-первых, в отказе гагаузам в религиозности, во-вторых, в констатации утраты курбаном своей религиозно-нравственной функции. Целая глава в его книге «Гагаузы Бендерского уезда» посвящена верованиям гагаузов, в т.ч. знанию ими религиозной догматики, библейских событий – сотворения мира и грехопадения (Мошков 2004: 199–226).

Мало того, детально описывая сценарии некоторых курбанов, например т.н. аязмов, В.А. Мошков подробно останавливается на религиозной стороне дела. «Хозяева устраивают их для здоровья, для хорошего урожая и вообще для того, чтобы Бог не оставил их своими милостями. Священник, который приглашается на аязму, служит молебен и кропит дом святой водой, после чего следует угощение для ближайших родственников. Зажиточные гагаузы устраивают такие аязмы три-четыре раза в год» (Мошков 2004: 187).

Историографические «огрехи» становятся едва ли не трагедией молодого научного сообщества или далеких от науки общественных деятелей, неумоимо распространяющих свои тексты в интернете, в т.ч. и связанные с истолкованием ряда традиционных обычаев и обрядов гагаузов, особенно с неразгаданной тайной их этногенетических корней. Так, например, в одной из таких статей, помещенных на сайте «Союз гагаузов», читаем: «... у гагаузов нет некоторых весьма важных для тюркского мира традиций: они не празднуют навруз (праздник доисламского происхождения), у них нет особого отношения к коню» (Союз гагаузов б.г.).

Ошибочное представление об отношении гагаузов к коню и культуре коня показывает, что «интернетский» автор не читал ни В.А. Мошкова, ни М. Чакира, ни С. Булгара. «Св. Тодур считается у гагаузов покровителем коней, и поэтому в день его бывают всегда состязательные скачки»; «накануне этого дня женщины ходят в конюшню <...> и просят у Св. Тодура, чтобы он дал им такую же длинную косу, как конский хвост» (Мошков 2004: 328–329). Культ коня у гагаузов, как и у других тюркских народов, имеет широкое распространение, олицетворяя в устном народном поэтическом творчестве небо, солнце, молнию, ветер, облака, здоровье, благополучие; даже такой страстный проповедник православия и вместе с тем прекрасный знаток гагаузского мировидения, как протоиерей Михаил Чакир, пишет: *Gagauzlar beygir sevici insan, ii gözel beygir için hazar canını da versin* («Гагаузы любят лошадей и за хорошую лошадь готовы душу отдать») (Булгар 2005: 92; Губогло 2012. Т. 2: 534).

Курбан – курбанство

Михаил Чакир, стремившийся укреплять и развивать религиозную идентичность своих прихожан и всего народа, обязательное исполнение курбана ставил в один ряд с совершением хаджа (посещением гроба Господня в Иерусалиме), посещением Афонского и других монастырей с целью помолиться во имя спасения души и земного благополучия.

Курбан в современной Гагаузии манифестирует не только добродетель хозяина или всей семьи, хотя в нем содержится обращение к Аллаху, он свидетельствует об

озабоченности жертводателя здоровьем и приплодом домашних животных, урожаем зерновых, овощных культур и фруктов или своим престижем и авторитетом среди сельчан. Декоративный и «виртуальный» характер религиозного сознания в гагаузском сообществе выявляется не только крайне усеченным знанием православной догматики, но и скорее демонстративным, а не сакрально окрашенным религиозным поведением.

Весной 2018 г. 44,2% опрошенных в трех городах и шести селах Гагаузии считали себя верующими и соблюдающими религиозные обряды, 38,5% – верующими, но не соблюдающими религиозные обряды. В то же время согласно этой же выборке (n=808 чел. взрослого населения) только 16,1% (треть) еженедельно посещали церковь в последние 12 месяцев, а 26,1% – только иногда, по зову души.

Ослабленное религиозное чувство и преобладание декоративной стороны дела над религиозной никоим образом не снижают человечности, т.е. уважительного отношения гагаузов (наравне со своей этнической принадлежностью) к чувствам верующих. На вопрос той же самой этносоциологической анкеты: «Что из перечисленного ниже никогда не может быть оправдано с точки зрения человека, уважающего свое достоинство?» – без малого каждый третий (31,4%) выбрал ответ «оскорбление национальных чувств» и немногим более одной трети (33,8%) – «оскорбление чувств верующих». Для сравнения и справедливости укажем, что более половины (53,6%) осудили однополые браки, а еще треть (32,0%) – сексуальные домогательства.

Атавизмом языческих представлений далеких предков гагаузов веет от жертвоприношений ради преодоления длительной засухи, от землетрясений и прочих стихийных бедствий, от эпидемий.

В многообразии курбанов, т.е. жертвоприношений во имя Аллаха, выделяются «кровавые» – когда жертвенное животное резалось, и «дарственные» – когда оно отдавалось беднякам для разведения или молодой семье в дни свадьбы для начала самостоятельной хозяйственной деятельности, или, наконец, в аренду малоимущим. Чаще всего «дарственные» курбаны проводились ради выздоровления тяжело больного члена семьи или если у пары не рождались дети.

Общепризнана заслуга Михаила Чакира в пропаганде среди гагаузов принципов и норм человечности. Особое место в молитвах верующих и в благотворительной деятельности преданных Богу сельчан занимали жертвоприношения в память о родителях и об успокоении их душ. В религиозной риторике высоко оценивались частные и групповые инициативы по строительству мостов, сооружению общественных колодцев, обустройству святых источников, одариванию бедняков и нищих, оказанию помощи сиротам и нуждающимся, материальному содействию молодоженам в возведении дома и в обзаведении собственным хозяйством, в передаче новым поколениям завещанных предками братства и доброты (Çakir 2007: 82).

Основы человечности гагаузского народа, по мысли священника, залегали в религиозной преданности Аллаху. Более того, в самом названии (этнониме) «гагауз» Михаил Чакир усматривал смысл (этимологию), характеризующий представителей этого народа как «блюстителей правды и справедливости, непоколебимо преданных Богу», как людей, выполняющих свои обязательства, тех, кому можно доверять. При этом религиозная идентичность не ограничивалась манифестацией приверженности Богу, не подкреплялась постоянным посещением церкви и многочисленными обрядами в повседневной жизни.

Наряду с вышеназванным набором типологических характеристик, свидетельствующих о наличии принципов человечности у гагаузов и об их приверженности православию (курбан, Афон, хадж), Михаил Чакир приводил дополнительный список высоконравственных обычаев, в частности обрядов, связанных с рождением ребенка, свадьбой, похоронами, посещением кладбища и уходом за могилами.

Согласно православному канону важное значение придавалось выбору даты жертвоприношения: жертвователь проводил обряд в день святого, в честь которого был назван. При этом в некоторые особо почитаемые дни, например в день св. Георгия (*хедерлез*), полифункциональное жертвоприношение могли совершать и люди с другими именами. Порой этот курбан во имя благосостояния семьи и одновременно в ознаменование начала летнего сезона перерастал в широкое гуляние – как это произошло в постсоветский период, когда на рубеже XX–XXI вв. день св. Георгия приобрел размах общенародного праздника с танцами, конными скачками, состязаниями по борьбе. В *хедерлезе*, пожалуй, наиболее отчетливо проявляется новое веяние: переход от прежнего массового гуляния, имеющего общесельский характер, или празднования на уровне маала к обязательному жертвоприношению от имени частного лица для демонстрации своей добропорядочности и милосердия, в знак успешного бизнеса или благополучной и счастливой семейной жизни. Подобная эволюция (трансформация) курбана свидетельствует о его возрастающей социально-консолидирующей функции, а сокращение участия и снижение роли священнослужителей в индивидуальных курбанах – о нарастании личной инициативы в решении принести жертву.

В новейшей эволюции курбана и института курбанства от групповых форм к индивидуальным сказывается перенесение акцента в его функциональной и прежде всего идеологической нагрузке (в соответствии с общемировыми тенденциями) от жесткого православного богоцентристского принципа «человек для Бога» к либерализованной норме «все для человека», что, кстати, становится основой человекоцентричного богословия.

Если чутко прислушаться к эху курбана, в нем отчетливо проявляются отзвуки повседневной жизни этнических предков гагаузов, а также улавливаются современные интенции стремления человека подчеркнуть свое человеческое достоинство не столько перед Небом, сколько перед лицом общественного мнения.

В исламе, канонизировавшем жертвоприношение Курбан-байрам в качестве всенародного праздника, подчеркивается, что

основной целью жертвоприношения как поклонения является стремление обрести довольство Аллаха Всевышнего и приблизиться к нему. Посредством курбана человек духовно приближается к Аллаху. В то же время курбан является примером социальной взаимопомощи и поддержки. <...> религия ислам призывает человека к моральному и нравственному совершенству и для этого устанавливает предписания, объединяющие общество. И эта возвышенная особенность ислама наиболее ярко проявляется в таких социально-значимых видах имущественного поклонения, как закят, хадж и курбан (Главные вопросы б.г.).

Впервые секуляризм гагаузского курбана как реминисценции опыта земной жизни отметил антрополог В.А. Мошков. В монографии, ставшей классическим сочинением, заложившим основы научного гагаузоведения, он вскользь упомянул: «...те общественные пиры, которые гагаузы по временам устраивают и которые называют-

ся “курбан”, т.е. жертва Богу, в действительности являются жертвой не Богу, а долгу гостеприимства» (Мошков 2004: 186).

По мнению некоторых респондентов, аккуратное добровольное жертвоприношение, особенно щедрое в праздники *хедерлез* (в т.ч. в день св. Георгия или в приравненный к нему Касым – день св. Димитрия – в честь завершения скотоводческого годового цикла) или – в частном порядке – в день своих именин, предохраняет жертводателя от болезней и преждевременной смерти за счет повышения его авторитета в обществе.

Михаил Чакир «по служебному положению» кровно заинтересованный в «приватизации» темных пятен в контенте курбанов и в придании им исключительно христианского смысла, как бы наперекор долгу верующего еретически уловил нерелигиозные элементы в драматургии некоторых курбанов, о которых он, кстати, писал во множественном числе.

Современные исследователи этнографии и антропологии гагаузов, дающие развернутые этнографические описания курбанов или пытающиеся создать некую типологизацию, по-видимому, не заметили фундаментального вопроса, заданного Михаилом Чакиром самому себе: «Какова психологическая основа гагаузских курбанов?» (Çakir 2007: 144).

Историческое эхо, сценарий и смыслы исполнения курбана отсылают к некоторым другим тайнам и загадкам нравственных норм и принципов традиционной культуры гагаузов. Едва ли не первое место в этом ряду занимает удивлявшее многих исследователей необычное «целование рук» (Мошков 2004: 179), требующее особого изучения.

Важно, что одна из скрытых функций жертвоприношений у гагаузов частично разгадана: они призваны служить демонстрации человечности.

Культ труда и знания

В эхе гагаузского курбана отражается культ труда и знания. Поселившись в пустынных степях Буджака, гагаузы, как и болгары, самой жизнью были поставлены в ситуацию, когда **человеческое достоинство, порядочность и честность** можно было проявить не только в религиозных ритуалах, обрядах и жертвоприношениях во имя Бога, но и манифестацией стремления к знаниям, умениям, предприимчивости, упорства в труде и повседневном обустройстве. И немудрено, что культ чтения и культ труда составляли, пожалуй, главные ценности традиционной модели успеха и самоуважения.

Даже сегодня, в конце второго десятилетия XXI в., отвечая на банальный вопрос «Опросного листа»: «Должен ли современный человек работать?» – 67,1% респондентов уверенно ответили: «Да, обязательно». Более того, еще 27,1% (т.е. четверть опрошенных) также дали положительный ответ с оговоркой «в зависимости от состояния здоровья». И лишь немногим более 5% считали, что можно прожить не работая, работая в зависимости от желания или, наконец, в связи с материальной необходимостью. Неслучайно сотрудники Научно-исследовательского центра им. М.В. Маруневич, комратские исследователи И.А. Константинова и Д.Г. Палачор выбрали пчелу в качестве символа гагаузского трудолюбия, поместив ее на обложки двух книг: «Идентичность» и «Этничность».

Гагаузский курбан как эхо религиозного синкретизма

Для того чтобы глубоко внедриться в христианский ритуал, исламскому по происхождению празднику жертвоприношения нужен был серьезный и длительный опыт межэтнического взаимодействия. Приведенное – аксиологическое по виду – утверждение требует, однако, выяснения, каким путем арабские и персидские заимствования проникли в систему православной гагаузской религиозной и светской терминологии. Ответ на этот вопрос может пролить свет на те фрагменты этнической истории и культуры гагаузов, о которых молчат письменные источники (видимо, те, что могли бы рассказать об этом, пока еще не найдены). Тем не менее благодаря работам В.А. Мошкова (*Мошков* 2004), Л.А. Покровской (*Покровская* 1974), В.А. Сычëвой (*Сычëва* 1973, 2003) в современном гагаузоведении утвердилась гипотеза, вызывающая доверие у большинства исследователей, но не получившая окончательного признания общественности. По словам В.А. Мошкова, в конце XIX в. у гагаузов Бессарабии имели хождение и пользовались популярностью караманлийские религиозные книги, напечатанные греческими буквами на турецком языке, в т.ч. извлечения из Библии, Евангелие, псалтырь, молитвенники и др. Крупнейшая исследовательница гагаузского языка Л.А. Покровская подтвердила едва ли не полное совпадение религиозной терминологии у караманлийцев и гагаузов и привела следующие примеры: аллах – бог; аллах-боба – Бог отец; аллах оолу Иисус Ристос – сын божий Иисус Христос; ставроз – крест; клиселяр – церковь; жан – душа; дува – молитва и ряд других, в т.ч. курбан. Попытки прояснить этническое происхождение караманлийцев, несмотря на существование княжества Караман в Малой Азии в XIV–XV вв., не привели к созданию сколько-нибудь убедительных теорий. Классик советской тюркологии Н.К. Дмитриев, внесший значительный вклад в развитие гагаузоведческих исследований, согласился с тем, что носителями караманлийского языка были тюркоязычные христиане, состоявшие из четырех групп: православных (самоназвание рум), григорианцев (армени миллети), католиков (католик миллети) и протестантов, а сам караманлийский язык «представляет собой турецкий говор эклектического типа, в котором причудливо переплетаются отдельные черты анатолийских и балканских диалектов» (*Дмитриев* 1928: 417–458; *Покровская* 1974: 143). Обращение к караманлийскому языку между тем настораживает, т.к. гагаузский является самостоятельным языком.

Наряду с караманлийской теорией происхождения гагаузского курбана имеют место и другие гипотезы. Например, простонародное, обыденное представление о нем, как о якобы заимствованном от турок вследствие совместного проживания, приведено в известной книге болгарского исследователя Афанасия Манова: «Следствие на съвместного имь възпитание съ турците, запазиха, както и другите христиани въ северната Тракия, обичая да принасят жертви отъ добитъкъ, които се казва отъ техъ и турците курбан» (*Мановъ* 1938: 41).

По моим наблюдениям за этнокультурными гагаузско-огузско-сельджукскими параллелями, хотя и лишенными систематичности, не менее убедительными выглядят факты еще одной – сельджукской теории происхождения гагаузского курбана. Речь идет, как будет показано ниже, не только о данных турецкого языка, но и о красноречивых гагаузско-сельджукских (огузских) этнокультурных сходствах в культуре и повседневной жизни (*Губогло* 2011; 2012. Т. 1: 18–50, Т. 2: 5–25).

Во времена сельджукидов (тех самых, что родом из огузов) исламская культура

наслоилась на эллинистические основы в Малой Азии, создав своего рода мост и маргинальное поле между исламом и христианством. После младотурецкой революции 1908 г. произошло смещение акцента с религиозной (*османлык*) идентичности к этнической (*торкчюлюк*, *халкчылык*). Современное турецко-мусульманское население Малой Азии сохранило смутные воспоминания о христианстве, как о былой вере своих предков. Аналогично в традиционной христианской культуре современных гагаузов прослеживаются элементы исламской ментальности (Покровская 1974: 139–144).

В одном из аятов Корана о жертвоприношениях в традиционной культуре ислама прямо указывается на земное предназначение курбана и мяса жертвенных животных. «Ни мясо их, ни кровь их не дойдут до Аллаха. Но доходит до него богобоязненность ваша» (*Дёндюрен аль-Ханафи* б.г.). В Коране говорится о том, что всемогущий Аллах не нуждается ни в мясе, ни в крови курбана, его вполне удовлетворяют намерение жертводателя, его искренность и богобоязненность. Страх перед Аллахом (Богом) у современных гагаузов выражается в преклонении перед общественным мнением, в боязни суда соседей, родственников, уважаемых людей.

Атавизмом ритуала православного гагаузского курбана выглядит предварительное опробование жертводателем печени барана, слегка прожаренной на углях. В годы депортации (1949–1957) в Сибири мне приходилось наблюдать, как в предновогодние дни спецпереселенцы, зарезав свинью или поросенка и не успев освежевать его, разводили костер и жарили по канонам курбанства печень. Объяснение простое: религии, в т.ч. ислам и заимствованные из его идеологии обрядовые сюжеты, имеют дохристианское и доисламское происхождение. Словом, они родом из язычества.

Как уже приходилось упоминать, в отдельных случаях в курбане пересекаются скотоводческий культ барана и земледельческий культ хлеба. Михаилу Чакиру этот синкретизм представлялся серьезной тайной, т.к. от него веяло седой стариной. Суть его состояла в том, что из освященной в церкви шерсти жертвенного барана выработывали особую ткань, кусочками которой одаривали участников жертвенной трапезы. Этой тканью хозяйки накрывали тесто при приготовлении хлеба. Такой обряд, по словам Михаила Чакира, сулил богатый урожай семье, а также служил символическим предсказанием судьбы хозяина (*Çakir* 2007: 147).

Этнокультурные параллели, обнаруженные турецкими учеными в повседневной жизни сельджуков XIII–XIV вв. и современных гагаузов, убеждают, что в традиционной культуре последних сохранились следы не только печенегов, узов (торков) и куман (половцев) южнорусских степей, но и узов-огузов-сельджуков – выходцев из Малой Азии. Эти этнокультурные параллели подтверждаются данными, содержащимися в незаслуженно забытом источнике – сочинении Дмитрия Кантемира «Книга систима или Состояние мухамеданския религии», написанном на латыни в 1719 г. и опубликованном на русском языке в 1722 г. по личному указанию Петра Великого. Первый том сочинения состоит из шести книг: «О лжепророке Мухаммеде» (с. 1–36); «О коране» (с. 37–54); «Об апокалипсисе мухаммеданском» (с. 55–80); «О теологии мухаммеданской» (с. 81–166); «О религии мухаммеданской» (с. 167–250); «Об иных религии мухаммеданской уставах» (с. 251–379) (*Кантемир* 1722). Ислам как религиозная система предписывает принципы и правила повседневной жизни верующих. В книге речь идет не только и не столько о Коране и религиозной догматике, сколько о жизнедеятельности, ментальности и особенностях обыденной жизни людей, исповедующих ислам, и в первую очередь турок. Если бы Кантемир дал своей книге другое

название, например, «О состоянии повседневной жизни и этничности у мусульман», вероятно, она не оказалась бы забытой на протяжении трех столетий.

Некоторые аспекты повседневной жизни сельджуков XIII – начала XIV вв., известные из персидской хроники, турецкой летописи и ряда других источников, вполне коррелируют с традиционной культурой османских турок XVII–XVIII вв. и современных гагаузов: обычаи гостеприимства; омовение покойного, связанное с культом предков; известное по фольклорным источникам плохое отношение к попам; безгреховное убийство цыгана-конокрада; терминологическое сходство номинации ада, обозначаемое словом *sendem* в гагаузском и *sehennem* – в турецком; обращение к Богу словом Аллахым; обычаи присвоения почетного звания «хаджи» человеку, посетившему Иерусалим; аккуратное и вместе с тем настороженное отношение к сглазу; страсть к коврикатчеству; популярные в народе двуязычие и многоязычие; престиж трудолюбия и долг гостеприимства; обилие поговорок и пословиц едва ли не на все случаи жизни¹. Исключительно ценные сведения о гостеприимстве, системе питания, одежде, родильных и похоронных обрядах турецкого населения, содержащиеся в выдающемся сочинении Д. Кантемира, вместе с коллекцией пословиц и поговорок значительно раздвигают источниковую базу для изучения гагаузско-сельджукско-турецких этнокультурных параллелей².

Кроме риторики и главных заповедей, частично сходных в исламе и православии, Д. Кантемир приводит примеры популярных нравственных идеологем, сопутствующих щедрости или оправдывающих ее. Так, например, щедрость султанского двора сопровождалась присловием *Бу гюнъ геленъ бу гюн гитсин* («Что есть приходящее сегодня, сегодня и пусть уйдет»)³. Вместе с тем Кантемир, как проницательный исследователь и как человек иного вероисповедания, наблюдая ислам извне, отмечал и негативные аспекты щедрости, в основе которой порой лежали корыстные соображения. И у мусульман, и у православных существует обычай оказывать помощь бедному и убогому, сиротам и безродным – это также проявление щедрости. У гагаузов, как и у ряда других народов, этот обычай имеет ряд проявлений, в т.ч. необходимость обязательно отвечать отдарками на подарки.

К тому обычаю есть Султанам Турецким, егда съ которым либо Князем Христианским миръ сотворить, и чрез посланников его, или ординарных, или су-траординарных, дары... от него яко приятеля примет, положив оные въ надлежащую цену, такие самъ взаимно посылает дары, которые цену воспрятых въ том, аще не многим, то хотя малым чемъ превосходят въ том, сиречь разуме, яко не хошет отъ много, въ даянии и щедротах препобежден нещеватися. Тако Паши, и прочая низшего достоинства агаваты, аще каковой либо подарокъ от кого чрезъ слугу его присланные получить, николине слугу оного лица и безъ подарку (которой бахшиш называют) отпустить (*Кантемир 1722: 227*).

В сочинениях Кантемира нет прямых упоминаний о гагаузах и, похоже, его мало интересовала судьба и личность сельджукского султана Изеддина Кейкавуса II. Однако приводимые им ценные сведения о типологическом сходстве обычаев госте-

¹ См.: Покровская 1974, а также *Güngör H., Argunşah M. Gagauz türkləri. Tahir-Dil-Folklor ve Edebiati. Ankara, 1991. С. 17–19.*

² *Guboglu 1961.*

³ *Кантемир 1722: 227.*

приимства в двух регионах – в Добрудже (северо-восточная часть Балканского п-ва начала XVIII в.) и малоазиатской Конии (XIII – начало XIV в) – представляют исключительный интерес, т.к. свидетельствуют о наличии этнокультурных параллелей между сельджуками Малой Азии XIII–XIV вв., оставившими след в многоэтничной Добрудже, и современными гагаузами (XIX–XX вв). Причины подобного сходства – пока не до конца разгаданная загадка Кантемира.

Трудно удержаться от подробного цитирования его сообщения о гостеприимстве, приправленного теплым доброжелательством, сообщения, значимость которого сегодня, почти через 300 лет, трудно переоценить:

Странноприимство (характеризует Кантемир гостеприимство двух бывших регионов Турецкой империи – Добруджи и Конии. – М.Г.) понеже есть аки сестра щедроты, по истине въ турецком роде похвалы достойно есть суть бо зело прилежащи странноприимству, и всемъ мимоходящимъ странникамъ, ничтоже рассуждая о религии, столь представляють, и место ко предпочитию показывают. Две суть в Турецкой империи, зело пространные страны, една Европейская яже называется Добружие [сия есть древняя нижняя Мисия] другая Иконийская въ Анатолии, сихъ глаголю стране жители, толикое являют человеколюбие, и странноприимство, я не сведущему о никъ, едва вероятно бытии покажется, всякими дому господинъ, имеет во дворе своемъ особливую горницу для гостей странныхъ уготованную, где хотя кто о палунощи придет, обрящет брашо готовое, и постелю чистыми перинами, простынями, и одеялами настланную, подобно и коням овес, и сено, домовые слуги предлагают, и оных в подобающее время напоить. Сие усердно творять, даже до третьего дни, без всякого роптания, гаже въ трети день избилно угощенного, без всякого денегъ, или цены напоминания, вопрошают, куда едете? И аще гость речеть, яко такой грабъ, ему путь предлежить, учтиво путь ему показывают, и проводника придают, а которые въ городехъ и великикъ селекъ обитають, не тако, хотя и те въ той стране, о не-человеколюбии никакоже укоритися могут (*Кантемир* 1722: 228).

Оказывается, постоянно употребляемые у гагаузов дающим и принимающим подарок слова-заклинания *Хелал елнян* и *Хелал олсун* служили в повседневной жизни турок на рубеже XVII–XVIII вв. легитимным обрамлением, ограждающим участников этой акции от обвинения во взяточничестве и мздоимстве.

В заключение нельзя хотя бы кратко не упомянуть об относительно мелких, но чрезвычайно весомых этнокультурных гагаузско-огузских параллелях в типологическом портретном сходстве «героического благородного и мужественного пастуха (чобана) Караджука из огузского героического эпоса “Книга Коркуда”» и «великолепного, блистательного, красивого гагаузского пастуха – Оглана, сына женщины кочевого народа» (*Жирмунский* 1962: 186–187; *Губогло* 1968: 51–60). Поскольку эта тема заслуживает особого исследования, связанного с культом барана и овцы как у огузов, так и у гагаузов, ограничимся лишь ссылками на известные труды В.В. Бартольда, В.В. Гордлевского, В.М. Жирмунского, А.Ю. Якубовского, Н.А. Дубовой и В.И. Сарияниди. Еще раз при этом подчеркнем исключительно глубокие корни гагаузского курбана, связанного с принесением в жертву барана или овцы, которые нисходят к языческим временам, когда самих тюркских народов, как и православия с исламом, еще и в помине не было. «Среди более четырех тысяч погребений, которые были раскопаны на всемирно известном ныне городище эпохи бронзового века Тур-

кменистана Гонур-депе (2300–1600 гг. до н.э.) выделяется особая группа могил, где в качестве основных погребений оказываются разные животные – бараны (в основном ягнята), козы и собаки» (*Дубова, Сарияниди* 2015: 521). В «Китаби моего деда Коркуда» читаем, что, когда был совершен грабительский набег на дом Салор-Казана, «разграбили его шатры, захватили большую добычу, золото и серебро, угнали его коней, забрали в плен его жену и сына, они порешили овладеть и его основным богатством – стадом в 10000 баранов». Пастух защищал от врагов стадо своего властителя и был готов жизнь свою отдать, чтобы помочь Салор-Казану вернуть его семью, богатство и честь (*Якубовский* 1962: 128).

Немало сходств в семейных отношениях гагаузов и огузов без труда обнаруживается в литературных источниках. В патриархальном строе гагаузской семьи, по наблюдениям В.А. Мошкова, «отец имеет над детьми право жизни и смерти». Более того, от отношений гагаузского отца и сына «веет чем-то библейским», т.к. «для мальчика сына большим стыдом считается показаться отцу голым», точно так же, как и «отцу явиться голым перед мальчиком» (*Мошков* 2004: 174–175). Подобные отношения были характерны и для огузов.

«Герой огузского эпоса Коркуд, как наставник народа, хранитель заветов старины и родового строя» предсказывает трагическое время, которое наступит, когда родители не будут жалеть детей, дети не будут почитать родителей, когда сын будет говорить в присутствии отца, дочь будет отдавать приказания в присутствии матери (*Бартольд* 1962: 119).

Возрожденная человечность

В менталитете гагаузов – все разновидности курбана воспринимать как проявления человечности. В.А. Мошков и М. Чакир предположили, что *аллахлык* (жертвоприношение, предназначенное Богу), осознаваемый как неперемное условие традиционного гостеприимства, лишь частично отражает истинный смысл курбана – обязанность и готовность жертводателя исполнить свой долг перед обществом. В отличие от В.А. Мошкова, разглядевшего в гагаузском гостеприимстве *адамлык* – проявление человечности, М. Чакир продемонстрировал более глубокое проникновение в философию курбана. *Gagauzlucta adamnik ideyasını kabledirler fanatizmaylan* («Идея адамлык [как отражение, как эхо человечности. – М.Г.] в системе гагаузскости воспринимается с фанатизмом»), – написал он в очерке *Gagauzların din adetleri kurban* («Курбан – национальный обычай гагаузов»). Опережая на несколько десятилетий многих современных исследователей истории и культуры этого народа, Михаил Чакир еще в 30-е годы XX в. ввел в оборот слово *gagauzhuk*, тем самым обозначив строгим академическим термином современное **понятие этничности гагаузов**. Он подчеркивал, что идея гагаузскости (с преувеличенной религиозной коннотацией) поддерживается гагаузами с фанатичной преданностью. Этот стратегический вывод имеет поистине историческое значение, т.к. опровергает домыслы тех ученых, которые ошибочно считают православие стержнем гагаузской идентичности, а гагаузский этнос недавним самостоятельным этнокультурным образованием, созданным едва ли не по указанию Кремля, и отказывают ему в праве осознавать и считать себя самостоятельным народом, в праве на сохранение, поддержку и продвижение своей самобытности, на свою этническую историю и национальную культуру.

В современных трудах, посвященных традиционной духовной культуре гагаузов, упоминается борьба церковных служителей с дохристианскими пережитками, в т.ч. проявлениями эха язычества в драматургии курбана и в ряде других обычаев, приватизированных христианством. В этой, скажем, левой оппозиции к философии и идеологии курбана и курбанства церковные деятели преуспели гораздо меньше. Между тем многое из того, что современная церковь относит к язычеству, на самом деле является, скорее, порождением модернизма и постмодернизма. Логика идеологической эволюции курбана и института курбанства состоит в развитии от древнего язычества к канонической религиозности и далее к секуляризации и осмыслению сути ритуала как желания жертводателя продемонстрировать свою человечность и призвать к человечности граждан в местах совместного обитания.

* * *

Курбан и курбанство у гагаузов – это камень, через который переливаются волны этнической истории. Исполнение жертвоприношений не по церковному перезвону и не по приказу начальства, а по велению души, вера в могущественную, животворящую тайну этого ритуала, несущего в себе не шум истории, а идеологию и индокринацию **добра, справедливости и человечности**, имеют важный социокультурный смысл. В конечном счете курбанство цементирует консолидационные процессы, скрепляет узы внутринационального единства, сохраняет преемственность этнической истории и культуры народа.

Особо значимый вклад в разгадку двойного смысла гагаузского курбана внесли основатель научного гагаузоведения В.А. Мошков и выдающийся просветитель гагаузского народа, крупный молдавский религиозный деятель и вместе с тем талантливый исследователь истории и культуры гагаузов Михаил Чакир. Первому принадлежит приоритет открытия культа гостеприимства у гагаузов. «У гагаузов, – по толкованию В.А. Мошкова, – гостеприимство называется “адамлык”, т.е. происходит от слова “адам” – человек в самом широком смысле этого слова, без различия его положения, национальности, языка, цвета кожи и т.д. В буквальном переводе на русский язык слово адамлык звучало бы чем-то вроде человечности» (Мошков 2004: 185).

Однако, увидев на рубеже XIX–XX вв. в гагаузском курбане социальный смысл, В.А. Мошков рассматривал его только в контексте гостеприимства. При этом он чутко уловил в каноническом гостеприимстве эхо язычества и дал одно из первых толкований как отражению язычества, так и отражению новейших трансформаций. «Курбаны, – по мысли В.А. Мошкова, – устраиваются у гагаузов или отдельными лицами, или целым сельским обществом. Те и другие сохранились до настоящего времени в качестве переживаний. Несомненно, что в свое время они были частными и общественными молениями, соединенными с жертвоприношением языческим богам» (Мошков 2004: 186).

Отзвук человечности в коннотации курбана вслед за В.А. Мошковым находил и прекрасный знаток ритуалов, обычаев и обрядов М. Чакир. Он обращал внимание на две разновидности курбана: в первом случае в жертву приносятся только животные мужского пола, во втором – только женского. Не ставя перед собой задачу выяснения генезиса и природы этого явления, М. Чакир пояснял, что курбан – почитание и уважение, он «работает» на укрепление солидарности, любви и культуры, на формирование чувства меры везде и во всем.

В новейших (многократных, порой многословных) описаниях курбана у гагаузов не всегда принимается во внимание двойное – небесное (сакральное) и земное (социальное) его предназначение. Так, например, цитируется высказывание В.А. Мошкова: «Все дело заключается в том, что у них выработалось, вероятно, многими веками глубокое убеждение в том, что устраивая угощения они угождают Богу, а воздерживаясь от них, рискуют вызвать гнев Божий и навлечь на себя кару» (Мошков 1901; цит. по: Квилинкова 2016: 266). Однозначное толкование курбана в текстах В.А. Мошкова представляется ошибочным, поскольку он неоднократно подчеркивал, что курбан – это часть гостеприимства, а строительство колодцев, святых источников предпринимается с целью «приобрести расположение сограждан».

Двойное содержание курбана у гагаузов – сакральное и секулярное – не оставил без внимания и Афанасий Манов. С одной стороны, он подробно описал жертвоприношение ягненка в день курбана (день св. Георгия) с участием священника и угощением участников ритуала. С другой стороны – перечислил ряд хозяйственных задач в связи с выгоном домашних животных на пастбища и сельскохозяйственными работами: проверка готовности инвентаря, заключение сезонных договоров на выпас скота вплоть до дня св. Дмитрия (Мановъ 1938: 121).

В многократном эхе гагаузского курбана отражается, с одной стороны, эхо древнего (доправославного) язычества, а с другой – эхо нынешнего модернизма, суть которого в проявлении человечности.

Суть широкомасштабного мусульманского праздника Курбан-байрам состоит в приближении к Богу, обращении к нему. Одновременно Коран призывает в дни Курбан-байрама «проявлять любовь и милосердие к ближним. Помогать нуждающимся». В подтверждение своей добродетельности, лояльности к людям одну треть мяса жертвенного животного жертвователь должен отдать беднякам в качестве милостыни.

Бинарный подход к осмыслению курбана как одного из значимых этнокультурных компонентов традиционной культуры гагаузов представляется перспективным. Вряд ли можно считать удовлетворительным высказывание о том, что «под влиянием церкви обряд значительно трансформировался» (Квилинкова 2007: 476).

Современная модернизация и переосмысление жертвоприношения, иногда смешиваемого с обычными безвинными дарами или коррупционными подношениями, осуществляется, увы, не под влиянием, а, скорее, вопреки церковным канонам. Повышение образовательного и культурного уровня населения, даже несмотря на смутные 1990-е и нулевые годы XXI в., привносит в драматургию курбана идеи единства народа и его консолидации. Наблюдения за современным бытованием курбана дают основания подозревать, что по мере дальнейшей социализации и рационализации ритуала, в т.ч. по мере освобождения от религиозной оболочки, его подстерегает опасность превращения в банальное подношение дара или в некое действие, не лишённое коррупционной составляющей.

Источники и материалы

Главные вопросы б.г. – Главные вопросы о курбане: для чего совершается курбан? // АСҮЛ-ДИН.КЗ. *Islam-Today*. <http://asyldin.kz/article/view/id/8041.html>.

Дёндюрен аль-Ханафи б.г. – Дёндюрен аль-Ханафи Х. Суть Курбана и его обоснование // МІНБАР.КЗ. <http://minbar.kz/islam/blog/id/5789.html>

Кантемир 1722 – Кантемир Д. Книга систима или Состояние мухаммеданския религии / Напечатана повелением его величества Петра Великого императора и самодержца всерос-

сиискаго. СПб.: В типографии царствующаго Санктъпитербурха, 1722.
Союз гагаузов б.г. – Союз гагаузов. Статьи. http://soiuzgagauzov.ru/wp-content/uploads/2013/03/gagauzsko_russkii_slovar.pdf (дата обращения: 11.05.2017).

Научная литература

- Çakir M.* Gagauzlar: istoriya, adetlär, dil hem din // *Bulgar S.* Bu kiyadı bilgi tarafından hem tıparlamaya hazırladı / Red. P. Çebotar. Chisinau: Pontos, 2007.
- Guboglu M.* Dimitrie Cantemir – orientaliste // *Studia et acta Orientalia*. Vol. III. Bucuresti, 1961. P. 129–160.
- Арутюнов С.А.* О культе быка и барана на Кавказе и связанных с ним регионов // *Известия СОИГСИ*. 2011. Вып. 5 (44). С. 5–18.
- Арутюнов С.А.* Традиции жертвоприношения: общее и особенное // *Расы и народы* / ред. С.А. Арутюнов, З.Б. Цаллагова. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 13–19.
- Бартольд В.В.* Турецкий эпос и Кавказ // *Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос* / пер. акад. В.В. Бартольда. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 109–120.
- Булгар С.С.* (ред.) Страницы истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. Кишинев: Pontos, 2005.
- Губогло М.Н.* (ред.) Гагаузы в мире и мир гагаузов. В 2 т. Комрат; Кишинев: Комратский государственный университет, 2012.
- Губогло М.Н.* О роли личности в этнической истории (штрихи к жизнедеятельности Изеддина Кейкавуса II) // *Феномен идентичности в современном гуманитарном знании* / сост. М.Н. Губогло, Н.А. Дубова. М.: Наука, 2011. С. 474–497.
- Губогло М.Н.* Этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов // *Археология, этнография и искусствоведение Молдавии (Материалы и исследования)* / отв. ред. В.С. Зеленчук. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1968. С. 51–60.
- Дмитриев Н.К.* Материалы по османской диалектологии. Фонетика «караманлийского» языка // *Записки коллегии востоковедов*. 1928. Т. 3. С. 417–458.
- Дубова Н.А.* Погребения животных в стране Маргуш // *Труды Маргианской археологической экспедиции*. Т. 4, Исследования в Гонур-Депе в 2008–2011 гг. / гл. ред. В.И. Сариниди. М.: Старый сад, 2012. С. 101–139.
- Дубова Н.А., Сариниди В.И.* Культ животных в Маргиане // *Академическое востоковедение в России и странах ближнего зарубежья (2007–2015)* / ред. В.П. Никанорова, В.А. Алёшин. СПб.: Контраст, 2015. С. 521–559.
- Жирмунский В.М.* Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // *Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос* / пер. акад. В.В. Бартольда. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 131–259.
- Квицинкова Е.Н.* Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы (народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен). Кишинев: б.и., 2016.
- Квицинкова Е.Н.* Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: б.и., 2007.
- Мановъ А.И.* Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави въ де части. Варна: Светлина, 1938.
- Мошков В.А.* Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы). Кишинев: Tipograf Centrala, 2004.
- Покровская Л.А.* Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // *Советская этнография*. 1974. № 1. С. 139–144.
- Сычёва В.А.* Арабские и персидские заимствования в лексическом составе гагаузского языка // *Советская тюркология*. 1973. № 4. С. 24–30.
- Сычёва В.А.* Арабские и персидские заимствования в лексическом составе гагаузского языка // *Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 7-ой*

годовщине Гагауз Ери. Т. 2. Комрат: Изд-во Комратского ун-та, 2003. С. 16–20.

Якубовский А.Ю. «Китаби Коркуд» и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья // Книга моего деда Коркуда. Огузский героический эпос / пер. акад. В.В. Бартольда. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 121–130.

References

- Arutiunov, S.A. 2011. O kul'te byka i barana na Kavkaze i sviazannykh s nim regionov [On the cult of a bull and a ram in the Caucasus and related regions]. *Izvestiia SOIGSI* 5 (44): 5–18.
- Arutyunov, S.A. 2006. Traditsii zhertvoprinosheniia: obshchee i osobennoe [Traditions of Sacrifice: General and Special]. In *Rasy i narody* [Races and Peoples], edited by S.A. Arutiunov and Z.B. Tsallagova, 31: 13–19. Moscow: Nauka.
- Bartold, V.V. 1962. Turetskiy epos i Kavkaz [Turkish epic and the Caucasus]. In *Kniga moego deda Korkuda. Oguzskii geroicheskii epos* [Book of my grandfather Korkuda: Oguz heroic epic], translated by V.V. Bartold, 109–120. Moscow; Leningrad: Izdftel'stvo AN USSR.
- Bulgar, S.S., ed. 2005. *Stranitsy istorii i literatury gagauzov XIX – nach. XX vv.* [Pages of the history and literature of the Gagauz 19 – beginning 20 centuries]. Kishinev: Pontos.
- Dmitriev, N.K. 1928. Materialy po osmanskoj dialektologii. Fonetika «karamanliiskogo» yazyka [Materials on Ottoman dialectology. Phonetics of the «Caramanlian» language]. *Zapiski kollegii vostokovedov* 3: 417–458.
- Dubova, N.A. Pogrebeniia zhivotnykh v strane Margush [Burials of animals in the country of Margush]. In *Trudy Margianskoj arkheologicheskoi ekspeditsii* [Transactions of the Margiana archaeological expedition]. Vol. 4, *Issledovaniia v Gonur-Depe v 2008–2011 gg.* [Studies in Gonur Depe 2008–2011], edited by V.I. Sarianidi, 101–139. Moscow: Staryi sad, 2012.
- Dubova, N.A., and V.I. Sarianidi. 2015. Kul't zhivotnykh v Margiane [The cult of animals in Margiana]. In *Akademicheskoe vostokovedenie v Rossii i stranakh blizhnego zarubezh'ia (2007–2015). Arkheologiya. Istoriia. Kul'tura* [Academic Oriental Studies in Russia and the Near Abroad Countries (2007–2015): Archaeology, History, Culture], edited by V.P. Nikanorova and V.A. Alekshin, 521–559. St. Petersburg: Kontrast.
- Guboglo, M.N. 1968. Etnokul'turnye dannye o kochevom proshlom gagauzov [Ethnocultural data on the nomadic past of the Gagauzians]. In *Arkheologiya, etnografiia i iskusstvovedenie Moldavii (Materialy i issledovaniia)* [Archeology, Ethnography and Art History of Moldova (Materials and Research)], edited by V.S. Zelenchuk, 51–60. Kishinev: Kartia moldoveniaske.
- Guboglo, M.N. 2011. O roli lichnosti v etnicheskoi istorii (shtrikhi k zhiznedeiatel'nosti Izeddina Keikavusa II) [On the role of the individual in ethnic history (touches on the life of Izeddin Keykavus II)]. In *Fenomen identichnosti v sovremennom gumanitarnom znanii* [The phenomenon of identity in modern humanitarian knowledge], edited by M.N. Guboglo and N.A. Dubova, 474–497. Moscow: Nauka.
- Guboglo, M.N., ed. 2012. *Gagauzy v mire i mir gagauzov. V 2 t.* [Gagauz in the world and the world of the Gagauz.]. Komrat; Kishinev: Komratskii gosudarstvennyi universitet.
- Guboglu, M. 1961. Dimitrie Cantemir – orientaliste [...]. *Studia et acta Orientalia* 3: 129–160.
- Kvilinkova, E.N. 2007. *Traditsionnaia dukhovnaia kul'tura gagauzov: etnoregional'nye osobennosti* [The traditional spiritual culture of the Gagauzians: ethno-regional features]. Kishinev.
- Kvilinkova, E.N. 2016. *Gagauzy v etnokul'turnom prostranstve Moldovy (narodnaia kul'tura i etnicheskoe samosoznanie gagauzov skvoz' prizmu sviazi vremen)* [Gagauz people in the ethnocultural space of Moldova (folk culture and ethnic identity of the Gagauz people through the prism of the connection of times)]. Kishinev.
- Manov, A.I. 1938. *Potekloto na gagauzite i tekhnite obichai i nravi v de chasti* [Flowed on the gagauzite and tekhnichi obichichi and morale v de parts]. Varna: Svetlina.
- Moshkov, V.A. 2004. *Gagauzy Benderskogo uezda (Etnograficheskie ocherki i materialy)* [Gagauz Bendery County (Ethnographic essays and materials)]. Kishinev: Tipograf Centrala.

- Pokrovskaia, L.A. 1974. Musul'manskie elementy v sisteme khristianskoi religioznoi terminologii gagauzov [Muslim elements in the system of Christian religious terminology of the Gagauz]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 139–144.
- Sycheva, V.A. 1973. Arabskie i persidskie zaimstvovaniia v leksicheskom sostave gagauzskogo yazyka [Arab and Persian borrowings in the lexical composition of the Gagauz language]. *Sovetskaia tiurkologiya* 4: 24–30.
- Sycheva, V.A. 2003. Arabskie i persidskie zaimstvovaniia v leksicheskom sostave gagauzskogo yazyka [Arab and Persian borrowings in the lexical composition of the Gagauz language]. In *Materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posviashchennoi 7-oi godovshchine Gagauz Eri. T. 2* [Materials of the International scientific-practical conference dedicated to the 7th anniversary of Gagauz Yeri], 16–20. Komrat: Izdatel'stvo Komratskogo universiteta.
- Yakubovskii, A.Yu. 1962. "Kitabi Korkud" i ego znachenie dlia izucheniia turkmenskogo obshchestva v epokhu rannego srednevekov'ia ["Kitabi Korkud" and its significance for the study of Turkmen society in the early Middle Ages]. In *Kniga moego deda Korkuda. Oguzskii geroicheskii epos* [Book of my grandfather Korkuda: Oguz heroic epic], translated by V.V. Bartol'd, 121–130. Moscow; Leningrad: Izdftel'stvo AN USSR.
- Zhirmunskii, V.M. 1962. Oguzskii geroicheskii epos i «Kniga Korkuta» [Oguz heroic epic and «Book of Korkut»]. In *Kniga moego deda Korkuda: Oguzskii geroicheskii epos* [Book of my grandfather Korkut. Oguz heroic epic], translated by V.V. Bartol'd, 131–259. Moscow; Leningrad: Izdftel'stvo AN USSR.

M.N. Guboglo. The Echo of Kurban (An anthropological essay on sacrifice among the Gagauz)

The experience of describing sacrifices (the Kurban tradition) in the traditional culture of the Gagauz opens up a possibility for an anthropological exploration of its origin (ethnogenetic echo) and the prospects for the development of its repertoire (sociological echo) as a single scenario. Among the characters of this scenario there are the sacrificer, the one who receives the sacrifice, and the institute of public opinion ("insan maana bulmasyn"), which guarantees following the canonical norms of customary law and morality which set the rules of sacrifice as a gift and as a holiday.

Key words: kurban, kurbanism, theories of origin, reflection (echo) of pre-Christian values, religious sociological resources, preservation of identity

ИСЛАМ У ТУРКМЕНОВ СТАВРОПОЛЬСКОГО КРАЯ И АСТРАХАНСКОЙ ОБЛАСТИ*

Статья посвящена значению ислама в духовной культуре и общественной жизни туркмен юга России. Исследование основано на полевых материалах автора, собранных в 2007–2015 годах в ходе экспедиций в Ставропольский край и Астраханскую область. Этническая группа российских туркмен сформировалась в XVII–XIX веках и в настоящее время насчитывает около 17 000 человек, компактно проживающих в туркменских аулах. Туркмены исповедуют ислам суннитского толка, большинство их обрядов и ритуалов связаны с мусульманскими молитвами и символикой. Вместе с тем, традиционно туркмены не относятся к числу ревностных мусульман, в их духовной культуре присутствуют народные обычаи и поверья, очень поверхностно связанные с исламом. В советский период, несмотря на антирелигиозную государственную политику, российские туркмены сохраняли свою религию, тайно выполняли исламские обряды и правила, в качестве мечетей использовали обычные дома. В настоящее время религиозность туркмен сильно варьируется, однако практически все семьи проводят основные мусульманские обряды, связанные с семейными событиями и праздниками. Социальная жизнь в туркменских аулах тесно переплетается с религиозной, а муллы выступают в качестве местных лидеров и входят в органы самоуправления. Мечети играют роль общественных центров. Туркменские аулы не обошла пропаганда фундаменталистского ислама, которая ведется во многих регионах Северного Кавказа. Последнее десятилетие складывается своеобразная ситуация: молодежь оказалась вовлеченной в религию гораздо больше, чем многие жители старшего возраста, воспитанные в духе общесоветских ценностей. Жители аулов и имамы мечетей стараются противостоять распространению фундаменталистских идей, убеждают молодежь не поддаваться религиозной пропаганде. В целом в Ставропольском крае сложилась сложная обстановка, связанная с ростом числа фундаменталистки настроенных людей. При этом краевая администрация пытается контролировать любую этнокультурную и религиозную деятельность на местах, подчас подозревая «ваххабитские настроения» у вполне лояльных и законопослушных граждан, в том числе туркмен. Важно подчеркнуть, что местные туркмены, традиционно исповедуя ислам, истари сохраняют полную лояльность по отношению к русскому населению и Российскому государству.

Брусина Ольга Ильинична – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: brusina@inbox.ru. **Olga I. Brusina** – Institute of Ethnology and Anthropology RAS. E-mail: brusina@inbox.ru

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

Ключевые слова: *туркмены, Ставропольский край, Астраханская область, ислам, религия, доисламские верования*

В Ставропольском крае и Астраханской области издревле живут туркмены, которые относятся к туркменским племенам човдур, игдыр, союнаджи и абдал, кочевавших на полуострове Мангышлак и прилегающих к нему степных районах. Переход отдельных родовых групп на Нижнюю Волгу и Северный Кавказ из Закаспийских земель связан с продвижением на запад калмыков и теснимых ими ногайцев, а также – с давлением Хивинского ханства, которое вело борьбу с кочевыми туркменами. Согласно самым ранним из русских архивных документов, в которых упоминается переселение туркменов, в 1653 г. более 1665 туркменских семейств пришли с полуострова Мангышлак на русские земли (*Бентковский* 1869: 185). Продвижение туркменов в сторону Северного Кавказа продолжалось во второй половине XVII, в XVIII и в начале XIX веков (*Курбанов* 1995: 46–57).

В XVIII веке туркмены были приняты в российское подданство, а в 1825 г. в Ставропольской губернии образовалось Туркменское приставство, что стало важной вехой в истории развития этой этнической группы. С тех пор российские туркмены имели возможность официально осуществлять самоуправление на переданной им территории. В России эту группу искаженно называли «трукмены», «трукмяне», «трукменцы» и иначе, хотя самоназвание всегда оставалось «туркмены». Общественные отношения ставропольских и астраханских туркменов строились на основе традиционных патриархально-родовых институтов, на которые опирались и административные органы Российской империи. В советский период здесь был создан Туркменский район, который охватывал лишь часть территории бывшего Туркменского приставства. В настоящее время российские туркмены проживают в двух десятках более или менее моноэтнических аулов, относящихся к пяти районам Ставропольского края, а также в трех селах Астраханской области. По данным переписи 2010 г. в Ставропольском крае численность туркменов составляет около 15 000 человек, а в Астраханской области – около 2000 человек (*Брусина* 2016: 27-28).

Этнографические материалы о современной жизни этой этнической группы были получены О.И. Брусиной в ходе полевых исследований 2007–2015 годов, в том числе в 2013 г. вместе с к.и.н. Л.Т. Соловьевой, а в 2015 г. вместе с д.и.н. Ш.Х. Кадыровым. Были обследованы туркменские поселения Туркменского района (аулы Чур, Шарахалсун, Сабан-Антуста, пос. Кучерлы), Нефтекумского (аулы Озек-Суат, Улуби-Юрт, Махач, Кок-Бас и др. пос.), Арзгирского (аул Башанта), Благодарненского (аул Эдельбай) и Ипатовского (аулы Нижний Барханчак, Малый Барханчак, Верхний Барханчак и Юсуп-Кулак) районов Ставропольского края, а также Приволжского района Астраханской области (села Атал, Фунтово 1 и Фунтово 2). В ходе экспедиций проводилось интервьюирование респондентов и экспертов, пилотажный анкетный опрос, были собраны разнообразные материалы по истории и этнографии российских туркменов.

Сопротивление антирелигиозной политике в советский период

Туркмены исповедуют ислам суннитского толка, большинство их обрядов и ритуалов сопровождается мусульманскими молитвами и символикой. Традиционно

туркмены не относятся к числу ревностных мусульман, в их духовной культуре присутствуют народные обычаи и поверья, очень поверхностно связанные с исламом. При этом среди российских туркменов истари выделялись семьи и кланы, отличавшиеся религиозностью, в них из поколения в поколение передавались знания в области ислама, детям давалось мусульманское образование, многие из них становились муллами и другими служителями веры. Такие семьи пользовались особым уважением соплеменников. Религиозные туркмены, а также состоятельные родовые лидеры считали своим долгом совершить хадж в Мекку. В советский период, несмотря на антирелигиозную государственную политику, выходцы из таких семей не отказывались от веры и религиозных отпращиваний, их прежний высокий статус часто предопределял жизненный путь и положение потомков, которые часто так же посвящали себя религии и становились муллами, как и их деды и отцы. В памяти народа подвергшиеся репрессиям и сопротивлявшиеся атеистической пропаганде религиозные деятели наделены сверхъестественной силой.

Сафартовой Джумадурдыева родилась в 1916 г. в Шарахалсуне. Ее отец был религиозным деятелем, муллой. Жили средне, не богато. Дедушки и по папе, и по маме ходили в хадж пешком. После революции семья уехала из аула, т.к. начались преследования за религию. Ехали в сторону Дагестана. В 1934 г. там тоже началась коллективизация, большинство беженцев союнаджи вернулось в Шарахалсун, а 4 семьи обосновались в ауле Махач. Она была старшим ребенком, а все ее сестры умерли в младенчестве. Она работала в колхозе, стала передовиком, стахановкой. Все члены ее семьи были очень религиозными. Мулл арестовывали в 1930-х годах. Дед мужа тоже был муллой, обладал большой духовной силой, его не смогли тронуть. А другой сильный мулла чувствовал, что к нему едут из НКВД, его забрали, хотели посадить на бричку, но даже лошади упали, тогда его пешком увели и расстреляли. Ее муж сам был влиятельным муллой при советской власти, но в хадж он не ходил, так как его не пускали. Он читал молитвы (когда что-то случалось, например, авария), совершал похоронные обряды, Никах. Когда кто-то умирал, он читал Коран полностью, 7 дней, сидя у себя дома. А самой Сафартовой удалось три раза съездить в хадж в 1990-х годах вместе с другим паломником из этих мест. К Сафартовой ее односельчане относятся с большим уважением, почти как к святой. У нее есть земля, привезенная с мазара Бахагаддина Дувана (Баха ад-Дина Накшбанда? – О.Б.) близ Бухары, она этой землей лечила людей. Этот святой Бахагаддин возвращает жизнь людям. Один человек из Туркменистана привез ей эту землю. Она использует серебряный молитвенный хенкель, в котором хранится земля: обводит им по плечам – кто верит, тому помогает выздороветь» (ПМА 2: а. Махач: Джумадурдыева).

«До 1917 г. Мекку в хадж отсюда ездили на тачанке – на верблюде, это был долгий путь. Мулла из Эдельбая, наш прадедушка, в молодости пять лет учился в Стамбуле, владел арабским языком, был знающим муалимом. При советской власти все село молилось. Его посадили в 1937 г. за распространение религии, т.к. мулла переводил религиозные тексты. В Ростове он сидел, духовно лечил, по ночам лечил – отчитывал, читал молитвы. В 1939 г. вернулся домой, религию не оставил, его больше не беспокоили. Ведь все село в те годы молилось. Соблюдали религиозные обряды, Никах всегда делали – люди жили, как подобает, без прелюбодеяний» (ПМА 3: а. Эдельбай, Джумакаева, Казмухаметова).

До 1990-х годов в туркменских аулах не было официальных мечетей, верующие собирались для молитв в определенном доме, по договоренности с хозяевами. На муллу учились у местных знающих стариков или в соседних республиках Северного Кавказа. Коран читали по-арабски, а с 1980-х годов появились исламские тексты, написанные кириллицей. Сейчас уже почти не осталось стариков, владеющих арабской графикой (ПМА 2013 а. Шарахалсун: Абдалов и др.).

Древние верования в контексте мусульманской религии

В религиозном сознании российских туркменов переплелись ислам, бытовые суеверия и своеобразные местные верования, корни которых уходят в домусульманское прошлое и связаны с культом предков, с верой в духов-покровителей «рух», в различные приметы, в «счастливые» и «несчастливые» дни. Исстари бытовали представления о существовании злых духов, «пиров» (сверхъестественных существ с человекоподобным обликом), а у астраханских туркменов также «юрт эси» (хозяев юрты, дома) (Демидов 1987: 89).

Весь комплекс народных религиозных представлений воспринимается как исламский, о чем свидетельствует широкий круг функций, выполняемых туркменскими муллами. Прежде, будучи нередко единственным грамотным человеком в ауле, мулла выполнял функции советчика по различным вопросам, кадия (судьи по шариату), лекаря, умел лечить с помощью заговоров и продавал амулеты от болезней и других несчастий (См. подробнее: Токалов 1976: 63–65). И в настоящее время туркменский мулла часто выступает в роли советчика, определяет по лунному календарю и по звездам «удачные» и «неудачные» дни для свадьбы и других важных событий. Туркмены берегут и носят амулеты с записями молитв и изречений из Корана, которые пишут по-арабски грамотные муллы (как правило, выходцы из Дагестана).

Муллам и имамам принадлежит ведущая роль в обряде жертвоприношения *садака*. Садака делают по различным поводам: поминальным – в том числе на Курбан Байрам; в случае неприятностей или при начинании нового дела – «чтобы все было успешно»; для скорейшего выздоровления заболевшего; на день рождения, в юбилейные годы – 55 или 60, 70 лет, а также по средам («жители аула должны относить мулле по 10 рублей и примерно раз в месяц давать садака-хаир»). Как правило, хозяева устраивают садака в своем доме или дворе. Режут жертвенное животное, обычно барана («надо пустить кровь»), приглашают муллу, родных и соседей («по 8 домов с каждой стороны»), варят мясо, мулла читает молитвы «на мясо в миске», которое потом режут и раздают собравшимся по кусочкам (ПМА 4: а. Шарахалсун, Бакиева).

Важным общественным событием с религиозным содержанием является «*Орталык садака*» (коллективное жертвоприношение, охватывающее всю округу или селение). Этот обряд проводят повсеместно в туркменских аулах «чтобы не было засухи, шли дожди, и за благополучие», как правило, весной в мае перед посевом. В некоторых аулах «*Орталык садака*» дают 2-3 раза в год: если стоит засуха и/или перед уборкой урожая. Обряд связан с сельскохозяйственным циклом, в нем участвует весь аул. Даже председатели колхозов (до их роспуска) ходили к туркменским муллам, когда грозила засуха, приносили им деньги или давали барана для совершения обряда жертвоприношения (ПМА 4: а. Кендже-Кулак, сотрудники).

Муллы и старейшины назначают день проведения Орталык садака, собирают деньги с жителей аула, достают общественные казаны и покупают жертвенное жи-

вотное – барана (желательно – черного), иногда 2-3 баранов или теленка. Коллективное жертвоприношение проводится в особом месте, чаще всего во дворе мечети или рядом с ней, либо на поляне, раньше – у кладбища, у могилы святого, возле водного источника. В а. Сабан-Антуста садака дают на развалинах старой мечети, где собираются только мужчины и дети. Считается, что на месте развалин раньше жили пиры (*пэри*) и женщинам там находиться нежелательно.

На садака могут присутствовать, кроме взрослых мужчин и детей (мальчиков и девочек), пожилые женщины и молодые люди, а девушки и женщины обычно остаются дома. Пожилые аксакалы сидят отдельно от других. Голову принесенного в жертву барана опускают в родник (в каждом ауле есть особый колодец для этого случая), люди верят, что тогда пойдет дождь. Мужчины режут скот и варят в нескольких котлах на особом очаге «*ярмаджак*» бульон из баранины – *чоурпу*, или же готовят на бульоне лапшу *уак хамир*, или *хинкал (бешибармак)*. Один или несколько мулл по очереди читают молитвы, собравшиеся их повторяют, затем раздают чашки (*касы*) с чоурпой присутствующим и для их домашних – «это передается Аллаху». В первую очередь садака (обычно куски мяса на ребрах) раздают детям. Все угощаются, говорят «спасибо», молятся и расходятся.

В последнее время в засушливые годы женщины, в основном пожилого возраста, стали отдельно от других организовывать свое Орталык-садака. Они собирают деньги, покупают сладости, печенье и устраивают чаепитие, в ходе которого молятся вместе с муллой, «чтобы была хорошая погода». В некоторых селах женщины собираются в мечети, иногда – дома у кого-либо из зажиточных людей, старейших женщин угощают конфетами и сладостями (ПМА 1: а. Шарахалсун, жители; ПМА 2: а. Уллуби-Юрт, Данатаровы; ПМА 3: а. Эдельбай, Мухамедбердиев, Казмухаметова; ПМА 4: а. Шарахалсун, Бакиева, Абдалов, а. Верхний Барханчак, Дюшенбеев, ПМА 5: а. Фунтово 1: Туликовы).

Мусульманские обряды и праздники

Независимо от степени своей религиозности, практически все семьи обращаются к мусульманским духовным лицам с просьбами об исполнении религиозных обрядов, связанных с семейными событиями.

Младенец считается мусульманином после обряда наречения его именем; аналогичный обряд обращения в ислам проводится муллой и в отношении женщин другого (к примеру, православного) вероисповедания перед заключением брака с туркменом. Через девять дней после рождения ребенка ему на ухо читают молитву Азан, и произносят выбранное имя (ПМА 2: а. Махач: имам). Мальчикам дошкольного возраста, согласно мусульманской традиции, делают обрезание и устраивают *Суннат той*. Мулла читает молитвы, а само обрезание совершает специалист-медик, как правило, в больнице, иногда – на дому.

Обряд бракосочетания *Никах* проводится в мечети, реже – в доме невесты в присутствии доверенных представителей со стороны невесты и со стороны жениха. О важности для российских туркмен мусульманского бракосочетания говорит тот факт, что этот обряд совершается практически на всех свадьбах, включая этнически смешанные пары. Обряд Никах и по сей день считается вполне достаточным, чтобы молодые признавались супругами и начинали совместную жизнь. Мулла совершает

Никах, как правило, до регистрации брака в ЗАГСе. Официальное заключение брака в ЗАГСе иногда откладывается на несколько месяцев или даже лет после мусульманского бракосочетания.

Похороны также проводятся по мусульманским обычаям. Мулла читает молитвы над покойным во время обмывания в его доме, либо в мечети, затем – на кладбище в ходе похорон. Чтение поминальных молитв продолжается впоследствии в мечети, а на 7, 20, 40 и 100 день совершаются поминки с обязательным участием муллы, которого приглашают домой.

Два основных мусульманских праздника Ураза Байрам и Курбан Байрам широко отмечаются во всех туркменских семьях. Эти религиозные праздники считаются нерабочими днями, каждый праздник справляют по несколько дней, обычно – по три. Религиозный пост Ураза в настоящее время держит небольшая часть туркменов – главным образом пожилые люди и небольшое число молодых мужчин. По оценкам жителей а. Уллуби-Юрт, таких – около 10%. В а. Эдельбай, по словам имама, «пост держат 70–100 человек, в том числе 20–30 женщин и девушек» (то есть всего около 7%) (ПМА 2: а. Уллуби-Юрт, Тоймухамедова, Данатарова; ПМА 3: а. Эдельбай, Мухамедбердиев). Перед началом поста в месяц Рамазан пожилые женщины читают особые пожелания «чтобы сын родился, чтобы дочь родилась ...». В период Уразы соседи и родня оказывают особое почтение тем, кто держит пост, то есть не употребляет пищу и воду в светлое время суток. Постящиеся вечером приходят в мечеть, совершают ночной намаз (молитву), после чего разговляются *акзачар*. В своих дворах жители ставят котлы с едой для тех родственников, кто держит пост, чтобы те могли прийти поесть в темное время суток. «Все жители хотят заработать *суwab* – благое дело», поэтому готовят национальные кушанья (*катлама* – слоеные лепешки, *перемечи* – беляши, калмыкский чай с финиками, инжиром, изюмом, *хинкал* или пельмени), а также пакуют большие пакеты со сладостями и фруктами и разносят их тем, кто держит пост, если те не могут пойти в мечеть. (ПМА 2: а. Уллуби-Юрт, Тоймухамедова; ПМА 3: а. Эдельбай, Мухамедбердиев, Джумакаева).

За день-два до окончания поста принято устраивать ритуальную стирку *кыр юар*. В последний день Уразы совершают жертвоприношение в память усопших. В некоторых семьях режут барана, варят мясо. В первый день праздника Ураза Байрам туркмены посещают мечеть, мужчины бывают на кладбище, там совершают ритуал – бросают зерно на могилы предков. Потом жители гуляют по аулу, идут друг к другу в гости со сладкими гостинцами (конфетами и т.п.), поздравляют родственников и знакомых с праздником. Дети группами ходят по домам, поют куплеты «О Рамазан» с добрыми пожеланиями и поздравлениями, хозяева угощают их конфетами и другими сладостями (ПМА 2: а. Уллуби-Юрт, Тоймухамедова, Данатарова; ПМА 3: а. Эдельбай, Мухамедбердиев, Казмухамедова; ПМА 4: а. Шарахалсун, Бакиева).

Через 70 дней после Ураза Байрама отмечают Курбан Байрам. За два дня до праздника в домах делают генеральную уборку, стирают, моют. В некоторых аулах на этот праздник все жители собираются в мечети. Утром всем селом совершают *Айт намаз*. Мулла читает проповедь *хутба*, в которой поминаются усопшие. Затем мужчины идут на кладбище, читают молитвы у могил своих родственников. Жители дают мулле деньги, чтобы он, придя в дни Курбан Байрама на кладбище, помянул их предков. После возвращения с кладбища принято посещать родственников, обходя их «по старшинству»: сначала – старших дядьев и теток, либо детей старшего дяди (если того нет в живых).

На следующий день совершают жертвоприношение садака: семья или несколько домов (кварталом) режут домашнее животное, чаще всего упитанного барана. По правилам, жертвенное животное «должно быть целиком, с ушами и глазами», можно взять козу, корову, верблюда. Некоторые в качестве жертвы режут индюка, а гусь или утка для этих целей не подходят, так как «они лапчатые». Тушу полагается делить на три части: одну хозяева берут себе, вторую режут на куски и раздают родственникам и бедным, из третьей части готовят густую, наваристую домашнюю лапшу *шрюм* – этим блюдом потчуют гостей, приглашенных на садака. В дни Курбан Байрама туркмены стараются посетить всех своих родственников, в том числе живущих в других районах. (ПМА 2: а. Уллуби-Юрт, Тоймухамедова; ПМА 3: а. Эдельбай, Мухамедбердиев, Казмухамедова; ПМА 4: а. Шарахалсун, Бакиева, Абдалов, а. Нижний Барханчак, Маулид).

Накануне Курбан Байрама, а в некоторых аулах и в день окончания Уразы российские туркмены совершают особый обряд поминания усопших. До восхода солнца женщины пекут *чёреки* (лепешки из тонкого пресного теста, жаренные в топленном жире или подсолнечном масле). Хозяйка выкладывает чёреки на поднос, читая при этом молитву: 1-й чёрек – на имя Аллаха и Пророка Мухаммеда, 2-й чёрек – на старших покойных родственников, сначала своих собственных, включая дядьев, затем – на бабушек, потом – на родных мужа. Если чёреков мало, то на один называют по несколько родственников, или один чёрек – на всех покойных родственников хозяйки, а второй – на родственников ее мужа. В конце кладут лепешки за всех усопших родственников, и тех знакомых, которых некому поминать. «Все усопшие на том свете ждут, поэтому надо рано печь». Мулла или кто-то из знающих молитвы мужчин с утра обходит дома, перед ним ставят чай и лепешки, мулла отщипывает кусок и читает молитвы на чёрек, отчитывает усопших, перечисляя имена близких и откладывая посвященные им лепешки. «Читать на лепешки» может и старший мужчина в доме (ПМА 2: а. Уллуби-Юрт, Данатарова; ПМА 3: а. Эдельбай, Мухамедбердиев, Казмухамедова; ПМА 4: а. Шарахалсун, Бакиева).

«Все души умерших прилетают, когда чёрек делают, они смотрят, «как меня поминуют». *Рух* – душа человека» (ПМА 3: а. Эдельбай: Мухамедбердиев). После отчитывания вся семья и гости пьют чай с чёреками.

На мусульманские праздники принято поздравлять не только своих единоверцев, но также соседей и коллег других национальностей и вероисповедания, в частности – русских. Русские, в свою очередь, поздравляют туркмен с Рождеством: приносят шампанское, конфеты, цветы, на Пасху так же угощают традиционными для этого праздника блюдами (ПМА 1: с. Кучерлы: Хоренко).

Ислам в общественной жизни современных аулов

В настоящее время мечети, свои имамы и муллы есть в каждом туркменском ауле. Они получают духовное образование чаще всего в мусульманских учебных заведениях Дагестана и Карачаево-Черкесии. Мечети играют роль общественных центров, социальная жизнь в туркменских аулах тесно переплетается с религиозной, а муллы, как авторитетные и уважаемые люди, выступают в качестве советчиков и входят в органы самоуправления.

В сплоченных и весьма замкнутых, автономных туркменских аулах общественная жизнь во многом строится по принципам саморегуляции на основе потестарных инсти-

тутов. Определенную роль продолжают играть советы старейшин, аксакалы остаются выразителями общественного мнения, они присматривают за порядком, разбирают тяжбы между жителями, наказывают провинившихся, порой берут на себя функции органов правопорядка, воздействуя на нарушителей своими методами. Именно старейшины выступают в качестве посредников при умиротворении конфликтов между молодежью соседних сел, или с другой группой населения. Совет старейшин – неформальный институт самоуправления, который регулирует внутреннюю жизнь аула, порядок в нем, проведение общественных работ, определяет сбор денег на общие нужды, на помощь односельчанам (нуждающимся вдовам, или кому-то на важную поездку, или в случае, если сын отделяется от родителей, или помогают провести газ). Заметная деятельность советов старейшин связана с религиозной жизнью в аулах, совет может инициировать строительство новых мечетей, осуществляет сбор денег для этой цели. Аксакалы решают, как использовать деньги, какие материалы будут на них покупать, что и как будут строить (ПМА 1, 2, 3, 4). Старики обсуждают, нужно ли кому-то сделать подарок от общества, обдумывают, что именно следует подарить, а если кто-то умер, собирают деньги на похороны (ПМА 4: а. Чур, Юнусов).

Мусульманские праздники Ураза Байрам и Курбан Байрам являются важными общественными событиями, в ходе проведения которых укрепляются родственные и соседские связи, решаются аульные дела. В дни обоих праздников мужчины собираются на кладбище. От каждого дома присутствует хотя бы один взрослый мужчина старше 30 лет, могут прийти отец с сыновьями. На кладбище мужчины выбирают совет старейшин, куда входят пожилые авторитетные и активные мужчины, в том числе, связанные с религиозной жизнью аула: муллы, имам. Важную роль играет, как правило, главный мулла-эфенди. Так, совет старейшин а. Чур состоял из двух-трех аксакалов и 30-ти летнего имама, – благодаря своему статусу, он также входил в совет (ПМА 4: а. Чур, Юнусов). В а. Эдельбай совет старейшин работает как «приходской совет» при мечети, это официальная организация, которая действует по утвержденному уставу, есть ревизор, собрания проводят почти каждый месяц, председатель приходского совета – имам (ПМА 3: а. Эдельбай, Мухамедбердиев).

С середины 1990-х годов на средства жителей стали строить новые мечети. Сейчас практически в каждом туркменском ауле возведено здание, где происходят коллективные моления, встречи и обсуждения общественных вопросов. Строительство мечетей и деятельность мулл осуществляется за счет добровольных пожертвований жителей аулов. «*Башибитер* (*башинетир* – фитр, – О.Б.) – подаяние, пожертвование, отдают мулле, кто сколько может на мечеть, помощь кому-либо: на билет, если человеку надо уехать, если сын отделился от отца». Для мечети собирают деньги два раза в год – на Уразу Байрам и Курбан Байрам, все сдают деньги, независимо от религиозных убеждений, считают своим долгом поучаствовать в пожертвовании, подаянии. Даже те туркмены, которые считают себя атеистами, дают деньги на строительство и благоустройство мечетей. Сбор организуют советы старейшин, это – «богоугодное дело, закят». Аксакалы и их представители обходят дома и собирают по 1000 и более рублей. Крупные суммы жертвуют преуспевающие фермеры. Из земельного фонда аула иногда в пользу мечети выделяют определенный участок. Так, в а. Шарахалсун по типу вакфного хозяйства отвели 100 га земли на один год – деньги, вырученные за выращенный на нем урожай, пошли на строительство (ПМА 1: а. Шарахалсун, жители; ПМА 2: а. Уллуби-Юрт, Данатаров; ПМА 3: а. Эдельбай, Казмухаметова, жители; а. Шарахалсун, жители).

В а. Сабан-Антуста до середины 2000-х годов религиозные моления совершались в мечети, расположенной в здании старой начальной школы. Новая мечеть построена на пожертвования жителей (ПМА 1: а. Сабан-Антуста, жители; ПМА 4: с. Кенже-Кулак, сотрудники). В центре а. Эдельбай стоит просторная кирпичная мечеть, построенная в 1998 г. на пожертвования аулчан и помощь местного колхоза. В ней не только молятся, но и собираются аксакалы для решения общественных дел. Мечеть открыта круглосуточно, там есть место, где могут отдохнуть путники. В пятницу собираются по 30–50 человек, на Ураза Байрам, Курбан Байрам – по 150–200 человек. Женщины, в основном пожилые, тоже ходят в мечеть, для них отгорожено специальное место. В этом ауле есть и медресе, где учатся не только мальчишки, которых большинство, но и девочки. Мулла Мухаметдин Мухамедбердиев стал имамом по просьбе жителей, он окончил 8 классов, учился на шофера и тракториста, потом сам выучился читать Коран. (ПМА 3: а. Эдельбай, Казмухаметова, Мухамедбердиев).

В с. Куликово-Копани действует мечеть дореволюционной постройки, а в а. Чур недавно сооружена нарядная современная мечеть. Ее построили за короткий срок, всего за 8 месяцев, благодаря помощи представителей разных народов: кроме туркменов работали и дагестанцы, и карачаевцы, и русские. Владельцы одной строительной фирмы, выходцы с Кавказа, когда узнали, что речь идет о строительстве мечети, бесплатно дали дорогие кровельные материалы, а другая фирма из Карачаево-Черкесии бесплатно отгрузила цемент для этого строительства.

В а. Махач мечеть строили сообща все жители. Имам мечети на этой должности с 1997 г., три раза он побывал в хадже. Учился читать Коран у стариков в ауле, «пошел по этой дороге с 1985 г.», является членом совета старейшин. Он читает в мечети пятикратный намаз по пятницам, а также три-четыре раза – по будням. В мечеть приходит много народа, за перегородкой по пятницам сидят и молятся 15–20 женщин. В мечети совершают обряд бракосочетания Никах, а также похоронный обряд. Там же разговляются после Уразы. (ПМА 2: а. Махач, имам).

Религиозная активность российских туркменов, по оценкам органов районной и областной власти, гораздо ниже, чем представителей многих других мусульманских народов Северного Кавказа. Это подтверждается данными наших пилотажных опросов: регулярно посещает мечети менее трети респондентов, причем около половины из них – молодые женщины. Пост уразу держит только десятая часть опрошенных, хотя у трети есть старшие родственники, соблюдающие пост, в большинстве – женщины. Немало туркменов, согласно анкетному опросу, хотели бы совершить паломничество в Мекку. Сотрудники Ставропольской краевой администрации отмечают определенную заинтересованность туркменов, в том, чтобы участвовать в религиозной жизни, сотрудничать с исламскими организациями. Однако никто из представителей этого народа «не выделяется из общей массы, оставаясь рядовыми мусульманами» (ПМА 1: г. Ставрополь: сотрудник). В 2007 г. в группе паломников из 15 человек, готовящихся к поездке в Мекку, первоначально не оказалось ни одного туркмена, все же ногайская община Нефтекумского района отдала одно место туркмену для совершения хаджа. Имам мечети Шарахалсуна совершил хадж – вместе с группой жителей Дагестана в 2010 г. Они ехали в Мекку на КАМАЗе через Сирию и другие страны. В 2013 г. побывал в Мекке и глава сельской администрации из Туркменского района, что способствовало росту его авторитета среди одноаульцев (ПМА 3: а. Шарахалсун: Абдалов, Оразбаев).

Влияние на туркменов пропаганды исламского фундаментализма

Туркменские аулы не обошла пропаганда фундаменталистского ислама, которая ведется во многих регионах Северного Кавказа. Последнее десятилетие складывается своеобразная ситуация: молодежь оказалась вовлеченной в религию гораздо больше, чем многие жители старшего возраста, воспитанные в духе общесоветских ценностей. Молодые люди подчас полагают, что соблюдение норм ислама дает им право ставить под сомнение авторитет старших по возрасту заслуженных и уважаемых, но далеких от религии аксакалов. «Раньше спиртное при дедах не распивали. А сейчас вместе с дедом иногда употребляют. Обрусели. Есть деды, которые не пьют и не курят, а молятся – их уважают, а есть деды, которые попивают...» (ПМА 4: а. Шарахалсун, жители).

Жителей аулов настораживает, что у мечетей стали собираться молодые люди, внешне похожие на ваххабитов. Своих жен они убеждают надевать хиджаб. Это – свои же парни из аула, попавшие под влияние неких агитаторов. Кто они и как происходит вовлечение в такие религиозные кружки, аулчане понять и объяснить не могут. «Нам, туркменам, – говорили они, – это не свойственно, традиционно никакого фанатизма у нас нет, кто-то со стороны настраивает наших ребят, и мы теперь боимся за себя и за них, как бы чего не случилось» (ПМА 3: а. Башанта, жители). «Сейчас в мечети заправляют ваххабиты – бородатые, около 100 юношей. Из Карачаево-Черкесии приезжали духовные лица, закладывали фундамент мечети. Одна девушка вышла за такого человека замуж и стала закрывать лицо хиджабом. Другую девушку парень с бородой украл еще до выпускного бала, когда она училась в школе. Она хиджаб надела. И еще две девушки, когда на улицу выходят, хиджаб надевают и балык – длинное платье и штаны. Из Куликово-Копани девушка вышла за татарина с бородой. Сейчас они уехали в Египет, там живут. Еще несколько парней с характерными бородами уехали в Каир. Там уже живут наши – родители двух сыновей, они – граждане Египта, их оттуда не выпускают, говорят, что они вошли в состав общины. Есть у нас ребята, которые ездили в Каир, потом вернулись» (ПМА 4: Туркменский район).

В поисках сути «настоящего» ислама молодые туркмены стали ездить в арабские страны и Турцию для получения религиозного образования. С.У. служил в Чечне, имеет соответствующие льготы. Вернувшись на гражданку, он почувствовал желание побольше узнать об истинном исламе и поехал учиться в Египет, провел там несколько месяцев. Для него стало откровением мусульманское образование в Египте. Гостил там у родственницы, которая училась в Москве, вышла замуж за араба, родила детей, потом муж умер, оставил ей собственность – магазин. Двоюродный брат С.У. уехал навсегда в Каир – живет там вместе с семьей. С.У. считает, что все религиозные предписания надо соблюдать сознательно, чтобы попасть в рай. Его молодая жена сначала отказывалась носить хиджаб, а С.У. настаивал, так как женщина сама должна понять и пожелать это сделать. Он убеждал жену, исходя из религиозных догматов. Наконец, она, по его словам, сама приняла решение и теперь носит хиджаб. (ПМА 4: Туркменский район).

Фундаменталистски настроенные люди меняют свой образ жизни и внешний облик, чтобы соответствовать «правильному», по их мнению, исламу, отказываются от традиционных обрядов и ритуалов или искажают их. «Молодые парни не слушают родителей. В мечети есть райс – имам Мавлид, так даже его не слушают. А он им говорит, что, например, если не сделают поминки по всем правилам, как имам сказал, то он на

поминки не пойдут. Эти люди обращаются к имаму в другом ауле, а тот отвечает, что у вас свой имам есть. Так они возвращаются к нам (ПМА 4: а. Юсуп-Кулакский, Мавлид). «Стал распространяться вахабизм. Наши обычаи нарушают. Но вот вчера были поминки – там все согласно традиционному исламу, как отцы и деды делали» (ПМА 2: а. Махач, имам). Аульные имамы и сами жители стараются противостоять этому явлению, «сильные», харизматичные муллы разгоняют сборища и убеждают молодежь не поддаваться фундаменталистской пропаганде (ПМА 3: а. Эдельбай, жители).

В а. Башанта прежний имам вынужден был уйти со своей должности, так как оказался не способен справиться с «ваххабитским» кружком. (ПМА 3: а. Башанта, жители). Из года в год ситуация там все более обостряется, число приверженцев «ваххабизма» растет, несмотря на неодобрение и обеспокоенность большинства жителей аулов. «В Башанте процветает фанатизм, в Чуре несколько молодых женщин стали носить хиджаб, хотя у туркменов никогда такого не было, а сейчас их заставляют мужья, ставшие фанатами. Кто среди них проводит агитацию – для местных жителей непонятно, но заметно, что количество фанатов растет. В Эдельбае мечеть была построена в 2000-е годы, сильный авторитетный мулла Мухаметдин Мухамедбердыев является имамом уже более 10 лет, он не разрешил собираться по вечерам в мечети – как хотели сторонники фанатизма. Совет старейшин вместе с имамом запретили использовать мечеть по вечерам» (ПМА 3: а. Эдельбай, Казмухаметова, Мухамедбердыев).

В другом туркменском ауле имам и сельская администрация решили не противодействовать прямолинейно увлечению части односельчан «истинным исламом», так как считают, что власти должны находиться в гуще событий и контролировать ситуацию «изнутри». Под руководством имама в ауле совершается обряд *зикр*, что не наблюдается в других аулах: во дворе мечети собравшиеся должны сто раз прочесть молитву стоя, затем каждый отламывает по кусочку особой лепешки (ПМА 4: Шарахалсун, жители).

Заслуженные аксакалы в некоторых аулах сожалеют, что дорога в мечеть им закрыта: «Эти бородатые не работают, уходят в религию. Бородатые ребята молятся в мечети, а стариков не пускают – мол, не так молятся. Когда-нибудь это взорвется. Русские боятся и уезжают. Причем у нас мулла арабского языка не знает. Смысл молитвы надо знать!» (ПМА 4: Туркменский район, жители аулов). Мнение погруженных в религиозную жизнь молодых авторитетных людей таково: пожилые туркмены, воспитанные в советском духе и не соблюдающие нужных религиозных предписаний, не могут быть членами совета аксакалов, несмотря на все свои достижения и заслуженное уважение. Тем более, что совет старейшин, как правило, действует при мечети: «Совета старейшин сейчас нет, так как наши старики намаз не делают, потому они автоматически в совет старейшин не могут войти» (ПМА 4: Туркменский район, жители аулов).

Сотрудники сельских и районных администраций стараются отслеживать религиозную ситуацию, но на деле кардинально повлиять на нее пока не могут. Они полагают, что есть два пути распространения фундаменталистских идей среди российских туркмен. Якобы, увлеченные исламом туркмены возвращаются из Чечни и Дагестана. По словам информантов, служба по контракту в военных гарнизонах Шали и Ханкалы была распространенным способом заработка среди жителей ряда туркменских аулов (ПМА 1: а. Шарахалсун, жители; а. Сабан-Антуста, жители; ПМА 4: а. Шарахалсун, жители, а. Сабан-Антуста, жители; с. Кучерлы, жители).

Другой путь приобщения к фундаментализму – через радикально настроенных мусульман, переезжающих сюда из других регионов.

Из-за сложной обстановки в Ставропольском крае, связанной с распространением фундаменталистских идей среди народов, традиционно исповедующих ислам, краевая администрация пытается контролировать любую этнокультурную и религиозную деятельность на местах, подчас подозревая «ваххабитские настроения» у вполне лояльных и законопослушных граждан, в том числе туркменов. Показательно, что еще в 2002 г. председатель Туркменской НКА М. Тойкеев заявил, что «главная задача Туркменской национально-культурной автономии Ставропольского края – не допустить проникновения ваххабизма в наш туркменский быт». Он предложил поддержать НКА в финансовом плане и «образовать какой-то орган при Совете безопасности для выживания, координации» (Тойкеев 2002). Важно подчеркнуть, что местные туркмены истари сохраняют полную лояльность по отношению к русскому населению и Российскому государству. Туркмены не только не чувствуют себя народом, подвергшимся «колонизации», «захвату» со стороны России, но наоборот, помнят с благодарностью, что русские цари приняли их предков в подданство и выделили земли для кочевания. В периодически возникающих стычках между молодежью разных национальностей туркмены защищают интересы старожильческого населения, и солидаризируясь в этом отношении с русскими, татарами и представителями других местных народов.

Источники и материалы

- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Туркменский район Ставропольского края. Октябрь 2007 г. (с. Кучерла: С.И. Хоренко; а. Шарахалсун: жители аула; а. Сабан-Антуста: жители аула; г. Ставрополь: сотрудник краевой администрации).
- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Нефтекумский район Ставропольского края. Май 2011 г. (а. Уллуби-Юрт: К.М. Тоймухамедова, А.Д. Данатаров, П.А. Данатарова (в дев.), а. Махач: С. Джумадурдыева, имам мечети).
- ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Туркменский, Благодарненский и Арзгирский районы Ставропольского края. Октябрь 2012 г. (а. Шарахалсун: жители аула; а. Эдельбай: З.Я. Казмухамедова, Т.Т. Джумакаева, имам М. Мухамедбердиев; а. Башанта: жители аула).
- ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Туркменский и Ипатовский районы Ставропольского края. Октябрь 2013 г. (а. Шарахалсун: М.Б. Оразбаев, Б.З. Бакиева, имам М.-А. Абдалов, жители аула; с. Кучерла: жители села; а. Кендже-Кулак: сотрудники сельской администрации; а. Сабан-Антуста: жители аула; а. Чур: мулла З. Юнусов; а. Верхний Барханчак: О.А. Дюшенбеев, Нижний Барханчак: имам Маулид; а. Юсуп-Кулакский: имам Мавлид).
- ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Приволжский район Астраханской области. октябрь-ноябрь 2015 г. (а. Фунтово 1: И.Т. Туликов, З.Г. Туликова, А.И. Туликова).

Научная литература

- Бентковский И.В. Трухмяне, кочующие в Ставропольской губернии // Сборник статистических сведений Ставропольской губернии. Ставрополь, 1869. Вып. II.
- Брусина О.И. Основные этапы этнического развития туркмен Юга России // Туркмены Юга России: исторический контекст и социокультурные трансформации / отв. ред. О.И. Брусина. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 13–35.
- Демидов С.М. Этнографическая поездка к астраханским и ставропольским туркменам // Материалы по исторической этнографии туркмен / отв. ред. А. Оразов. Ашхабад: Ылым, 1987. С. 83–109.
- Қурбанов А.В. Ставропольские туркмены. Историко-этнографические очерки. СПб.: СПбГУ, 1995.
- Тойкеев М. Выступление на заседании круглого стола «Через культуру к гармонии межнациональ-

ных отношений» // «Что? Где? Когда?» Информационный выпуск. № 1 (45). Ставрополь, 2002.
 Токалов И.Т. Ставропольские туркмены в конце XIX – начале XX вв. (Историко-этнографический очерк). Дипломная работа. Кабардино-Балкарский государственный университет. Нальчик. 1976. Рукопись.

References

- Bentkovskij, I.V. 1869. Truhmyane, kochuyushchie v Stavropol'skoj gubernii [Trukhmyans wandering in the Stavropol province]. In *Sbornik statisticheskikh svedenij Stavropol'skoj gubernii* [Statistical data collection of the Stavropol province]. Vol. II. Stavropol.
- Brusina, O.I. 2016. Osnovnye etapy etnicheskogo razvitiya turkmen YUga Rossii [The main stages of the ethnic development of the Turkmens of the South of Russia]. In *Turkmeny Yuga Rossii: istoricheskij kontekst i sociokul'turnye transformacii* [Turkmens of the South of Russia: historical context and sociocultural transformations], edited by O.I. Brusina, 13–35. Moscow: IEA RAN.
- Demidov, S.M. 1987. Ehtnograficheskaya poezdka k astrahanskim i stavropol'skim turkmenam [Ethnographic trip to the Astrakhan and Stavropol Turkmens]. In *Materialy po istoricheskoi etnografii Turkmen* [Materials on the historical ethnography of Turkmens], edited by A. Orazov, 83–109. Ashkhabad: Ylym.
- Kurbanov A.V. Stavropol'skie turkmeny. Istoriko-ethnograficheskie ocherki. SPb.: SPbGU, 1995.
- Tojkeev M. Vystuplenie na zasedanii kruglogo stola «CHerez kul'turu k garmonii mezhnacional'nyh otnoshenij» // «Что? Где? Когда?» Информационный выпуск. № 1 (45). Ставрополь, 2002.
- Tokalov I.T. Stavropol'skie turkmeny v konce XIX – nachale XX vv. (Istoriko-ethnograficheskij ocherk). Diplomnaya rabota. Kabardino-Balkarskij gosudarstvennyj universitet. Nal'chik. 1976. Rukopis'.

O.I. Brusina. Islam among the Turkmen of Stavropol Krai and Astrakhan Oblast.

The article is devoted to the role of Islam in culture and social life of the Turkmen of southern Russia. The study is based on the author's field materials collected in 2007–2015 in the Stavropol and Astrakhan Regions. The ethnic group of the Russian Turkmen was formed in the XVII–XIX centuries and currently counts about 17,000 people. The Turkmen are Sunni Muslims, most of their customs and rituals are associated with Muslim prayers and symbolism. At the same time, the Turkmen are not among the zealous Muslims, in their spiritual culture there are folk customs and beliefs that are very superficially associated with Islam.

In the Soviet period, the Russian Turkmen maintained their religion, secretly carried out Islamic rites and rules, despite the anti-religious state policy. Currently, the religiousness of the Turkmen varies greatly, but almost all families hold major religious ceremonies. Mosques play the role of community centers, social life in the Turkmen settlements is closely intertwined with religious life, and the mullahs are local leaders and take part in self-government bodies. Propaganda of fundamentalist Islam has not bypassed the Turkmen, as many regions of the North Caucasus. A peculiar situation has developed: young people have become involved in religion much more than old honored people, educated in the Soviet ideals. Residents of the Turkmen settlements and imams of mosques are trying to resist the spread of fundamentalist ideas. The situation is particularly difficult in the Stavropol Territory; so the regional administration is trying to control any cultural and religious activities on the ground, sometimes suspecting “Wahhabi sentiments” among quite loyal citizens, such as the Turkmen. It is important that the Turkmen are almost the only people of this region who, traditionally practicing Islam, retain complete loyalty to the Russian population and the Russian state.

Key words: *the Turkmen, Stavropol Krai, Astrakhan Oblast, Islam, religion, pre-Islamic beliefs*

ВСТРЕЧА С «НЕЧИСТОЙ»: ОТРАЖЕНИЕ ЛИЧНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ РАССКАЗЧИКА В ТЕКСТУАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЯХ НАРРАТИВА (НА ПРИМЕРЕ МАРИЙСКОЙ НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЫ)*

На основе анализа текстов марийской нескладочной прозы автор исследует проявление личного опыта и травмы в фольклорных нарративах. Сюжеты о встрече информантов с нечистой, демоническими персонажами и необъяснимыми явлениями (былички, бывальщины) являются отражением личных переживаний рассказчиков, особенно часто – травмирующих событий из прошлого. Основными мотивами мистических сюжетов являются смерть, скорбь, болезнь и т.д., что выражается в условиях воспроизведения нарратива, его структурных и сюжетных особенностях.

Ключевые слова: фольклорный нарратив, марийский фольклор, быличка, нескладочная проза, нечистая сила

В данной работе я ставлю своей задачей попытку интерпретации фольклорных нарративов (быличек и бывальщин) с точки зрения сопричастности повествователя описанным событиям, проявленности его эмоционального состояния в фольклорном тексте. Я предлагаю заглянуть «по ту сторону» нарратива и сконцентрировать внимание на респонденте, на его собственном отношении к рассказанному сюжету и психоэмоциональном контексте повествования.

В основе моих исследований лежит анализ марийских фольклорных текстов, относящихся к жанрам нескладочной прозы: быличек и бывальщин. Данные жанры фольклора характеризует тематическое сходство – связь с народной демонологией (Пропп 1928: 33–34), а также простота сюжета, второстепенность эстетических функций и отсутствие стройной фабулы (Померанцева 1975: 18–21). Быличка отличается большей степенью «личного участия» рассказчика в сюжете, который ведет повествование от первого лица, в то время как в бывальщине описаны события, произошедшие с третьими лицами. Тем не менее, в обоих корпусах текстов, на мой взгляд, отражены переживания респондента. Терминам «быличка» и «бывальщина» соответствуют марийские эквиваленты «лүдыш» (страшилка) и «ужмо-колмо» (увиденное-услышанное) (Тайдыбекова 1997: 80). В англоязычной историографии чаще используется понятие «меморат» в значении нарратива о пережитом мистическом опыте. Персонажами марийской нескладочной прозы чаще выступают ия' (черт), Ке-

Устьянцев Герман Юрьевич – аспирант 1 курса Института этнологии и антропологии РАН.
Эл. почта: ustyan-93@mail.ru. **German Y. Ustyantsev** – Institute of Ethnology and Anthropology RAS. E-mail: ustyan-93@mail.ru

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

реме́т, овда (женский мифологический, часто - демонический персонаж), вуд ия (водяной черт), по́рт оза́ (хозяин дома), монча́ ия (банный черт).

Необходимо предварить основной анализ комментариями методологического характера, связанными со сбором фольклорных нарративов и анализом мистического дискурса между информантом и исследователем. Тематика «нечистой силы», часто расцениваемая информантами как табуированная или «несерьезная», требует легитимации в рамках традиции и в рамках самого исследования. Интервью на тему персонажей демонического фольклора подчиняются определенной структуре общения между слушающим и рассказчиком. Лингвист Е.Е. Левкиевская определила данную коммуникацию как «быличковый диалог» (*Левкиевская 2008*). Методологическая проблема исследования заключается в поиске механизмов этой коммуникации, которые позволят ученому избежать этических ошибок и получить развернутый нарратив. Диалог о «нечистой силе» – это последовательность определенных стереотипов речевого поведения. Корпус текста былички и бывальщины имеет двухуровневую структуру. Первая часть коммуникативного акта выглядит следующим образом: выражение сомнения в существовании «нечистой силы» – отсылка к географическим и временным рамкам – отсылка к авторитету/собственному опыту – сам нарратив – удивление по поводу рассказанного – риторический вопрос. Далее свою функцию выполняет слушатель-исследователь. Удивление и риторический вопрос служат для привлечения внимания слушателя, для приглашения его к дискуссии и подтверждения своих навыков рассказчика. В данном случае активное участие интервьюера необходимо и неизбежно в рамках жанра. Респондент ожидает от собеседника определенных действий: удивления/эмоционального участия – подтверждения – проведения аналогий/ответных нарративов – комментария/обобщения, конкретных терминов. Выражая удивление и сочувствие («Да, такое бывает иногда...») исследователь – слушатель подчеркивает принятие сюжета в качестве объекта а) дискуссии и б) исследования. Ответный нарратив иллюстрирует «свойскость» интервьюера, его знание проблемы и наличие житейского опыта, позволяющего говорить о возможно сакральных темах. Респондент признает исследователя в роли дальнейшего объекта коммуникации на заданную тему. Рассказчику иногда необходимо услышать дополнения «внешнего эксперта», часто интервьюер называет персонажей фольклора по именам, обобщает внешние характеристики и выделяет мотивы его деятельности. Необходимо также учитывать творческий, вариативный характер воспроизведения быличек, возможные трансформации в этой структуре (*Тойдыбекова 1997: 84*).

Крайне важным в интерпретации несказочной прозы самим рассказчиком является определение дискурса. Антрополог К. Коски выделяет четыре возможных подхода к мистическому нарративу: научно-ориентированный; психологический, дискурс, допускающий существование описываемых событий в реальности; дискурс «народного христианства» и «альтернативный духовный дискурс», основанный на духовных и эзотерических практиках (*Koski 2016: 23–30*). В ходе моего исследования респонденты сочетали различные подходы, чтобы объяснить увиденное ими: апеллировали к христианским и языческим образам, экстрасенсорике и околонуучным объяснениям.

Корреляции между религиозной самоидентификацией информанта и его вовлеченностью в дискурс «нечистой силы» не выявлено. Религиозность информанта, на мой взгляд, не является определяющим фактором в конструировании мемората.

В тексте былички и бывальщины могут упоминаться христианские категории (Бог, ад, дьявол), духи природы и другие персонажи языческого фольклора (чодыра оза, керемет), образы медийного дискурса (энергетика, экстрасенсорика). Более того, в некоторых случаях информант может считать себя атеистом, но при этом иметь определенный мистический опыт. Исследователь современного религиозного сознания Дж. Ханеграфф определяет современные представления о сверхъестественном как «секуляризованный эзотеризм», который основан не столько на религиозности, сколько на индивидуальном опыте (*Hanegraff* 1996: 520–523). Подобный подход вполне применим к интерпретации несказочной прозы, в рамках которой религиозность не всегда актуальна.

Исследования охватывают период июля 2015 – февраля 2017 гг. Полевой материал был записан мною в следующих регионах: в Уржумском и Малмыжском районах Кировской области, которые я посетил в ходе Южно-Вятской этнографической экспедиции кафедры этнологии МГУ им. М.В. Ломоносова (далее – ЮВЭЭ), а также в Республике Марий Эл: в Моркинском, Оршанском и Медведевском районах (далее – ПМА). Большинство опрошенных – жители сельской местности, если же в качестве интервьюируемых выступали горожане, то они апеллировали в своих интервью к опыту деревенской жизни.

Нарративы информантов-очевидцев имеют определённый набор признаков, характерных для текстов несказочной прозы. Видение происходит не только в специфических для контакта с нечистью природно-временных рамках (полночь, полдень, в локусах лесов и рек), но и на фоне особых жизненных ситуаций. Мистическому опыту предшествует определённое событие или последовательность фактов, часто опыт видения являет человеку ответ на насущный вопрос, избавляет его от переживаний или снижает их градус. Этот тезис подтверждается эмоциональной окраской нарративов, которые выражают страх, шок, замешательство рассказчика:

«... И у меня вот когда брата родного убили, он мне близок был, и вместе росли, и что интересно, вот я в то время жила в Кирово-Чепецке, и у меня такое состояние случилось, это обычно случается под утро, в 5 часов, когда никто не мешает, гробовая тишина, и вот вижу, как вызвала нашего односельчанина, который недавно умер, и через него узнаю. «Видишь, говорю, моего брата, как он там?» «Нет, говорит, у меня вот отдельно, я твоего брата не помню, его нет среди нас, он у себя». Вот так вот, и все, что, мне интересно, я этих вот могла спрашивать, узнавать, все, что меня интересует, и они отвечали» (ЮВЭЭ 2015–2017, информант – Н.).

Я считаю, что в данном тексте, как и в ряде других, видение нечисти следует рассматривать как реакцию на травмирующие события, это своего рода визуализация травмы, перенос личных переживаний в плоскость ирреального. Нарратив становится средством для выражения индивидуального опыта.

На мой взгляд, текст повествования в контексте травмирующих событий выполняет несколько функций. Во-первых, он позволяет выразить переживаемые события в ярких и метафоричных образах несказочной прозы, визуализировать травму. Помимо этого, сюжет о нечисти и происках демонических сил помогает объяснить случившийся негативный факт, дать ему метафизическое объяснение:

«Возле вот стояла женщина, я сама видела, и здесь такая девушка незамужняя, она была не замужем, была ну как бы сказать, нехватка у нее была такая, ненормальная была. И вижу ее, этот образ – стояла женщина здесь, я еще подумала: “Зачем, На-

стя, тут стоишь”, еще говорю: “Настя, что тебе не спится, что тут стоишь, буран же”, говорю. Так пришла потом с фермы, пришла и бабушке рассказываю, так, говорю, что Настю видела с утра, а она говорит: “Не говорила ничего?” “Так и так спросила, что так рано стоишь”. “Ой, говорит, не надо было молвить слово”. Я говорю: “Почему?”. Она говорит: “Ты скоро заболеешь”. Так и было, я потом заболела» (ЮВЭЭ 2015–2017, информант – Т.Б.).

В приведённой быличке женщина вспоминает, как встретила на улице умершую девушку и заговорила с ней, что стало причиной тяжелой болезни. Информантка нарушила «нормы взаимодействия» с иномерным пространством, вступив, по ее словам, в контакт с нечистой.

Еще одна важная функция мистического нарратива – он способен успокоить самого рассказчика, уверить его в положительном исходе события, а в случае нарратива о смерти – «подтвердить» присутствие покойника в реальной жизни и его не прерванную связь с повествователем. Фольклорист М.П. Чередникова определяет эту функцию как «прагматическую», призванную убедить слушателей в возможности «преодолеть невроз, вызванный стрессовой ситуацией» (Чередникова 2002). В таком случае интервью о нечистой силе и сам нарратив становятся дискурсивным процессом, вызванным травмирующим событием, посредством которого возможна вербализация травмы и избавление от рефлексии. Так, в следующем тексте респондентка описывает звуки, характерные для умершего деда, но воспроизводимые и после его смерти:

«- По своему опыту знаю, дед когда умер, я пришла к нему убираться. И тут слышу, как он дышит будто бы. А он очень тяжело дышал.

- Дышит? (Г. Устьянцев)

- Ну да, ему ингаляции делали, он долго болел, и я вот этот звук услышала опять и бабушку тоже видела» (ПМА 2017, информант – Л. К.).

Говоря о развлекательной функции несказочной прозы (Тойдыбекова 1997: 82), стоит отметить, что она не является доминирующей. При воспроизведении текста, по моим наблюдениям, и рассказчик, и слушатели становятся соучастниками эмоционального коммуникативного акта, сопереживая описанной ситуации и дополняя ее смыслами.

Исследователь фольклора В.В. Запорожец определяет несколько состояний, при которых вероятно видение нечисти: глобальные перемены в жизни, окончание временных циклов, ситуации на грани жизни и смерти, состояния перехода от сна к бодрствованию и сон. (Запорожец 2002: 114). Мой полевой материал показывает, что в большинстве нарративов звучит мотив скорби, смерти, болезни, потери, переезда, одиночества и других стрессующих событий. Иногда в быличках описан сильный испуг:

«А я сама столкнулась с этим, интересно так. Много нас было, человек 16 было, и на спор в овраг... же все равно нехорошие места, и там площадка такая неизведанная. А давайте, мол, туда на костер пойдем, и что интересно, вообще эти места стараются обходить. Развели костер, сидим, разговариваем, и все кто-то посвистывает. Мы решили, что, мы же всех наперечет знаем, кто из нас, кто с нами пришел, и мы решили это, наверно, Юра Владимиров

с нами пришел, а это, наверное, Юрка хочет нас пугать. “Вы че, я тут сижу”. И мы все замерли, и мы ушли, все побросали, потому что свист продолжался же. Мы отошли, уже на горе стоим, все равно есть свист, так жутко, даже если человек, все равно, полночь, кто пойдет свистеть?» (ЮВЭЭ 2015–2017, информант – Н.).

Обстоятельства, при которых происходит встреча с нечистой, чаще всего предшествуют определенным драматическим событиям, являются их причиной (например, в случае неуважительного отношения к фольклорному персонажу) или предвестником. В некоторых текстах, напротив, нарратив о явлении нечистой силы следует за травмирующим событием. В обозреваемых нарративах о нечисти не выявлено мотивов успешного и выгодного контакта с мифологическим персонажем. В ряде фольклорных традиций герою повествования удастся обмануть демона/черта или воспользоваться его помощью в решении сложной задачи (*Wolf-Knuts* 2002: 156). В современной марийской сказочной прозе взаимодействие с нечистой заканчивается плачевно для человека и осуждается носителями традиции – респондентами.

Анализ проявленности травмы через тексты мистической сказочной прозы затрудняется пограничностью данной проблемы. Рассказ о видении включает в себя устоявшиеся в данной культуре фольклорные образы, но они являются лишь инструментом описания личного переживания. Как отмечает антрополог Д. Гольдштейн, помимо культурного опыта информанта исследователю также стоит обратить внимание на «страх, стресс и социальный конфликт», а также проследить, как «травма, смерть и физическое тело» представлены в нарративе (*Goldstein et al* 1999: 43).

Я полагаю, что личный опыт пережитого проявляется также в манере повествования текста. Информанты нуждаются в подтверждении увиденного (задают ответный вопрос, ссылаются на других свидетелей или коллективную практику видения). После неуспешной попытки рационально объяснить свой опыт с позиции обыденного или научного знания, очевидцы настаивают на мистическом характере видения, пытаясь при этом включить его в контекст обыденной жизни посредством нарратива. Д. Хаффорд на примере рассказов о полтергейсте объясняет это явление как стремление верифицировать необъяснимое мистическое переживание, сделав его частью социального опыта (*Hufford* 2001: 29). Фольклорист Л. Тойдыбекова отмечает, что около 50 процентов опрошенных ею информантов не верили в описанные в быличке события (*Тойдыбекова* 1997: 83). К.М. Рахудж подчеркивает, что нарративы о видениях призраков отличаются нехваткой логических связей (*Raahauge* 2016: 98–99), что подтверждает и мой полевой опыт. Очевидцы одновременно пытаются совместить две картины мира в одном рассказе, они верят в свой мистический опыт и в то же время сомневаются в его достоверности (что опровергает тезис И. Зислина о «непротиворечивости» фольклорного теста (Зислин, 2016)). Вероятно, это связано с невозможностью отделить чувственное восприятие увиденного от его логического анализа. Испытанный во время видения стресс заставляет воспринять мистическое переживание как ложное, появившееся под влиянием психогенных факторов. Таким образом, в текстах сказочной прозы есть два определяющих начала: эмоциональный опыт и его воспроизведение рассказчиком.

Текст былички весьма детален в отношении места и времени: респондент может описать все обстоятельства встречи с точностью до часов и погодных условий, однако ему трудно классифицировать увиденный образ, определить его мифологи-

ческое название. Чаще звучат слова «мужчина», «женщина», «светящиеся шары», местоимения или же просто перечисляется набор визуальных и звуковых эффектов: молния, свист, огонь, падение предметов и т.д. Фольклорист С.Г. Леонтьева справедливо отмечает, что сознание самого информанта фокусируется «не на персонажах, а на факте визионерского контакта и условиях, в котором он произошел» (Леонтьева 2002: 247–248). Исследователь В.А. Черванева объясняет двумя причинами расплывчатость фольклорных образов в описании и замену их местоимениями: спецификой разговорного жанра и нежеланием произносить имена демонических персонажей вслух (Chervaneva 2016: 62). Я предполагаю, что рассказчик делает акцент на своих эмоциональных переживаниях, а не на не фабуле и визуальных характеристиках увиденной нечисти.

Важная черта свидетельств о встрече с «нечистой силой» заключается в пассивности очевидца, его бездействии в процессе видения. В анализируемых быличках рассказчик и очевидец – одно и то же лицо, при этом примечательно, что его роль заключается только в восприятии образа и послания, он лишь видит или слышит, но не проявляет активность во взаимодействии с нечистой. Можно предположить, что рассказчик дистанцируется от сюжета, не хочет быть (заново) вовлеченным в травмирующие его переживания, особенно если в тексте былички фигурируют привидения или черти, связываемые со смертью и опасностью.

Нарратив очевидца «паранормальных» событий выполняет тройную функцию: визуализирующую, объяснительно-рационализирующую (поясняет причинно-следственные связи событий, отвечает на насущные вопросы, подсказывает правильное решение) и терапевтическую (снижает градус рефлексии). Былички о видениях не привязаны к локальной фольклорной традиции, они насыщены образами массовой культуры (светящиеся шары, полтергейст, НЛО), которые предстают в повествовании неконкретно и размыто. Также тексты народной сказочной прозы, рассказанные от первого лица, имеют структурные особенности. Они характеризуются большим вниманием информанта к условиям и контексту видения, описанием своего эмоционального состояния, неуверенностью в правдоподобности своего мистического опыта.

Для исследователя нарративов сказочной прозы, помимо самого текста, его фабулы и языковых особенностей, важно учитывать контекст воспроизведения текста, а именно следующие факторы: 1) эмоциональное состояние респондента; 2) собственную вовлеченность в коммуникативную ситуацию, соавторство текста и конструирование смыслов; 3) биографические данные информанта, которые могут быть связаны с мистическим опытом и проецироваться в фольклорных нарративах.

Источники и материалы

ПМА 2017 – полевые материалы автора, записанные в Моркинском, Оршанском и Медведевском районах Республики Марий Эл в апреле 2017 года.

ЮВЭЭ 2015–2017 – Южно-Вятская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова в Уржумском и Малмыжском районах Кировской области 2015–2017 гг.

Научная литература

Запорожец В.В. Сны и видения как часть ясновидения (По материалам, собранным в Москве летом 1998 г.) // Сны и видения в народной культуре. М., 2002.

- Зислин И. Заметки к проблеме «нарратив в фольклоре и психиатрии» // *Genius Loci*: сб. Статей в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова. Москва: Форум, 2016.
- Левкиевская Е.Е. Быличка как речевой жанр // *Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня*: Сб. статей в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М.: РГГУ, 2008.
- Леонтьева С.Г. Рассказы о «привидениях» среди визионерских жанров // *Сны и видения в народной культуре*. М.: РГГУ, 2002.
- Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре М.: «Наука»: 1975.
- Пропп В.Я. Морфология сказки. Л.: Academia, 1928.
- Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу: Карельский институт Университета г. Йоенсуу, 1997.
- Чередникова М.П. Индивидуальные галлюцинации как факт этнопсихологии // *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика*. Доступ: <https://ruthenia.ru/folklore/cherednikova1.htm>. Дата обращения: сентябрь, 2019.
- Chervaneva V. Meet the Demonological Character: Two Types of Narrative Structures // *Folklore – Electronic Journal of Folklore/ Vol. 65 (3)*. Tartu, 2016.
- Goldstein D., Grider S.A., and Thomas J.B. Conclusion The “Spectral Turn” // *Haunting Experiences Ghosts in Contemporary Folklore*. Logan: Utah State University Press, 1999.
- Hanegraaff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, 1996.
- Hufford D.J. An experience centered approach to hauntings // *Hauntings and poltergeists: Multidisciplinary perspectives*, eds. J. Houran and R. Lange, Jefferson, North Carolina: McFarland and Company, 2001.
- Koski K. Discussing the Supernatural in Contemporary Finland: Discourses, Genre, and Forums // *Folklore. Electronic Journal of Folklore*. Vol. 65, Tartu, 2016.
- Raahauge M.K. Ghosts, Troubles, Difficulties, and Challenges: Narratives About Unexplainable Phenomena in Contemporary Denmark // *Folklore. Electronic Journal of Folklore*. Vol. 65, Tartu, 2016.
- Wolf-Knuts U. The discourses about the Devil Myth and Mentality // *Studia Fennica Folkloristika*. Vol 8. Helsinki, 2002.

References

- Cherednikova, M.P. 2002. Individual'nye gallyucinacii kak fakt ehtnopsihologii [individual hallucinations as a fact of ethnop psychology]. In *Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics* [Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics]. Access: <https://ruthenia.ru/folklore/cherednikova1.htm>.
- Leontieva, S.G. 2002. Rasskazy o «privizhdeniyah» sredi vizionerkih zhanrov [Tales of «ghosts» among visionary genres]. In *Sny i videniya v narodnoj kul'ture* [Dreams and visions in folk culture]. Moscow: RGGU.
- Levkievskaya, E.E. 2008. Bylichka kak rechevoj zhanr [Bullock as a speech genre]. In *Kirpichiki: fol'kloristika i kul'turnaya antropologiya segodnya: Sb. statej v chest' 65-letiya S.Yu. Neklyudova i 40-letiya ego nauchnoj deyatel'nosti* [Bricks: folklore and cultural anthropology today: Sat. articles in honor of the 65th anniversary of S. Yu. Neklyudov and the 40th anniversary of his scientific work]. Moscow: RGGU.
- Pomeranceva, E.H. 1975. Mifologicheskie personazhi v russkom fol'klore [Mythological characters in Russian folklore]. Moscow: «Nauka».
- Propp, V.Ya. 1928. Morfologiya skazki [Morphology of a fairy tale]. Leningrad: Academia.
- Tojdybekova, L. 1997. Marijskaya yazycheskaya vera i etnicheskoe samosoznanie. University of Joensuu [Mari pagan faith and ethnic identity. University of Joensuu], Yoensuu.
- Zaporozhec, V.V. 2002. Sny i videniya kak chast' yasnovideniya (Po materialam, sobrannym

v moskve letom 1998 g.) [Dreams and visions as part of clairvoyance (Based on materials collected in Moscow in the summer of 1998)]. In *Sny i videniya v narodnoj kul'ture* [Dreams and visions in folk culture]. Moscow.

Zislin, I. 2016. Zametki k probleme «narrativ v fol'klore i psihiatrii» [Notes on the problem of «narrative in folklore and psychiatry»]. In *Genius Loci: sb. Statej v chest' 75-letiya S.Yu. Neklyudova* [Genius Loci: Sat. Articles in honor of the 75th anniversary of S. Yu. Neklyudov]. Moscow: Forum.

G.Y. Ustiantsev. Folklore and Trauma: Reflection of personal experience of the narrator (by the example of Mari non-fabulous prose)

The author investigates the representation of experience and trauma in folklore narratives by the example of the texts of the Mari non-fairy prose. Stories about meeting evil spirits, demonic characters, and unexplained phenomena reflects personal experience of narrators, especially traumatic events from the past. The main motifs of mystical stories are death, sorrow, sickness, etc., which are expressed in the narrative, its structure and plot.

Key words: *folklore narrative, Mari folklore, non-fabulous prose, evil spirits*

**МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ЖИТЕЛЕЙ ДЕРЕВЕНЬ
ГОРЕНДУ И БОНГУ (НОВАЯ ГВИНЕЯ) В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА:
ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)***

В сентябре 2017 г. научно-исследовательской экспедицией Фонда им. Миклухо-Маклая, проводившей полевые работы на Берегу Маклая (Новая Гвинея), было собрано много ценных этнографических данных по материальной культуре папуасов бонгу (бонгуанцев). Это дает возможность выявить как устойчивость определенных традиций, так и трансформационные процессы, происходившие в местном обществе за последние 40 лет (со времени работы в этих краях советской экспедиции).

Ключевые слова: Новая Гвинея, Берег Маклая, бонгуанцы, культурные традиции, постройки, украшения, продукты питания, музыкальные инструменты

Этнографическое изучение новогвинейского Берега Маклая (в северо-восточной части острова) имеет давнюю традицию в отечественной этнологии. Во второй половине XIX столетия здесь работал русский ученый, путешественник и общественный деятель Н.Н. Миклухо-Маклай. Во время своих трех посещений этого района побережья Новой Гвинеи (1871–1872 гг., 1876–1877 гг., и 1883 г.) ему удалось собрать обширный материал по культуре папуасской этнической группы бонгу (бонгуанцы), проживавшей в четырех деревнях (Бонгу, Горенду, Гумбу, Со-Банглю). Необходимо отметить, что Миклухо-Маклай был первым представителем внешнего мира, которого увидели обитатели этих деревень, поэтому исследования русского ученого имеют огромное значение для этнологической науки, так как он изучал традиции и обычаи «людей каменного века», еще не попавших под влияние западной культуры. Кроме того, научные труды Миклухо-Маклая оказали большое влияние на развитие отечественной океанистики.

В 1971 г. шестой рейс научно-исследовательского судна «Дмитрий Менделеев» был посвящен двойной годовщине: столетию со дня первой высадки в деревне Бонгу Н.Н. Миклухо-Маклая и 125-летию со дня его рождения. Этнографический отряд экспедиции, который на протяжении 4 дней проводил полномасштабные этнографические и антропологические исследования в Бонгу, состоял из восьми ученых: Д.Д. Тумаркин (начальник отряда), Б.Н. Путилов, В.Н. Басилов, Н.А. Бутинов, М.В. Крюков, Н.М. Гиренко, О.М. Павловский, И.М. Меликсетова. Кроме того, к отряду были прикомандированы кинодокументалисты В.Г. Рыклин и А.Н. Попов.

Чининов Игорь Викторович – к.и.н., научный сотрудник Центра азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: chininov@mail.ru.
Igor V. Chininov – Institute of Ethnology and Anthropology RAS. E-mail: chininov@mail.ru

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

В ходе полевой работы советские ученые установили, что бонгуанцы сохранили многие основные черты своей самобытной культуры, а колониальные порядки и элементы западной культуры были наложены на традиционный уклад жизни. Так, основой хозяйства оставались подсечно-огневое земледелие (основные культуры – ямс, таро, батат, бананы, кокосовая пальма) и рыболовство. Прежними были сельскохозяйственные орудия труда (деревянный кол – *саб* и деревянная лопатка – *удья саб*), распространены циновки из пальмовых листьев, посуда из дерева и скорлупы кокоса, а также глиняные горшки, которые, как и при Маклае, бонгуанцы приобретали в прибрежной деревне Билбил (в XIX в. она находилась на одноименном островке вблизи новогвинейского берега). На рыбную ловлю жители Бонгу выходили в традиционных лодках-долбленках с аутригером, но, при этом, использовали железные рыболовные крючки, а наконечники бамбуковых острог изготавливали из гвоздей. С другой стороны, были в широком употреблении металлические топоры, пилы и ножи, одежда европейского покроя из покупных тканей, использовались керосиновые лампы (когда были в наличии деньги на керосин). Староста деревни располагал транзисторным приемником. Основным источником денежных поступлений была продажа австралийским скупщикам копры. Христианство было принято бонгуанцами только поверхностно и причудливо переплеталось с традиционными верованиями; встречались в деревне и адепты одного из культов карго. Память о Маклае жила в сознании всех поколений бонгуанцев, так как предания о нем стали важной частью местного фольклора и религиозных воззрений (Токарев 1975).

В 1977 г. состоялся восемнадцатый экспедиционный рейс судна «Дмитрий Менделеев», во время которого советские ученые снова посетили деревню Бонгу. На этот раз этнографический отряд пребывал там пять дней и состоял из пятерых членов: Д.Д. Тумаркин (начальник отряда), В.Н. Басилов, И.М. Меликсетова, Е.Н. Кальщиков, В.Н. Шамшуров. Как и в предыдущий раз, к отряду были присоединены кинодокументалисты В.Г. Рыклин и А.Н. Попов. Кроме того, были включены художники М.Л. Плахова и Б.В. Алексеев (супружеская пара). В процессе исследований выявилось значительное углубление имущественной дифференциации среди бонгуанцев по сравнению с 1971 г. В сфере сельского хозяйства Д.Д. Тумаркин зафиксировал очень важный элемент: сеть оросительных каналов, проходящих между огородными участками. По этим канавам дождевая вода, стекая по склону холма, скапливалась в небольшом пруду. Бонгуанцы сообщили, что эти оросительные каналы существуют здесь с незапамятных времен. Об этой примитивной ирригационной системе, не характерной для жителей северо-восточной части Новой Гвинеи, ничего не говорится у Н.Н. Миклухо-Маклая, а в 1971 г. советские ученые ее не обнаружили, так как не осматривали огороды. Обследование 10 жилых домов показало, что у жителей Бонгу появилось больше покупных вещей – одежды, посуды и др. В быту широко использовались электрические фонарики, насчитывалось более десятка портативных радиоприемников. С их помощью бонгуанцы стали регулярно слушать передаваемые из столицы Порт-Морсби на языке ток-писин новости, познавательные передачи, разнообразную музыку – от традиционных океанийских песен и мелодий до современных западных, таких как джаз и хард-рок. Но при этом, бонгуанцы продолжали широко применять традиционные деревянные и бамбуковые сосуды, глиняные горшки и циновки из пальмовых листьев. Дома сохранили прежнюю форму и строились исключительно из местных материалов (Тумаркин 2015: 22–23).

Следует отметить, что в 70-х гг. XX века бонгуанцы проживали только в деревне Бонгу. Причиной такой перемены служили важные события в жизни местных папуасов в конце XIX века. В 1886 г. в 10 км от деревни Бонгу германская Новогвинейская компания учредила факторию Стефансорт. В 1887–1888 гг. управляющий этой факторией натуралист и этнограф Я.С. Кубари захватил на побережье залива Астролябия шесть земельных массивов для устройства крупных плантаций кокосовых пальм. Одна из них, Меламу, была основана возле бухты Константина, т.е. в районе расселения бонгуанцев. В результате этой экспроприации жители деревень Горенду и Гумбу лишились части своих земель и были вынуждены переселиться в деревню Бонгу. После Первой мировой войны, когда северо-восточная часть Новой Гвинеи перешла под управление Австралии, плантация Меламу была продана австралийской фирме. В 1971 г. советские ученые, узнали, что бонгуанцы выкупили эту плантацию. Позже, в 1975 г., когда Папуа-Новая Гвинея получила независимость, жители Бонгу при помощи контролируемого властями Банка развития ПНГ выкупили плантацию Меламу. Формально она была передана кланам, которые владели этой землей до ее захвата колониальными властями. Но фактически большинством растущих там кокосовых пальм завладел бывший деревенский староста Каму. Это и застали члены советской экспедиции 1977 г. (Тумаркин 2015: 22).

После двух советских экспедиций на Берег Маклая наступил 40-летний информационный вакуум в области этнографии этого новогвинейского района, так как отечественные исследователи не имели возможности ездить туда, а зарубежные этнологи и антропологи больше уделяли внимание другим регионам острова. К счастью, ситуация изменилось в лучшую сторону во втором десятилетии XXI века.

В сентябре 2017 г. Фондом имени Миклухо-Маклая была организована и проведена научно-исследовательская экспедиция к берегам залива Астролябия. В ее состав вошли Н.Н. Миклухо-Маклай (полный тезка и потомок великого русского ученого и путешественника по линии брата) – президент Фонда и руководитель экспедиции; И.В. Чининов – научный сотрудник Центра азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук; А.А. Лебедева – научный сотрудник Отдела Австралии, Океании и Индонезии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук; Д.И. Шаромов – фотограф экспедиции.

В научные планы автора входило изучение материальной культуры бонгуанцев, включая постройки, предметы домашнего обихода, одежду, украшения, пищевой рацион и музыкальные инструменты. На время проведения полевых работ (7 дней) члены экспедиции были размещены в одной из семейных хижин деревни Горенду, чьи хозяева любезно ее предоставили как знак особого уважения к гостям, прибывшим из далекой страны, родины Н.Н. Миклухо-Маклая. Важно отметить, что в настоящее время бонгуанцы снова проживают не только в деревне Бонгу (как в 70-х гг. прошлого столетия), но и в заново отстроенных в 1990-х гг. деревнях Горенду и Гумбу.

Постройки

Жилые и нежилые строения в деревнях Горенду и Бонгу в настоящее время можно разделить на пять категорий: семейные хижины, дома подростков (мужские дома), хижины для инициаций, одиночные хижины и хозяйственные сооружения. Во времена

Н.Н. Миклухо-Маклая существовали первые четыре; хозяйственные постройки стали появляться только в колониальную эпоху. Все жилые хижины по-прежнему сохраняют свои функции и сооружаются почти исключительно из природных материалов. Самым существенным архитектурным изменением семейных хижин, домов подростков и одиночных хижин, возникшим на рубеже XIX и XX веков, стало их возведение на сваях. Если немецкий этнограф и путешественник Отто Финш, посетивший Бонгу в 1884 г., застал здесь еще хижины с земляным полом (до этого подробно описанные Н.Н. Миклухо-Маклаем) (*Finsch* 1888: 46), то немецкий миссионер А. Ханке, который на протяжении почти 11 лет, начиная с 1896 г., изучал жизнь бонгуанцев и обитателей окрестных селений, отмечал, что дома там стоят на сваях (*Hanke* 1909: 73).

Причиной перехода к свайным постройкам в этнографической литературе считалось стремление подражать европейцам, которые строили дома для рабочих на своих плантациях на сваях и с террасами. Кроме того, колониальные власти заставляли местных жителей возводить такие же хижины в деревнях для размещения в них белых посетителей (*Aufinger* 1940–1941: 123). Деятельность христианских миссионеров также могла привести к появлению таких новшеств, как это случалось в ряде районов Меланезии. Но, с другой, стороны, не следует забывать, что хижины на сваях были традиционно распространены и в некоторых других местах Новой Гвинеи, прилегающих островах, поэтому здесь также не исключен вариант постепенных культурных заимствований. В этой связи, вопрос перехода жителей Берега Маклая к свайным постройкам остается открытым.



Рис. 1. Деревня Бонгу
(автор фото: Д.И. Шаромов. Источник: Фонд имени Миклухо-Маклая).

Семейные хижины (*маль*) представляют значительное разнообразие как по размерам (включая высоту свай), так и по внутренней планировке. И это, в первую очередь, определяется количеством членов семьи. Общими признаками этих построек являются: наличие двускатной крыши (покрывается листьями саговой пальмы, а в нескольких случаях – алюминиевыми листами), веранды (открытого, полузакрытого и закрытого типа) и окон. Окна в хижинах стали появляться чаще к 1977 г., во время второй советской экспедиции, тогда как в 1971 г. отечественные этнографы не отме-

чали их большого количества. В 2017 г. в деревнях Горенду и Бонгу автор не встретил ни одной семейной хижины без окон. Хижины внутри разделены на комнаты сравнительно невысокими перегородками из расщепленных стволов бамбука (из этого материала изготавливают также стены хижин), сами комнаты рассчитаны чаще всего на двух человек и нередко снабжены дверьми с металлическими засовами и крючками. Иногда дверные проемы загораживают циновками. Вход внутрь со стороны веранды также имеет дверь, которую часто закрывают на металлический засов. Для входа в дом с одной стороны веранды пристроена небольшая деревянная лестница (в некоторых случаях с поручнями), длина которой напрямую зависит от высоты свай. В некоторых семейных хижинах часть помещения освобождается под кухню или небольшой склад, где хранится хозяйственная утварь. Обычно в таких хижинах проживают супруги и их дети до достижения ими подросткового (для юношей) и брачного (для девушек) возраста. Что касается строительного материала, то единственным исключением в деревне Гоенду является семейная хижина, полностью (включая сваи) сооруженная из металла, что прямо свидетельствует о высоком уровне финансовых доходов ее владельца и демонстрирует долговечность самой хижины (как правило, строения из растительных материалов в условиях местного климата сохраняются всего несколько лет, после чего обветшавшую постройку разрушают, и неподалеку возводят новую).

Дома подростков (*боджоу* на языке бонгу, *хаус-бой* на языке ток-писин) в прежние времена выполняли важные социальные и ритуальные функции, и являлись по факту мужскими домами, характерными для большей части Меланезии. В них проводили большую часть времени неженатые и женатые мужчины, здесь хранились священные ритуальные предметы и обрядовые музыкальные инструменты. Женщинам вход в эти строения был строжайше запрещен. Но с началом миссионерской деятельности их культовые и общественные функции стали сильно ослабевать, и к настоящему времени они перестали быть центрами активной социальной и религиозной жизни взрослых мужчин. Сейчас в них проживают почти исключительно юноши после прохождения ими обрядов инициации и до вступления в брак (после чего они переселяются в семейные хижины). Только в одном доме подростков автор обнаружил постоянно там проживающего пожилого мужчину, который никогда не был женат по причине серьезного физического дефекта (но, несмотря на это, он является знатоком местных обычаев и весьма уважаем в общине). Женщины сейчас могут свободно посещать дома подростков, если в них не находятся сакральные предметы, используемые в ритуалах. По своим архитектурным особенностям они, в целом, не сильно отличаются от семейных хижин: также возведены на сваях, имеют веранды и окна, внутри разделены на отдельные помещения, значительны вариации по размерам. Их количество довольно велико в каждой деревне и расположены они, как правило, недалеко от семейных хижин. Какое их количество приходится на один клан или даже малую семью предстоит выяснить при дальнейших исследованиях.

Хижина для инициаций (*тамотал* на языке бонгу, *хаус-мен* на языке ток-писин) не упоминалась Н.Н. Миклухо-Маклаем, не зафиксировали ее и члены первой советской экспедиции. Во время экспедиции 1977 г. В.Н. Басилов слышал о ней от своих папуасских информантов, но, вероятно, сам ее не наблюдал (он ее описывал как маленькую хижину в лесу, каковой она не является, по крайней мере, в 2017 г.). Между тем, именно этот тип постройки, по своим конструктивным и социально-религиозным характеристикам, мало изменился за последние 150 лет. Хижина для инициаций по-прежнему

имеет земляной пол, в отличие от остальных строений, и ее крыша спускается почти до земли, отражая форму построек доконтактного периода. Внутри хижины размещается *багхля* – высокий помост для сиденья, сейчас отсутствующий в других строениях, но в прошлом являвшийся характерной чертой папуасских жилых хижин. Каждая деревня имеет только одну хижину для инициаций, которая всегда находится на значительном удалении от селения, в лесной чаще. Все подростки мужского пола в возрасте 12–18 лет обязаны проходить обряды инициаций в *тамотале*, где они проживают на протяжении месяца, после чего, получив статус взрослых представителей общины, переселяются в дом подростков. Хижина для инициаций до сих пор полностью недоступна для женщин и непосвященных подростков. Даже приближаться к этой постройке менее чем на 20 метров им запрещено (автор был свидетелем того, как взрослые мужчины, сопровождавшие его к *тамоталу*, не подпустили к этому строению на вышеупомянутую дистанцию не прошедшего инициации подростка). Можно сказать, что именно хижина инициаций остается наиболее ярким выражением традиционной бонгуанской культуры, как в архитектурном, так и в социально-религиозном плане. Несмотря на все старания христианских миссионеров, полностью подавить традиционные верования и обряды им не удалось и функционирование *тамотала* является ярким тому подтверждением. Культурные функции этого типа построек также требуют более глубокого изучения.



Рис. 2. Хижина для инициаций.

(Автор фото: Д.И. Шаромов. Источник: Фонд имени Миклухо-Маклая).

Одиночные хижины описаны очень скудно как в работах Н.Н. Миклухо-Маклая, так и в публикациях советских ученых. В 1971 г. в деревне Бонгу было только две одиночные хижины, одна из которых имела земляной пол, другая была возведена на сваях. В обеих хижинах проживали одинокие старики (Басилов 1975: 138). В 2017 г. автор видел несколько хижин этого типа только в деревне Горенду (хотя они наверняка есть и в Бонгу, но из-за больших размеров этой деревни и кратковременности пребывания в ней экспедиции, обнаружить их там не удалось). В настоящее время

они являются как бы миниатюрами семейных хижин: сооружены на сваях (относительно низких), имеют небольшую веранду и только одну комнату.

Хозяйственные строения включают так называемые «кухонные хижины», навесы для сушки копры и туалеты. «Кухонные хижины» представляют постройки, лишенные стен (двускатная крыша покоится на нескольких опорах), и выполняют функцию складского помещения для кухонного инвентаря. Расположены они всегда вблизи семейной хижины и открытого очага, где готовится пища. Одна такая хижина в деревне Горенду из-за своих больших размеров выполняет функцию дома собраний, где собираются взрослые мужчины для обсуждения различных вопросов общинной жизни. Туалеты располагаются как на берегу залива, так и вдали от берега, и конструктивно – это стандартные небольшие будки, характерные для сельских местностей во многих регионах мира. Интересно, что ни «кухонные хижины», ни туалеты не были отмечены членами советских экспедиций. Поэтому можно предположить, что эти строения являются относительно недавним нововведением.

К постройкам, полностью сооруженным из современных строительных материалов, относятся здания школ (в Бонгу школа имеет несколько корпусов), церкви и небольшого медицинского пункта (все в Бонгу).

Предметы домашнего обихода

Наибольшие изменения произошли именно в этой сфере материальной культуры. Сейчас в Горенду и Бонгу повсеместно используются алюминиевые тарелки, ложки, кастрюли, кружки, ведра, пластиковые тазы и другие емкости, металлические чайники. Широко употребляются предметы бытовой химии – моющие средства для посуды и мыло (для мытья тела и стирки одежды). В хижинах часто встречаются противомоскитные сетки, матрасы, спальные мешки. Металлические ножи типа мачете широко применяются в хозяйстве. Многие имеют электрические фонари (централизованного электроснабжения в этих деревнях нет). Значительная часть молодежи активно пользуются смартфонами и планшетами, которые заряжаются посредством солнечных батарей. Все эти современные предметы приобретаются в магазинах города Маданг (и административного центра одноименной провинции), расположенного приблизительно в 35–40 км от деревни Бонгу. В некоторых хижинах появились стулья и столики фабричного производства.

Вместе с тем, в хижинах еще встречается и сугубо традиционная утварь. Так, в некоторых жилых постройках дверные проемы загораживаются циновками (*тагум*), сплетенными из листьев кокосовой пальмы. Эти же циновки используются и для других бытовых нужд. Плетеные сумки не только по-прежнему являются важным хозяйственным атрибутом (в них носят различные личные вещи, корнеплоды с огородов и даже младенцев), но также идут на продажу туристам в Маданг в качестве сувенирной продукции. В нескольких семьях еще в употреблении глиняные горшки, изготавливаемые в деревне Билбил, распложенной к северу от Бонгу и Горенду. Жители прибрежного островка Билбил (Били-Били) в прошлом были известны как предприимчивые торговцы, создавшими своеобразную систему обмена, при которой производимые женщинами этого островка (также как и соседнего островка Ябоб) глиняные горшки, традиционно изготавливаемые (как и повсюду на Новой Гвинее) без гончарного круга, обменивались у жителей многих деревень региона на

таро, ямс, свиней, деревянные чаши и другие полезные товары. На своих больших одномачтовых или двухмачтовых каноэ с аутригером, обитатели Билбила посещали множество поселений вдоль новогвинейского побережья для проведения торговых операций. В начале XX столетия жители Билбила переселились на новогвинейский берег, основав там одноименную деревню. Хотя эта самобытная система обмена уже не существует, женщины деревни Билбил по-прежнему изготавливают керамические горшки для продажи туристам и жителям других селений.

Деревянные чаши (*табир*) также еще можно встретить в некоторых хижинах. Традиционно они изготавливались в других деревнях, и жители Горенду и Бонгу приобретали их путем обмена. Более всего ценились деревянные чаши, изготовленные на островах Сиасси в проливе Витязя и на островах Тами у юго-восточного побережья полуострова Хьююн (первоначально эти чаши производились исключительно жителями островов Тами, но с 1920-х гг. обитатели островов Сиасси заимствовали у них эту традицию). Чаши стиля Тами-Сиасси посредством обмена были широко распространены на северо-восточном и восточном побережьях Новой Гвинеи, прилегающих островах и на побережье западной части Новой Британии.

Хозяйственная утварь из раковин, скорлупы кокоса и стволов бамбука в настоящее время практически полностью вышла из употребления. Ложки из раковин или контейнеры из ствола бамбука для хранения извести (один из компонентов бетеля) можно сейчас встретить только в музейных коллекциях (включая МАЭ РАН).

Одежда и украшения

В повседневной жизни жители Горенду и Гумбу сейчас носят одежду европейского покроя: мужчины – шорты, футболки и рубашки с коротким рукавом, у женщин зрелого и пожилого возраста преобладают длинные платья, а девушки в основном также предпочитают футболки и шорты. Короткие юбки и платья встречаются у девочек до 10 лет. Некоторые мужчины носят головные уборы в виде шляп и кепок. В отличие от 70-х гг. XX века, в настоящее время большое распространение получила обувь, которая уже не считается престижным элементом одежды. Из традиционных повседневных украшений сохранился только плетеный браслет *сагью*, который носят представители обоих полов (на руке выше или ниже бицепса).

Праздничные одежда и украшения бонгуанцев почти не изменились со времен Н.Н. Миклухо-Маклая. Во время исполнения танцев и пантомим мужчины надевают темно-оранжевые лубяные набедренные повязки (*маль*), а женщины – юбку (*най*) из бахромы, образованной нитями из растительных волокон, прикрепленными к поясу. Причем молодые девушки сейчас носят лифчики, а женщины старшего возраста оставляют грудь обнаженной. Для мужских украшений наиболее характерны *буль ра* (из клыков дикой свиньи или выточенные из раковины), *зубо зубо* (из двух крупных раковин и плетеных листьев, по форме отдаленно напоминает гантель; во время танца это украшение держат в зубах), налобные повязки, узкие деревянные дощечки *лоб лоб* (заткнуты за браслет *сагью*). Пучки листьев и травы крепятся на поясе. Тела и лица раскрашиваются. Единственным отличием от нарядов прошлых эпох является отсутствие пышных султанов из птичьих перьев на головах, что вызвано скудностью местной орнитофауны в нынешнее время. В лучшем случае, за головные повязки закрепляют два-три пера.



*Рис. 3. Папуасы в праздничном облачении
(Автор фото: Д. И. Шаромов. Источник: Фонд имени Миклухо-Макля).*

Сейчас нередко молодые мужчины отпускают усы и бороды, и не стригутся коротко, в отличие от 1970-х гг. Женщины также перестали коротко стричься и брить волосы, и некоторые молодые модницы укладывают волосы в замысловатые прически.

В эпоху Н.Н. Миклухо-Макля для бонгуанцев была характерна скарификация (выжигание рубцов на коже), но позже ее вытеснила татуировка. В 1971 г. советский этнограф Басилов отметил, что узоры татуировки скупы и однообразны; ими покрывали лицо и руки. У одного мужчины средних лет был вытатуирован овал вокруг левого глаза, у другого тот же узор обозначался не сплошной линией, а крупными точками. Еще один вид узора на лице – линии из точек в три ряда, образующие широкую полосу у левого глаза. Узоры на руке были только у женщин. Это те же линии в три ряда, образованные четырьмя точками, наколотые над основанием большого пальца, ниже запястья. Но чаще на руке бывала запись на латинице. Жители Бонгу говорили, что узоры татуировки не несли никакой ритуальной смысловой нагрузки. В этой деревне были специалисты по нанесению татуировки, причем главным из них была женщина (Басилов 1975: 156).

В настоящее время обычай татуировки, скорее всего, ушел в прошлое. Автор видел только одного мужчину в Горенду с вытатуированным символом на лбу, но этот человек является представителем народа энга (провинция Энга в Нагорьях), который переселился в эту деревню после заключения брака с местной уроженкой.

150 лет назад мужчины перфорировали носовую перегородку и мочки ушей. Носовыми мужскими украшениями обычно служили продолговатые камни, кусочки раковины и бамбуковые палочки. В ушах мужчины носили широкие черепаховые или деревянные серьги, бамбуковые палочки, продолговатые камни или цветы. К настоящему времени ничего из этих традиций не сохранилось, но в 1971 г. некоторые мужчины еще носили серьги во время праздничных мероприятий (Басилов 1975: 153).

Продукты питания

Растительная продукция всегда резко преобладала над мясной в пищевом рационе бонгуанцев. В позапрошлом столетии главными сельскохозяйственными культурами были кокосовая пальма, ямс, таро, батат, бананы, сахарный тростник. Меньшее значение имели хлебное дерево и саго. Н.Н. Миклухо-Маклай интродуцировал такие культуры как тыква, арбуз, кукуруза и папайя. В начале XX в. также под влиянием европейцев появился маниок. Папуасы разводили так называемую «океанскую тройку» домашних животных: свиней, собак и кур, мясо которых употребляли в пищу. Часть мясного рациона давала охота на дикую свинью, казуара, кускуса, крокодила, птицу носорога. Также употреблялись в пищу большие ящерицы, змеи, различные насекомые и их личинки. Рыба и моллюски были обыденными продуктами питания. Из дневниковых записей Н.Н. Миклухо-Маклая видно, что бонгуанцы умели готовить много блюд и знали разные способы кулинарной обработки продуктов (варка, копчение, запекание, жарение).

В 1971 г. в мясном рационе бонгуанцев наблюдались значительные изменения. Мясо собак вышло из употребления из-за строгого запрета христианских миссионеров, крокодилы практически полностью исчезли на этом участке побережья, гораздо реже стали встречаться казуары. Домашних свиней разводили лишь в очень небольшом количестве.



*Рис. 4. Готовящиеся на костре бананы и корнеплоды
(Автор фото: Д. И. Шаромов. Источник: Фонд имени Миклухо-Маклая).*

В настоящее время в пище жителей Горенду и Бонгу растительная продукция также сильно превалирует над мясной. Основными культурами являются кокосовая пальма, ямс, таро, батат, бананы и сахарный тростник. Бананы принадлежат к одному из овощных сортов, которые употребляются в пищу после термической обработки. Из внедренных Н.Н. Миклухо-Маклаем растений по-прежнему весьма популярны у бонгуанцев папайя и кукуруза. Домашних свиней окончательно перестали

разводить (так как они вытаптывали посеы огородных культур), но ведется охота на диких свиней. Кур продолжают содержать, но их мясо, как и свинина, остается больше праздничным угощением. На диких птиц охотятся по-прежнему, но их мясо также не являются элементом повседневного рациона. Рыба и моллюски остаются наиболее частым источником животного белка. Полностью вышли из употребления насекомые и паукообразные. Помимо воды и сока кокосов, наиболее распространенным напитком является чай (приобретается в Маданге). Из свежей папайи в некоторых семьях изготавливают сок.

Из традиционных слабонаркотических средств были характерны напиток кава (на языке бонгу – *кеу*) и жевательная смесь бетель (на языке бонгу – *гху*). Важно отметить, что Берег Маклая был одним из немногих мест в Меланезии, где употреблялись оба эти наркотика.

Кава распространена у многих народов Океании. Она готовится путём растирания или разжёвывания и разбавления водой корней, (иногда – стеблей и листьев) перечного растения *Piper methysticum*. Привилегией пить каву обладали только взрослые (прошедшие инициацию) мужчины, в наиболее стратифицированных обществах – у полинезийцев, фиджийцев (Меланезия), понпеианцев (Микронезия) – лица высоких социальных рангов. Процесс приготовления этого напитка у бонгуанцев хорошо описал Н.Н. Миклухо-Маклай: «У папуасов существует также сильно опьяняющий напиток. “На Берегу Маклая” есть кустарник, называемый туземцами *кеу* (*Piper methysticum*), листья, стебли и особенно корни которого жуют, и, когда масса достаточно измельчена, ее выплевывают в скорлупу кокосового ореха с возможно большим количеством слюны. К разжеванной массе доливают немного воды и профильтровав грязно-зеленую кашу через пучок травы, пьют эту отфильтрованную жидкость, очень горькую и ароматную. Напиток этот не особенно вкусен, о чем свидетельствуют и лица папуасов, проделывающих при питье различные гримасы, но он сильно опьяняет: достаточно маленькой рюмки, чтобы в полчаса сделать человека нетвердо стоящим на ногах. Этот напиток разрешен только старшим мужчинам, а женщинам и детям строго запрещен обычаем. На пирах все мальчики и юноши используют для жевания (но не для питья) *кеу*; так как корень тверд, его предварительно размягчают ударами камня» (Миклухо-Маклай 1993: 36).

В 1971 г. у бонгуанцев еще сохранялся этот напиток, но в настоящее время обычай его приготовления и употребления у жителей Горенду (и, возможно, Бонгу) отошел в прошлое.

Жевательная смесь бетель имеет обширный ареал распространения не только в Океании (Западная Микронезия, многие районы Меланезии), но и в Юго-Восточной Азии, Южной Азии и частично в Восточной Африке (попала туда через индийских торговцев). В Океании эта смесь состоит из трех частей: листа, стебля или зерна перечного растения *Piper betle*, ореха арековой пальмы и гашеной извести, изготовленной из раковин, кораллов или известняка. Способы использования этих компонентов варьируют в различных регионах, но на Берегу Маклая представлены следующим образом: сначала разжевывается орех арековой пальмы, после чего кладется в рот стебель (или лист) бетеля с щепоткой извести. В прошлом жевать бетель у бонгуанцев могли исключительно мужчины. Существовала даже местная поговорка: «Если у тебя рот не выкрашен бетелем, то ты похож на женщину» (Hanke 1909: 26–27). В 1971 г. этот запрет на жевание бетеля женщинами еще прочно удерживался, но к

настоящему времени от него не осталось и следа: женщины сейчас жуют эту смесь наравне с мужчинами, начиная с подросткового возраста.

Табак (на языке бонгу – *кас*) появился на Берегу Маклая приблизительно за 40 – 50 лет до прибытия туда русского путешественника. В колониальную эпоху местные папуасы все больше переходили на покупные сигареты, и сейчас бонгуанцы употребляют только их. Курильщиками в Горенду и Бонгу являются представители обоих полов (как, впрочем, и в других папуасских селениях).

Музыкальные инструменты

Из всего разнообразия музыкальных инструментов бонгуанцев, описанных Н.Н. Миклухо-Маклаем и членом советской экспедиции 1971 г. Б.Н. Путиловым, до настоящего времени прочно сохраняются только три из них: ручной барабан *окам*, сигнальный щелевой гонг *барум* и сигнальная раковина.

Окам является самым распространенным музыкальным инструментом, являющийся интегральным компонентом любых праздничных церемоний и других событий общинной жизни, где он используется в качестве аккомпанемента во время танцев и песнопений. Его форма – в виде песочных часов – характерна для барабанов не только Новой Гвинеи, но и для других районов мира. *Окам* изготавливают из цельного куска ствола дерева (длиной до метра), выжигая его внутреннюю часть. Верхний конец затягивается шкурой ящерицы, и по этой крышке (на языке бонгу – *тали*) бьют пальцами и ладонью. Снаружи ствол стесывается с обоих концов и сужается к середине, и эта средняя часть перехвачена ручкой. Как поверхность барабана, так и его ручка украшаются резьбой. В прошлом, эти барабаны изготавливались на острове Каркар (недалеко от новогвинейского побережья к северо-востоку от Маданга) и посредством обмена попадали к бонгуанцам, но с разрушением традиционных торговых связей *окамы* стали изготавливать местные умельцы.

Барум является гордостью любой общины и ценится очень высоко. Фактически это самый дорогой музыкальный инструмент. Он представляет выдолбленную колоду до трех метров длиной. Его задняя глухая часть срезана напрямую, а передняя часть напоминает нос каноэ. Передняя часть иногда украшена резьбой. Сверху, практически по всей длине главной части гонга, идет узкая щель. Неотъемлемой принадлежностью *барума* является бита (на языке бонгу – *тоба*), которой бьют по стенке гонга, держа ее обеими руками. Передача сигналов на большие расстояния – главная функция *барума*. Существует особый язык сигналов, при помощи которого передается различная информация на большие расстояния. В настоящее время в Бонгу имеется только один *барум*, в Горенду *барума* уже нет (хотя недавно он там еще был, со слов местных жителей), но зато в соседней деревне Гумбу их насчитывается два.

Сигнальная раковина также играет важную роль в жизни общины. Она изготавливается из большой раковины тритона, в ее узком конце делается отверстие, в которую сильно дуют, извлекая мощный рев. Такие сигнальные раковины в прошлом были распространены у многих океанийских народов.

Несмотря на активные модернизационные процессы, затрагивающие даже такие удаленные уголки планеты, жители деревень Горенду и Бонгу еще прочно сохраняют многие элементы своей самобытной материальной культуры, являющиеся наиболее яркими свидетельствами приверженности этической группы бонгу культурным

традициям предков. Различные иновации будут и в дальнейшем наслаиваться на традиционный уклад, не изменяя его на фундаментальном уровне.

Научная литература

- Басилов В.Н. Материальная культура бонгуанцев // На Берегу Маклая. Этнографические очерки. М., 1975.
- Миклухо-Маклай Н.Н. Полное собрание сочинений в шести томах. Т. 3. М., 1993.
- Токарев С.А. (отв. ред.) На Берегу Маклая. Этнографические очерки. М., 1975.
- Тумаркин Д.Д. «О тамо, кайе!» (о полевой работе на Берегу Маклая) // Этнография полевой жизни: воспоминания сотрудников ИЭА РАН. М., 2015.
- Aufinger A. Siedlungsform und Häuserbau an der Rai-Küste Neuguineans, – «Anthropos», 1940–1941, Bd XXXV–VI, H. 1–3.
- Finsch O. Samoafahrten, Leipzig, 1888.
- Hanke A. Grammatik und Vokabularium der Bongu-Sprache. Berlin, 1909.

References

- Basilov, V.N. 1975. Material'naya kul'tura bonguancev [The material culture of the Bonguans]. In *Na Beregu Maklaya. Etnograficheskie ocherki* [On the Maclay Coast. Ethnographic essays]. Moscow.
- Miklukho-Maklay, N.N. 1993. Polnoe sobranie sochinenii v shesti tomakh. Vol. 3 [Complete works in six volumes. Vol. 3]. Moscow.
- Tokarev, S.A., ed. 1975. *Na Beregu Maklaia. Etnograficheskie ocherki* [On the Maclay Coast. Ethnographic essays]. Moscow.
- Tumarkin, D.D. 2015. «O tamo, kaye!» (o polevoi rabote na Beregu Maklaia) [“About Tamo, Kaye!” (About field work on the Maclay Coast)]. In *Etnografiia polevoi zhizni: vospominaniia sotrudnikov IEA RAN* [Ethnography of field life: memoirs of IEA RAS employees]. Moscow.
- I.V. Chininov. The Material Culture of the Inhabitants of Gorendu and Bongu Villages (New Guinea) at the Beginning of the XXI century: Traditions and innovations (based on field research)**

In September 2017, the research expedition conducted by the N.N. Mikloukho-Maclay Foundation, carried out a field research at the Maclay Coast (New Guinea) and collected valuable ethnographic data on the material culture of the Bongu-speaking Papuans. The results allow to identify both the stability of certain traditions and the transformation processes that have taken place in the local society over the past 40 years (since the Soviet expedition worked in this territory).

Key words: *New Guinea, Maclay Coast, Bonguans, cultural traditions, buildings, jewelry, food supply, musical instruments*

РЕЛИГИЯ ПАСТВЫ: СЕЛЬСКИЕ СУРБЫ В СОВРЕМЕННОЙ АРМЕНИИ*

Согласно данным социологических опросов, Армения – одна из самых религиозных стран Европы. Однако, в некоторых селах Апаранского района Арагацотнского марза приходская жизнь почти полностью отсутствует. Повседневная религиозность местных жителей связана с сурбами – домашними и сельскими святынями. К сурбам относят и некоторые природные объекты в окрестностях сел. В Армении сосуществуют две параллельные религиозные культуры христианского апостольского вероисповедания и относящихся к ним практик. Одна – это официальная Армянская Апостольская Церковь с церквями, священством и окормляемой паствой, другая включает в себя вернакулярные практики и верования значительной части самой этой паствы. Сельский сурб – один из феноменов вернакулярной религиозной культуры. В статье делается попытка типологизации сурбов, описываются ритуалы и практики почитания сельских святынь.

Ключевые слова: армяне, сурб, вернакулярные практики, христианство, сельское сообщество

Армения была первым в мире государством, принявшим христианство в качестве государственной религии¹. Религиозная и этническая составляющие традиционно считаются основой армянской идентичности. Л. Абрамян определяет религиозную самоидентификацию армян термином *hay-k'ristonya*, что в буквальном переводе означает «армянин-христианин». Этот сложносоставной термин – не расчленяемое целостное понятие (Abramyan 2006: 112). Среди армян бытует мнение, что каждый армянский младенец рождается в лоне апостольского христианства, а посещающий литургию в Армянской Апостольской церкви (далее ААЦ), в какой бы части мира она не находилась, со сто процентной вероятностью окажется армянином. Наряду с Польшей и Грузией, по материалам социологических опросов, Армения входит в тройку европейских стран с самым высоким уровнем религиозности². Согласно собранным нами данным в сельской местности одного из регионов Армении³, сельчане обозначают себя

Крюкова Наталья Владиславовна – преподаватель Центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета, аспирантка Института этнологии и антропологии. Эл. почта: nkryu@mail.ru. **Natalia V. Kryukova** – Institute of Ethnology and Anthropology. E-mail: nkryu@mail.ru

¹ В армянской церковной и научной традиции датой обращения считается 301 г.

² К примеру, согласно данным «World Values Survey» 89,3% от общего числа опрошенных армян отметили, что религия играет важную роль в их жизни. Для сравнения: в Грузии – 97,1%, в Польше – 79,6%, в России – 41,8 % (WVS, V9).

³ Эта статья основана на материалах, собранных в селах Апаранского района Арагацотнского марза в 2015–2018 гг.

как верующих, а веру и религию называют в числе основных жизненных ценностей. Тем не менее, приходская жизнь в этих селах практически отсутствует.

В селах этого региона Армении есть действующие церкви, в некоторых селах их несколько. Посещаются эти церкви в основном лишь в дни больших церковных праздников. Повседневная духовная жизнь в селах протекает в *сурбах* – домашних святилищах, сельских молельнях и небольших часовенках. К *сурбам* относят и некоторые природные объекты, расположенные вблизи сел. Обустройство, посещение и паломничество к *сурбам* – наиболее распространенные формы вернакулярных христианских практик местных жителей.

Все святые места жители называют *сурб*¹, что в переводе с армянского означает «святой». *Сурбам* именуют и собственно святого, и локус, где святой как бы обитает, и пространство, в котором происходит почитание. Святой может ассоциироваться с одним или несколькими предметами или объектами. *Сурбам* может быть церковь или руины церкви, *хачкар*², природный или географический объект: камень, родник, дерево, гора, пещера, а также книга, картина или какое-то изображение – в общем, все то, что местные жители по каким-то причитам наделяют святостью. Подобные святыни в Армении встречаются практически повсеместно. Одни из них признаются лишь жителями конкретного села, к другим стекаются паломники со всей округи, а иногда и со всей страны. Подобные общеармянские святыни имеют особый день почитания³. Обычно он совпадает с праздником Вознесения Господня – *Амбарцум* – и отмечается на 40-й день после Пасхи.

В селах, где проходила наша работа, существуют целые комплексы *сурбов*. К примеру, в селе Лусагюх⁴, две действующие церкви – *Сурб Тух Манук* и *Сурб Мариам Аствацацин*, почитаемые руины церкви IV в. *Мхеи Ванк*, порядка десяти домашних святынь, а также два *сурба* в ближайших окрестностях. *Сурбы* располагаются в хозяйственных помещениях, рядом с хлебом, в специальных пристройках, в жилом пространстве дома. Существует также несколько отдельно стоящих *сурбов*-часовенок. некоторые *сурбы* пользуются значительно большей популярностью, чем церкви. Некоторые информанты сообщали нам, что ходят в молельни практически ежедневно, а в церковь лишь изредка или только по большим праздникам. В повседневной жизни сурбы фактически заменяют верующим церкви⁵.

У каждого сурба есть тот, кто за ним присматривает и тот, кто там убирает. Если *сурб* расположен на территории домохозяйства, смотрителем скорее всего будет женщина среднего или пожилого возраста – свекровь или незамужняя сестра хозяина дома,

¹ Домашние святилища, сельские часовни также называют матур (арм. *matuur* – часовенка). В селах, где проходила наша работа, местные жители этот термин не использовали в качестве собирательного. О терминах см.: (Antonyan 2011).

² Хачкар, дословно «камень-крест» (от арм. «*khach*» – крест, «*kar*» – камень) – особый вид армянского религиозного памятника, представляющий каменную стеллу или плиту с вырезанным крестом. Широко распространены также деревянные резные хачкары.

³ О нескольких таких святилищах в Котайской области Центральной Армении, объединенных в единую паломническую сеть см. исследование Л. Абрамяна «The Chain Of Seven Pilgrimages in Kotaik, Armenia» (Abramian 2018).

⁴ В селе постоянно проживает ок. 600 чел.

⁵ «Разницы никакой нет: идти сюда или в церковь. Это то же самое. Тут только не раздают хлеб, не проводят службу. Тут ты один, сам с Богом, вокруг нет никого, никто не мешает... Ты можешь прийти и сказать, что хочешь Богу. Я люблю ходить, мне так очень нравится» (информантка А., 22 года) (ПМА 2016).

реже невестка. Семья, которой этот *сурб* принадлежит, поддерживает в нем порядок и контролирует его посещаемость. *Сурбы* также обустроивают признаваемые местными жителями ритуальные специалисты и целители, довольно часто они используют в своей работе магические практики. При этом они воспринимают *сурб* в первую очередь как место поклонения святому, а уже затем как место своей работы (Антонян 2008: 114).

Внутреннее пространство *сурбов* организуется хозяевами совместно с посетителями¹. В святилищах присутствует церковная утварь, на стенах висят репродукции икон, картины на религиозные темы, нарисованные на ткани или собственноручно вырезанные из дерева изображения Христа и Девы Марии, макеты или изображения церквей, *хачкары*, платки с нашитыми крестами – *шушпы*². Это votivные подношения *сурбу* в благодарность за избавление от болезни или несчастья или же наоборот – с просьбой о помощи. Забрать такой «дар» из *сурба* никто, даже сам даритель не может. Потому, даже в заброшенных молельнях, votivные подношения остаются в неприкосновенности и даже тогда, когда из помещения все остальное уже вынесено.

Шушпы и дары хранятся в *сурбах* десятилетиями. Обычно, раз в год в *сурбе* делают уборку. Прикасаться к votivным подношениям позволено только девочкам или незамужним женщинам. *Шушпы* моют в новом тазике мылом, которое используется только для этих целей; воду после уборки выливают в особых местах, например, рядом с церковью. Если в семье дочери уже вышли замуж, внуки еще не подросли или их просто нет, то к *сурбам* и *шушпам* могут годами не прикасаться. Считается, что истлевшие *шушпы* и испорченные подношения следует сжечь в огне, зажженном от жертвенной свечи, а пепел закопать рядом с церковью.

Если попытаться построить общую типологию *сурбов* данного района Армении, то с некоторой долей условности святилища можно разделить на несколько типов. К первому типу относятся домашние святилища тан *сурбы* и общедоступные сельские часовенки, то есть объекты, расположенные внутри села и его построек, обустроенные сельскими жителями на свои средства и своими силами. Ко второму типу – *сурбы*, связанные с природными объектами – родниками, деревьями, горами. Они находятся на пределах сел. К третьему типу – церковные строения, независимо от степени сохранности. Подобное деление весьма условно: для самих сельчан все эти объекты находятся в общем поле сакрального, хотя и различаются по степени своей святости.

Тан сурб и семейные реликвии

Важным поводом для создания святилища является наличие в семье, так называемого, *тан сурба* – особо почитаемой, переходящей из поколения в поколение, семейной реликвии. *Тан сурб* буквально означает «святой дома». В центральном по-

¹ Интересно, что предметное наполнение *сурбов* на фото 1970-1980-х гг. практически не отличается от современного. Новое, что появляется – votivные подношения уходящих и вернувшихся со службы в Арцахе, а также макеты и изображения церквей; фото см. (Тер-Саркисянц 1998; Крюкова 2018).

² В Армянском Апостольском Христианстве не используют канонические изображения святых. В церквях нет икон, но встречаются немногочисленные разного рода изображения: репродукции, самодельные картины на религиозные темы, вырезки из журналов и католических календарей с изображениями на библейские и евангельские сюжеты. Подобные изображения присутствуют и в сельских *сурбах*. Очень популярны, к примеру, репродукции и журнальные фото «Сикстинской мадонны» Рафаэля.

мещении традиционного армянского дома, помимо главной святыни – домашнего очага – существовал «священный угол», в котором бережно хранились семейные реликвии (Marutyán 2001). «Святыми дома» могут быть книги, металлические кресты, а также практически любые предметы, символически обозначающие веру и почитаемые хозяевами как священные. Ими также, как правило, становятся предметы, спасенные от уничтожения и вывезенные предками из Западной Армении. Довольно часто семейным *сурбом* является рукописная или первопечатная книга. *Сурб Нарек* – наиболее распространенное имя такой реликвии¹, и в обиходе подобные сурбы называют *нареками*.

Тан сурб наделяют способностью исцелять физическую и душевную боль, помогать членам семьи в трудную минуту. Люди сообщают, что домашние святыне дают советы, являясь членам семьи во сне, и даже могут наказать заслушание и неповиновение. Подобные святыни, зачастую, становились знаменитыми за пределами села: весть об их исцеляющей силе распространялась по округе. К ним устремлялись паломники, ища исцеления, помощи и покровительства. Сегодня владельцы таких реликвий достают их лишь в особых случаях, к примеру, если тяжело заболел кто-либо из членов семьи, особенно ребенок (Armenian 2001: 58).

В одном из домов в селе Лусагюх *тан сурб* хранится в специальной стенной нише в центральной комнате дома. Его называют *Сурб Нарек*. Это – рукописное Евангелие, написанное на *грабаре*². Книга бережно обернута в несколько специально сшитых и украшенных вышивкой конвертов из ткани, и, как того требует традиция, хранится в шкатулке, запирающейся на ключ в форме креста. У святыни есть свой хранитель – пожилая незамужняя женщина. Из всех членов семьи только она имеет право прикасаться к *сурбу*. Прежде чем книга достается, обязательно приносится жертва в виде зажженной свечи. Члены семьи с большим почтением прикладываются к книге, предварительно осенив себя крестным знаменем. Вместе с книгой в шкатулке в отдельных конвертах хранится православный образок и камешки. Они вместе с ключом-крестом и книгой являются *сурбом*. Камешки наделяются целебной силой. Мать и бабушка Султан – хранительницы *сурба* – обладали способностью исцелять с помощью креста, книги и камней. Знание о том, как именно пользовались книгой и камешками предки, какие именно совершали ритуалы, в семье утрачено. Когда появляется повод – болезнь или неприятности – Султан приносит жертву «святому дому», достает книгу и, по ее словам, просто молится (ПМА 2016; ПМА 2018).

Еще во второй половине XIX века в Армении широко практиковался обряд исцеления книгой, который мог проводиться и сельским священником. Во время обряда священник и исцеляемый становились на ковер, символически обозначавший священное пространство. В одной руке священник держал книгу, в другой крест-ключ. Зачитывая отрывки из книги, священник-целитель прикладывал крест к губам исцеляемого. Книга и крест использовались как оружие в борьбе с демонами (Armenian 2001: 93).

Довольно часто *тан сурбами* являются так называемые «талисманы»-*hmayil*. Это особый тип иллюминированных рукописных книг, являющихся по своей сути

¹ *Нарек* – имя, производное от имени Святого Григора Нарекаци (ок. 951 – 1003) – армянского поэта, философа, богослова, представителя раннеармянского Возрождения. Католической церковью почитается как один из 36 Учителей Церкви. Наиболее известное произведение, созданное им незадолго до смерти – «Книга скорбных песнопений». Существует поверье, что эта книга обладает чудесной силой. Чтение книги было распространенной целительской практикой.

² Древнеармянский язык письменности и богослужения.

амулетом. Они появились и получили широкое распространение в Армении в XV–XIX вв. Талисманы – это свитки из бумаги или пергамента длиной от двух до тридцати метров и шириной от четырех до 20 см¹, предназначенные для постоянного ношения на себе. Первые упоминания о талисманах находят еще в судебныхниках VI–VII вв. Судебники содержат запреты иметь при себе письменный талисман, а в случае неповиновения предписывают наказывать за проступок отлучением от церкви. Вера в магическую силу талисманов каралась наряду со лжесвидетельством и ложной клятвой (*Одабашиян* 1976: 109). Функционально письменные талисманы ничем не отличались от оберегов. Считалось и продолжает считаться, что талисманы, как и предметные обереги, охраняют от злых сил, дарят удачу и счастье. Это еще и особый литературный жанр. Содержание текстов – различные заговоры, молитвы, выдержки из апокрифической литературы, священных книг, житий святых и пророков, христианской канонической поэзии и произведений фольклора. Заговоры в талисманах писались в специальных кругах, квадратах, треугольниках, строчками сверху вниз, слева направо, вдоль и поперек, со стремлением создать путаницу. Вероятно, существовало убеждение, что это затруднит «отмену» заговора и придаст ему большую силу. Талисманы украшались миниатюрами религиозного и бытового содержания: изображениями святых, божеств, духов и связанных с ними обрядов и представлений. Очень распространено изображение Святого Георгия. Талисманы написаны, как правило, на *грабаре*, реже на *аихарабаре* – современном литературном языке. (Там же: 112). Талисманы изначально создавались для конкретного человека. Впоследствии, они переходили из рук в руки, из поколения в поколение и становились *тан сурбом* определенной семьи. Современные владельцы таких *сурбов*, как правило, не в состоянии прочесть тексты на *грабаре* и не знают, владеют ли они средневековой рукописной Библией или свитком с магическими заговорами. Однако, это не мешает им почитать свой *тан сурб* как подлинную христианскую святыню.

Официальная церковь в разные периоды пыталась ослабить влияние подобных верований, отобрать семейные реликвии, в особенности, христианские рукописные книги. Эти попытки часто встречали сопротивление местных жителей, поскольку и хозяева, и односельчане верили, что утрата святыни принесет несчастье не только ее владельцам и их близким, но и всей общине в целом (*Petrosyan* 2001: 64). Более успешные попытки изъятия книг-святынь были произведены в советские времена в 1950–1960 гг. на волне реализации всесоюзной политики сохранения, изучения и пропаганды национального культурного наследия. По республикам СССР прокатилась волна создания Обществ охраны памятников, а также этнографических и палеографических экспедиций, которые снаряжались в том числе и с целью разыскания и сбора редких книг. Информанты рассказывали нам, как их родители наотрез отказывались передавать *нареки* в музей, однако часть соседей добровольно передавала рукописные книги и талисманы государству. Как отметили Ж. Кормина и С. Штырков, «идеология «культурного наследия» обладала большой убедительной силой» (*Кормина, Штырков*: 19). Хозяев старинных книг уговаривали передать их заботам музеев, по причине того, что они не могли обеспечить сохранность и надлежащий уход за старинными памятниками. Таким образом, изъятые рукописные книги меняли свой статус: «семейная святыня» переходила в ранг «национальной святыни».

¹ Значительное собрание талисманов хранится в Научно-исследовательском институте древних рукописей им. Маштоца (Матенадаране).

Церкви-святителища

Во многих селах этой части Армении есть значительное число церквей периода раннего и классического Средневековья в разной степени сохранности. Они, как правило, являются охраняемым объектом культурного наследия, а также объектами глубокого почитания местных жителей. Культ руин и разрушенных церквей – одна из форм вернакулярных христианских практик в Армении. В армянском языке существует особый термин для обозначения разрушенных церквей – *khonarhvats*, что означает «склонившаяся/поклонившаяся». ААЦ не признает подобных святынь до тех пор, пока они не будут заново отстроены и освящены. Однако для местных жителей святость «склонившейся» церкви ничуть не меньше, чем церкви действующей и освященной по всем официальным каноническим правилам (Antonyan 2014: 38).

В одном из сел, где проходила наша работа, бытует несколько легенд, связанных с двумя сельскими церквями. Первая церковь на сегодняшний день полностью восстановлена, вторая церковь (IV в.) по-прежнему лежит в руинах. Вот, к примеру, что рассказывает о восстановленной церкви одна из легенд: *«Один мужик, когда совсем было холодно, пошел, где церковь наверху, и там срубил себе дрова, на спину дрова повесил и пошел вниз. Когда пришел (на место, где сейчас руины), не смог дрова скинуть: они прилипли к спине. Пришлось ему обратно на самый верх идти, и там дрова только смог снять с себя. Потому что это место святое и оттуда нельзя ничего забрать»* (информантка С., 43 года) (ПМА 2016). Разрушенная церковь тоже не просто руины: *«А в той церкви, что за селом, золото есть в земле. Наша соседка, она – ясновидящая, сейчас в Ереване живет. Когда-то она сны видела, типа, там золото есть под этой церковью. Там очень много золота. Но никто не смог там копать. Просто бояться, потому что святое место там. Ничего оттуда брать нельзя. Были случаи, когда плохо людям было, когда пытались. Вот и бояться»* (информант А., 45 лет) (ПМА 2016). В представлении жителей села места расположения этих двух храмов священны и связаны между собой. *«Это еще с тех пор повелось, в древних времен, когда не было в Армении церквей. Поэтому эти места более святые считаются, чем церковь»*. (информантка Н., около 50 лет) (ПМА 2016).

Само название верхней церкви *Тух Манук*, по мнению некоторых арменоведов, указывает на тот факт, что на месте данной церкви скорее всего располагалось дохристианское святилище (Harutyunyan, Kalantaryan 2001)¹. Нечто подобное говорили нам и местные жители. Они уверены, что их *Сурб Тух Манук* стоит на особом месте, и это придает церкви дополнительную святость и, как следствие, особую силу и ценность.

Интересно, что святость как таковая в представлении местных жителей имеет свою градацию. У сельчан существует своеобразный рейтинг местных святынь. Руины церкви IV в. считаются «более святыми», чем действующая церковь в центре села, где относительно регулярно проходят литургии, а церковь *Тух Манук*, где ли-

¹ *Тух Манук* в букв. переводе означает «темный/смуглый малыш». В литературе встречается также слитное написание: церковь св. *Тухманука*. Существует отдельный тип святилищ с таким названием, которые, обычно, связаны с останками церкви, часовенок или же каменными кладками, скалами и даже деревьями (Abramyan et al. 2018: 77). У рассматриваемой церкви с. Лусажюх две эпостаси: официальный освященный ААЦ храм, где совершается литургия, и вернакулярный сельский *сура*. О святилищах *Тух Манук* см. также: <http://armeniatourismmagazine.ru/sights/230-narodnye-svyatilishcha-tukh-manuk>.

тургии проходят лишь раз или два в год, считается наиболее святым местом из всех. Если святость представить в виде пирамиды, то на самом верху, по мнению жителей села, расположится *Сурб Тух Манук*, под ней будут располагаться руины раннесредневековой церкви *Мхеи Ванк*, затем святилище за селом *Сурб Цар*¹, ряд *тан сурбов*, связанных с древними книгами, для которых обустроены молельни и часовни внутри села. Церковь, где регулярно проходят службы, окажется в самом низу этой пирамиды. Вообще, освящение церкви официальным представителем ААЦ, вовсе не означает, что она автоматически становится для сельчан святым местом. Святым и священным почитается лишь то место, где, по мнению местных жителей, в большей степени пребывает святой и Бог, к которому можно обратиться со своими чаяниями. Категория святости в представлениях местных жителей оказывается прочно связанной с категорией силы как некоей потенциальной возможностью получить реальную помощь от Бога, если обращаешься к нему напрямую в данном, конкретном месте.

В селах доступ к *тан сурбам* открыт, любой желающий, а не только житель данного села, может прийти и помолиться святому, оставить дар, совершить обетную или благодарственную жертву – *матах*². «Люди приходят. Увидят во сне сурб и приходят. Незнакомые тоже, не только родственники». «Если человек видит этот сурб во сне или кого-то из нашей семьи, значит у него будет удача. Если есть желание, он зажигают свечку в этом сурбе, приносят картины, шали, ткани, сделанное своими руками» (ПМА 2018).

Обустройство *сурбов* и строительство церквей в Армении напрямую связано с традициями визионерства. Обычный местный житель, равно как и местный олигарх, могут загореться идеей построить *сурб* или восстановить церковь из руин после ряда пророческих снов или видений. Сны и видения для верующих – это свидетельства чуда и присутствия Бога или святого и в замысле, и его воплощении³. Святость *сурба* в данном случае нисходит непосредственно от Бога или святого и дополнительного подтверждения с помощью освящения его представителями ААЦ верующим вовсе не требуется. Очевидно, и социальный статус человека, построившего часовню под влиянием провидческого сна, менялся, равно как и статус его семьи.

Одна религия, две традиции

В Армении сосуществуют две параллельные мощные религиозные культуры христианского апостольского вероисповедания и практик с ним связанных. Одна – это официальная ААЦ с церквами, священством и окормляемой паствой, вторая – это вернакулярные практики и верования собственно самой паствы, точнее ее значи-

¹ *Цар* в пер. с арм. «дерево». *Сурб Цар* – святилище на месте священного дерева, оно построено коллективно жителями села – пастухами и доярками – в 1970-е гг. Святилище находится на горе, рядом с горным серпантинном. С ним связан ряд легенд и множество историй о чудесных спасениях водителей. И, хотя самого дерева уже нет, это святилище – одно из самых популярных и почитаемых в комплексе *сурбов* села.

² *Матах* – ритуальное жертвоприношение. О символизме и истории *матаха* см.: Арутюнов 2009; Тер-Саркисянц 1998: 223–224, о практиках *матаха* в изучаемом районе Армении см.: Крюкова 2018: 84–86.

³ Подробнее о визионерских практиках в связи с современным строительством церквей см. исследование Юлии Антонян «Church, God and Society: Towards the Anthropology of Church Construction in Armenia» (Antonyan 2014).

тельной части. К ним и относится феномен *сурбов*. Представители ААЦ относятся к подобным практикам, в целом, как к языческим предрассудкам, сельских жителей часто упрекают в невежестве и искажении «истинной сути апостольского христианства» (ПМА 2015). Священники, как правило, советуют книги, хачкары, изображения религиозного содержания из домашних *сурбов* относить в церковь. Сами же почитатели *сурбов* не противопоставляют себя церкви и конфессиональному вероучению и считают себя истинными последователями апостольского христианства.

В последние годы в Армении на фоне усиления политического влияния ААЦ и ее стремления закрепить за собой статус единственного оплота истинного армянского апостольского христианства все сильнее звучит тема «правильного» и «неправильного» христианства. «Истинное» Апостольское Христианство противопоставляется «искаженному», «народному», равно, как и любым иным религиозным течениям, в целом¹. ААЦ стремится взять под контроль религиозность и стандартизировать формы ее проявления, в том числе и получить контроль над популярными местными святилищами – сложившимися пространствами проявления вернакулярной религиозности. Попытки повлиять на религиозную жизнь местных сообществ, ограничить свободу выбора индивидуального религиозного поведения болезненно воспринимаются частью верующих (*Abramyan et al.* 2018: 75–85, 91)².

Апостольское Христианство является для армян базовой общеармянской ценностью. При этом в сельской местности в рамках апостольского христианства мы можем наблюдать мощную религиозную традицию, существующую параллельно институализированной и официальной. Вернакулярные духовно-религиозные практики незримо вплетены в общий социальный, экономический, идеологический фон жизни сельских сообществ, являются неотъемлемой частью повседневной жизни людей и создают уникальный, присущий конкретной локальной общине религиозный ландшафт.

Источники и материалы

ПМА 2015, ПМА 2016, ПМА 2018 – Полевые материалы автора, собранные в городах Ереван, Дилиджан, Эчмиадзин, Апаран, Аштарак, Чамбарак, Севан, селах Апаранского района (Арагацотнский марз) и селах Чамбаракского района (Гегаркуникский марз) в 2015–2018 гг.

Научная литература

Абрамян Л.А. Танец вокруг горы: тоталитаристский праздник национальной идентичности в постсоветской Армении // Большой Кавказ двадцать лет спустя. Ресурсы и стратегии политики идентичности / сост. Г.Ч. Гусейнов. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 263–294.

Антонян Ю. Религиозно-магические и целительские практики в современной городской среде Армении // Разгадать Южный Кавказ: общества и среда обитания / науч. ред. Е. Герасимова, отв. ред. Н. Ложавя. Вып. 3. Тбилиси: Heinrich Boell Stiftung, 2008. С. 109–129.

Крюкова Н.В. Народное христианство в Армении: традиции и современность. Традиционная

¹ Позиции ААЦ особенно укрепились после принятия Конституция 2005 г. Она фиксирует принципы религиозной свободы, отделения церкви от государства, но отмечает особый статус ААЦ (ст. 8.1).

² ААЦ болезненно реагирует на случаи миссионерства и прозелитизма в отношении армян со стороны иных конфессий и считает своей паствой всех этнических армян, в том числе и традиционную армяно-католическую общину. О взаимоотношениях ААЦ с другими христианскими конфессиями см.: (*Микаэлян* 2014).

культура, 2018. Т. 19. № 3. С. 80–90.

Микаэлян Г. Армянская апостольская церковь и общество в современной Армении // Большой Кавказ двадцать лет спустя. Ресурсы и стратегии политики идентичности / сост. Г.Ч. Гусейнов. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 216–262.

Одабашян А.А. Народные верования армян (по материалам рукописных талисманов XV–XIX вв. // Кавказский этнографический сборник. Т. VI. М.: Академия наук СССР, 1976. С. 107–130.

Тер-Саркисянц А.Е. Армяне. История и этнокультурные традиции. М.: Наука, 1989. 397 с.

Abramyan L. Armenian identity in a changing world. CA: Mazda Press, 2006.

Abramyan L., Hambardzumyan Z., Shagoyan G., Stepanyan G. The chain of seven pilgrimages in Kotaik, Armenia. Between folk and official Christianity // Sacred places, emerging spaces. Religious pluralism in the post-Soviet Caucasus / ed. by Ts. Darieva, F. Mühlfried, K. Tuite. New York; Oxford: Berghahn Books, 2018. P. 70–96.

Antonyan Yu. Church, god and society: towards the anthropology of church construction in Armenia // Armenian Christianity today / ed. by A. Agadjanyan. Farnham; Burlington: Ashgate, 2014. P. 35–56.

Harutyunyan S. B., Kalantaryan A. A. Tukh Manuk. Yerevan: Hayastan, 2001.

Marutyanyan H. «The saint of the home»: the problem of sources and present-day functioning // Hayots srbere ev srbavayrere (Armenian's saints and sacred places) / ed. by S. Harutyunyan, A. Kalantaryan. Yerevan: Hayastan Press, 2001. P. 337–346.

Petrosyan H. Writing and the book // Armenian folk arts, culture and identity / ed. by L. Abrahamian and N. Sweezy. Bloomington: Indiana University Press, 2001. P. 52–69.

References

Antonyan, Yu. 2008. Religiozno-magicheskie i tselitel'skie praktiki v sovremennoi gorodskoi srede Armenii [Religious-magical and healing practices in the modern urban environment of Armenia]. In *Razgadat' Yuzhnyi Kavkaz: obshchestva i sreda obitaniya* [Unraveling the South Caucasus: societies and habitat], edited by E. Gerasimova and N. Lozhava. Vol. 3. Tbilisi: Heinrich Boell Stiftung: 109–129.

Antonyan, Yu. 2011. Religiosity and religious identity in Armenia: some current models and developments. *Acta Ethnographica Hungarica* 56 (2): 315–332.

Antonyan, Yu. 2014. Church, god and society: towards the anthropology of church construction in Armenia. In *Armenian Christianity today*, edited by A. Agadjanyan. Farnham; Burlington: Ashgate: 35–56.

Harutyunyan, S. B., and A. A. Kalantaryan. 2001. *Tukh Manuk* [The Dark Youth]. Yerevan: Hayastan.

Kryukova, N.V. 2018. Narodnoe khrisianstvo v Armenii: traditsii i sovremennost' [Folk Christianity in Armenia: traditions and nowadays]. *Traditsionnaya kul'tura* 19 (3): 80–90.

Marutyanyan, H. 2001. «The saint of the home»: the problem of sources and present-day functioning. In *Hayots srbere ev srbavayrere (Armenian's saints and sacred places)*, edited by S. Harutyunyan and A. Kalantaryan. Yerevan: Hayastan Press: 337–346.

Mikaelyan, G. 2014. Armyanskaya apostol'skaya tserkov' i obshchestvo v sovremennoi Armenii [Armenian Apostolic Church and society in modern Armenia]. In *Bol'shoi Kavkaz dvadtsat' let spustya. Resursy i strategii politiki identichnosti* [Greater Caucasus twenty years later: resources and strategies of politics and identity], edited by G.Ch. Guseinov. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie: 216–262.

Odabashyan, A.A. 1976. Narodnye verovaniya armyan (po materialam rukopisnykh talismanov XV–XIX vv.) [Folk beliefs of the Armenians (according to the materials of handwritten talismans of 15th – 19th centuries)]. In *Kavkazskii etnograficheskii sbornik* [The Caucasian ethnographic collection]. Vol. VI. Moscow: Akademiya nauk SSSR: 107–130.

Petrosyan, H. 2001. Writing and the book. In *Armenian folk arts, culture and identity*, edited by L.

Abrahamian and N. Sweezy. Bloomington: Indiana University Press: 52–69.

Ter-Sarkisyants A.E. 1989. *Armyane. Istoriya i etnokul'turnye traditsii* [Armenians. History and ethno-cultural traditions]. Moscow: Nauka.

N.V. Kryukova. **The Religion of the Flock: Rural surbs in modern Armenia**

According to opinion polls, Armenia is one of the most religious countries in Europe. However, in some villages of the Aparan district Aragatsotn Marz parish life is almost completely absent. Everyday religiosity of the locals is connected with surbs – home and rural sanctuaries. These include some natural objects in the surrounding villages. Two parallel systems coexist in Armenia's religious culture. One is the official Armenian Apostolic Church with its churches, a priesthood, and its spiritually cared flock, the other one includes vernacular practices and beliefs of much of this very flock. Rural surb is one of the phenomena of vernacular religious culture. The article attempts to typologize surbs, describes the rituals and practices of veneration of rural shrines.

Key words: *Armenians, surb, vernacular practices, Christianity, rural community*

РЕЦЕНЗИИ И ХРОНИКА

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2019-47-3/266-270

© *М.М. Герасимова, Н.А. Лейбова,
А.В. Дедик (Южакова)*

ХРОНИКА V МОЛОДЕЖНОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ (25–28 МАРТА 2019 г., МОСКВА)*

Статья представляет собой хронику о прошедшей V Молодёжной антропологической конференции «Актуальные проблемы физической антропологии: преемственность и новые подходы».

Ключевые слова: *физическая антропология, конференция*

25–28 марта с. г. в Москве, в стенах Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН и Минералогического музея им. А.Е. Ферсмана РАН, прошла V Молодёжная антропологическая конференция «Актуальные проблемы физической антропологии: преемственность и новые подходы», организованная Центром физической антропологии ИЭА РАН.

Как большой успех конференции можно рассматривать увеличение числа принявших участие в ее работе и расширение географии участников. Докладчики представляли такие города как Москва, Санкт-Петербург, Краснодар, Казань, Томск, Пенза, Кемерово, Псков, Уфа, Луганск. Конечно, наибольшее число докладчиков (15) было из Москвы, но что показательно, не только из НИИ и музея антропологии и кафедры антропологии МГУ, но и из Государственного Дарвиновского музея, Биологического музея им. К.А. Тимирязева, из Центра палеоэтнологических исследований, из Института археологии РАН, а также Российского государственного университета

Герасимова Маргарита Михайловна – к.и.н., ведущий научный сотрудник Центра физической антропологии, заведующая кабинетом-музеем антропологии им. акад. В.П. Алексеева Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: gerasimova.margarita@gmail.com.
Margarita M. Gerasimova – Institute of Ethnology and Anthropology, RAS (Moscow, Leninsky Pr. 32-a). E-mail: gerasimova.margarita@gmail.com

Лейбова Наталья Александровна - к.и.н., научный сотрудник Центра физической антропологии, Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Ленинский пр. 32-а). Эл. почта: nsuvorova@mail.ru.
Natalya A. Lejbova – Institute of Ethnology and Anthropology, RAS (Moscow, Leninsky Pr. 32-a). E-mail: nsuvorova@mail.ru

Дедик (Южакова) Алёна Владимировна – специалист Лаборатории археологии, этнографии и истории Сибири, Гуманитарного института СФУ, (Красноярск, Свободный проспект, 82 А). Эл.почта: ejara.ru@mail.ru.
Alyona V. Dedik (Yuzhakova) – Institute for the Humanities, SFU, Russia (Krasnoyarsk, Svobodny prospect, 82 A). E-mail: ejara.ru@mail.ru

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

физической культуры, спорта, молодёжи и туризма. Кроме докладчиков, на конференции присутствовали слушатели из Российского государственного гуманитарного университета, Института археологии РАН, Первого МГМУ им. Сеченова, а также ребята из Минска и Иркутска.

Важной составляющей были лекции, по две – каждый день работы конференции, прочитанные состоявшимися крупными исследователями: профессором, д-ром биол. наук, генетиком О.П. Балановским и д-ром ист. наук, этнографом А.А. Сириной. Организационный комитет конференции благодарен О.П. Балановскому за его активное участие в работе конференции, не только как члену Координационного комитета, но и как прекрасному лектору, доносящему до молодого антропологического сообщества современные достижения молекулярной генетики человека. Лекция А.А. Сириной была посвящена большим этнографо-антропологическим экспедициям начала XX века, материалы которых вошли в сокровищницу наших знаний – Северо-Тихоокеанской экспедиции Джесупа (1897–1902), экспедициям С.М. Широкогова, Б.А. Куфтина к эвенкам, в которой участвовали Я.Я. Рогинский и М.Г. Левин.

Авторы настоящего сообщения и одновременно организаторы Молодёжной конференции, пользуясь случаем, выражают также свою благодарность активным участникам, и как кураторам и наставникам, и как организаторам и лекторам: канд. биол. наук Д.В. Пежемскому, канд. биол. наук Н.В. Маркиной, канд. биол. наук А.А. Евтеву и канд. ист. наук И.Г. Ширококову.

В рамках конференции была проведена мемориальная сессия, посвященная Георгию Францевичу Дебецу (1904–1969). В качестве гостя был приглашен внучатый племянник Г.Ф. Дебеца по женской линии – о. Иоанн, епископ Домодедовский, викарий Святейшего Патриарха Московского и всея Руси (Руденко Владимир Николаевич). Благодаря его генеалогическим изысканиям, работе с архивными материалами, нам стали известны многие новые факты биографии Георгия Францевича.

В последний, четвертый день конференции, был организован фотографический практикум, посвященный съемочному процессу палеоантропологических объектов, под руководством канд. физ.-мат. наук М.Б. Лейбова и Р.М. Галеева. Участники познакомились с тонкостями предметной съемки, частью которой является и палеоантропологическая фотография, попрактиковались в правильной установке черепа для съемки, в постановке освещения.

Всего на конференцию было заявлено 29 докладов, из них прослушано 25. Нам казалось, что и старшим коллегам интересно будет узнать, как развивается их наука, какие направления в настоящий момент являются для молодёжи приоритетными и почему, на что надо обратить внимание в деле подготовки специалистов. Поэтому, регламент выступлений предполагался до 20 мин, после чего следовали вопросы и обсуждения.

Какие же направления и проблемы, интересующие молодых учёных, нашли отражение в программе Молодёжной конференции?

Классической морфологической тематике, связанной с изучением внутригрупповой и межгрупповой изменчивости различных структур скелета человека современного вида, были посвящены доклады А.Н. Абрамовой, Е.А. Вагнер-Сапухиной, Е.М. Макаровой. Данные работы еще раз показывают значимость остеометрических признаков для характеристики изучаемого населения. Подробный морфологический анализ изменчивости остеологических признаков позволил авторам прийти к выво-

дам этногенетического плана, определяемым временем, территорией и материальной культурой изучаемых материалов.

А.Х. Гильмитдинова провела краниофенетическое исследование материалов русского населения Подмосковья и попыталась определить место его фенотипа в пределах изменчивости групп позднесредневекового и современного населения Восточной Европы.

В докладе А.В. Дедик (Южаковой) поднят вопрос об асимметрии в строении длинных костей скелета человека, относительно которой, на сегодняшний момент, у нас мало конкретных знаний. Развитие данного направления особенно становится актуальным в связи с увлечением реконструкциями физической активности отдельных индивидов ископаемого человека.

Доклад О.А. Федорчук о корреляционной структуре черепа современного человека затронул важнейшую проблему ее межгрупповой изменчивости, а доклад самой юной участницы – А.Д. Рыбак, поднял вопрос о сборе данных и более активном включении в анализ описательных признаков черепа человека.

О ценности краниологических данных для систематики марьяшковых приматов был сделан доклад Е.В. Судариковой. Одним из интересных наблюдений автора доклада было представление о межвидовом скрещивании и образовании устойчивой популяции – межвидовой по происхождению. Это вызвало достаточно бурное обсуждение, поскольку именно отсутствие способного к размножению потомства является критерием для выделения вида.

К этому блоку докладов примыкает и доклад Д.Ю. Ходаковой об анатомических особенностях диплоических каналов свода черепа. К сожалению, в настоящее время мерологией, т.е. исследованием на органном или системном уровне различий в строении и топографическом положении различных органов и их систем, в антропологии почти не занимаются (за исключением краниологии, остеологии, одонтологии и дерматоглифики), оставляя и это направление исследований нормальной анатомии или интегративной антропологии.

Студенты стоматологического факультета Луганского государственного медицинского университета – В.Д. Кудрявцева, М.И. Ковалева и А.А. Омельченко – сделали совместный доклад о распределении различных вариантов нормальных прикусов в связи с соматологическими и физиономическими характеристиками студентов. Второй доклад, в котором обсуждалась связь привлекательности с особенностями прикуса, представленный группой исследователей из того же университета, был сделан Ю.Н. Паниловой.

Палеоантропологические доклады вызвали некоторые замечания. Несмотря на то, что А.Е. Кишиневский овладел новым интересным методом геометрической морфометрии, к сожалению, автор не смог отчетливо сформулировать цели и задачи проведенного им исследования черепов тагарской культуры, а также сопоставить результаты своего исследования с имеющимися данными об этих материалах, изученных обычными измерительными и описательными способами. Также много вопросов и рекомендаций вызвал доклад Д.С. Конопелькина о краниологических особенностях населения древнеримского города на территории Сербии, в котором не удалось, несмотря на большую проделанную работу, донести до слушателей свои выводы. Доброжелательная критика, нам думается, позволит ему учесть высказанные замечания и пожелания.

А.Г. Сипатрова сделала обзорный доклад о населении пазырыкской культуры Алтая. Следует отметить, что доклад подготовлен ею абсолютно самостоятельно на основе анализа русскоязычной археологической и антропологической литературы, поскольку она учится в РГУФКСМиТ, где совершенно другой профиль. Естественно, доклад также вызвал ряд советов и замечаний, которые ею с благодарностью были приняты.

Доклад Е.А. Горбачевского был посвящен анализу демографической ситуации городского населения нового времени на основе палеоантропологических данных. Стоит отметить, что автор не использовал в своей работе популярные на сегодняшний момент в палеодемографических работах таблицы дожития (или смертности), а постарался реконструировать основные демографические характеристики палеопопуляции при помощи расчета и анализа базовых демографических показателей.

Особенностям кремации человеческого тела на открытом воздухе был посвящен доклад Ю.А. Алексева. Предварительные результаты исследования, полученные в ходе Индийской антропологической экспедиции в 2018 году, позволили получить новые данные о состоянии костной ткани, подвергшейся кремации, которые явно противоречат представлениям, устоявшимся в археологических исследованиях.

Работа А.А. Хафизовой была посвящена изучению особенностей телосложения в связи с самооценкой внешности и уровнем тревожности. Автор пыталась найти возможные связи между морфологическими признаками и некоторыми психологическими характеристиками у юношей и девушек в возрасте от 17 до 25 лет.

В русле биоархеологических исследований было заслушано три доклада. Два из них были сделаны Н.Г. Свиркиной. Первый касался патологических изменений на костях скелета жителей античной Фанагории. Второй доклад, представляющий результаты коллективной работы, посвящен реконструкции питания средневекового населения периферии Абхазского царства с помощью анализа стабильных изотопов в костной ткани человека, местного скота и местной растительности. Третий доклад был прочтен Н.Я. Березиной об экзостозах наружного слухового прохода у населения Днепро-Донецкой КИО, как маркерах повседневной активности, в частности ныряния. Доклад вызвал ряд спорных вопросов и иных предположений.

Большой блок докладов был посвящен изучению различных генетических маркеров. В рамках реконструкции генетической истории различных народов было сделано четыре доклада. А.Т. Агджоян представила новые данные о ДНК-полиморфизмах современного и древнего населения финно-угорских народов; И.О. Остроухова с коллегами представили результаты сравнения маркеров гена VDR у коренных народов юга и севера Западной Сибири; Ж.А. Кагазежева ознакомила аудиторию с актуальными проблемами генетической истории народов Западного Кавказа по маркерам Y-хромосомы; М.А. Джаубермезов представил результаты исследования тюркоязычных балкарцев и карачаевцев. Замечателен был факт определенного соответствия картин сложения финно-угорских народов и тюркоязычных народов Кавказа, реконструированных по морфологическим и генетическим данным. Еще один доклад генетического блока, прочтенный А.А. Васильевой, был посвящен ассоциации полиморфизма гена COMT с морфофункциональными признаками.

Считаем, что V Молодёжная конференция прошла успешно, и нам, как организаторам, удалось сохранить формат предшествующих конференций, целью которых было объединить молодых исследователей из разных ведомственных организаций, занимающихся различными аспектами физической антропологии – с одной сто-

роны, а с другой – дать возможность молодёжи рассказать о своих исследованиях, высказать свои сомнения и догадки, получить конструктивную и доброжелательную критику и советы. Мы узнали, какие направления являются приоритетными, и почему. В известной мере было достигнуто немаловажное: работой конференции заинтересовались старшие коллеги, а не только научные руководители и кураторы доложенных работ. Мы благодарим их за проявленный интерес и участие.

Отрадно наблюдать, что с каждым годом тематика представленных докладов на Молодёжной антропологической конференции становится разнообразной и новаторской. Название конференции «Актуальные проблемы физической антропологии: преемственность и новые подходы» действительно отражает реалии развития новых интересных направлений, которые, по различным причинам, были забыты отечественной наукой, но сейчас активно развиваются молодёжью.

M.M. Gerasimova, N.A. Lejbova, A.V. Dedik (Yuzhakova). Chronicle of the 5th Junior Anthropological Conference (Moscow, March 25th–28th, 2018)

The article is a chronicle of the past 5th Junior Anthropological Conference «Relevant Issues in Physical Anthropology: continuity and new approaches».

Key words: *physical anthropology, conference*

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ТУЛЬЦЕВА Л.А. АГРАРНЫЕ
ОБРАЗЫ РУССКОГО ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОГО КАЛЕНДАРЯ.
М.: ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН,
2018. – 346 с.**

В 2018 году в Институте этнологии и антропологии РАН вышла в свет книга Людмилы Александровны Тульцевой, которая, к великому сожалению, сама не успела поддержать её в руках в готовом виде. Книга посвящена аграрным образам русского земледельческого календаря и составлена из трёх относительно самостоятельных разделов: (1) Костромушка-Кострома; (2) Аграрные образы заговенья на Петров пост: Русалка, Утушка, Качели; (3) Соловеюшко на рученьках: образ Соловья в свете календарно-праздничных традиций русских.

«Имена» рассматриваемых обрядово-мифологических персонажей (*Кострома, Строма, Русалка, Ярило*), как и орнитоморфные календарные образы (*Соловей, Воробей, Утушка, Лебедушка*) вполне традиционны для этнографических и фольклорных исследований, посвящённых календарным обрядам. Да и народно-православный круг календарных праздников, постов, деревенских событий сам по себе не нов. На первый взгляд, казалось бы, что можно сказать обо всём этом интересного, ранее незатронутого, неизученного? Ну, разве что ввести какой-нибудь упущенный предшественниками материал в виде скромного фрагмента обрядовой песни, любопытного обрядового элемента, детали обрядового костюма или «открыть» для читателя очередную «позабытую-позаброшенную» российскую деревушку, в которой век или полвека назад что-то этакое ещё бытовало, что-то этакое ещё отмечалось, а в наши дни осталось только в смутных воспоминаниях двух-трёх ее последних жителей. Однако же нашлось и сказано. Более того, получилась достаточно объёмная, интересная и в определённом смысле прорывная книга в трёх частях.

Исходным пунктом своего исследования в первой, самой объёмной части книги «**Костромушка-Кострома**» Л.А. Тульцева выбирала дискуссию со слабо обоснованным (принятым на веру) утверждением Д.К. Зеленина о том, что персонажи календарно-приуроченных обрядов «похорон», представляются ритуально-игровым осмыслением «заложных» покойников. Трактовка Д.К. Зеленина, с одной стороны, получила достаточно широкое распространение в научных кругах (чему, несомненно, поспособствовал неоспоримый авторитет учёного), с другой стороны, практически сразу же подверглась закономерному сомнению ряда исследователей.

«Точка зрения Д.К. Зеленина на образы календарных проводов (особенно Русал-

ки в качестве “заложной”) уже при выходе в свет его труда подверглась обоснованному сомнению (...). Позже критика была продолжена исследователями с опытом экспедиционной работы: этнографами, фольклористами, этномузыковедами. Так, известный этнограф-религиовед, исследователь античных культов Е.Г. Кагаров рассматривал персонажи русского аграрного календаря как растительные “божества”, умирающие и возрождающиеся» (с. 11).

Собственно, оба взгляда на природу «ритуально погребяемых» персонажей находят своих сторонников до нашего времени, несмотря на шаткость зеленинской версии, особенно в свете уже накопленного полевого, архивного и теоретического материала, убедительно опровергающего её. К противникам зеленинской теории присоединяется и автор рецензируемой книги, последовательно, со ссылками на работы П.Г. Богатырёва, В.Я. Проппа и современных исследователей, обосновывая тезис о несовместимости обрядовых персонажей (Масленицы, Кукушки, Русалки, Купалы, Костромы, Ярилы) с образом «заложного покойника», от которого «избавляются» навсегда, которого «хоронят», чтобы предотвратить его возвращение в мир и уничтожить его *вредоносное* влияние. Перечисленные же ритуально-игровые персонажи «провожаются», «оплакиваются», «хоронятся=сохраняются» в надежде на возрождение и воскрешение, по форме скорее, как покойник-сородич, как покойник-предок, с которым расставаться (а тем более, избавляться от которого) у сородичей нет никакой необходимости. Естественно, лучшим доказательством этого становится обращение к мифологическим аспектам данных персонажей, к широким этимологическим исследованиям, акцентированным на названиях обрядов и деталей обряда, на именах персонажей, что должно пролить свет и на этиологию образов.

Именно с такой целью Л.А. Тульцева и обращается к квалифицированному этимологическому анализу, занимающему значительную часть исследования и затрагивающему одновременно разные возможные варианты происхождения «имён». В частности, исследуя «кострому», она двигается сразу в двух лингвосемантических направлениях (см. разделы: «Костра-кострома-костёр» и «Строма-Страма»), что позволяет в результате расширить значение основы:

«...нельзя признать бесспорным семантическое сближение имени *Кострома* с **kost-* в значении ‘покойник, мёртвое тело’. Данное сопоставление априори было ориентировано на точку зрения Д.К. Зеленина о сакральных персонажах русского аграрного календаря (Костроме, Русалке и других образах) как якобы “заложных покойниках”. Основания для сомнения: во-первых, сакральный персонаж аграрного календаря не может быть “покойником” в житейском понимании, как у Д.К. Зеленина (особая тема: десакрализация образа – здесь не рассматривается), иначе хаос и гибель всему живому; во-вторых, понятие **кость* как символ ‘мёртвого тела’ принято в профанном мире; в мире сакрального *кость* – это вместилище души и жизни; в-третьих, vortex кострики (=кости льна, конопля) с исполнительницей роли Костромы на этом ворохе в брянской игре – свидетельство будущего урожая конопля, льна, озимых. В целом понятие **кость* имеет широкое значение *фундамента существа*, в том числе этим понятием обозначается клан родственников в патриархальных обществах» (с. 82).

Во всей вполне логично выстроенной этимологической цепочке некоторое сомнение вызывает лишь предположение именованного по «отчеству» Аксёновна ритуальных

персонажей *Костромы Аксёновны*, *Хоботы Аксёновны* от греческого собственного имени *Аксён* 'странник' (с. 8-9). Здесь совершенно очевидно происхождение *аксён-* / *оксён* от *оусень* / *овсень* / *аусень*. Тем более что эту, намного более достоверную и более обоснованную версию Л.А. Тульцева и сама предлагает на тех же страницах (с. 80).

Теоретические рассуждения и умозрительные реконструкции без знания фактического материала в этнографической науке не просто бессмысленны, но и вредны. Оттого даже отличный этимологический анализ без опоры на фактографию может быть малоэффективным и неубедительным. Именно поэтому автор «Аграрных образов...», начав с этимологии «имён» в контексте земледельческих реалий, переходит к описанию реальных обрядов, ритуалов, хороводных игр в русских сёлах Домашёво и Дорожёво Брянской обл. (по записям Л.В. Кулаковского), с. Тарадеи Рязанской обл., с. Ушинка Пензенской обл., с. Терса Саратовской обл., с. Заболотное Данковского уезда (по записям Д.К. Зеленина). Собственные полевые записи и архивно-литературные материалы XX века по исследуемым обрядовым персонажам автор сопоставляет с материалами девятнадцатого века по Саратовской, Нижегородской, Пензенской, Симбирской губерниям, Муромскому, Самарскому уездам. Достаточно продолжительный (почти полуторавековой) хронологический срез даёт возможности не только для уточнения характеристики персонажей и их основных функций, не только для обоснованной реконструкции и выявления глубинной сути обрядов «хоронения/проводов»; он также позволяет отследить изменения в обрядности, в оценочной доминанте образов их метаморфирование от сакрального к профанному, от великого таинства к игровой развлекательности.

На примерах конкретно описываемых обрядово-ритуальных действий, народно-театральных представлений, молодёжных игр и детских забав исследователем поступательно воссоздаётся достаточно полная картина того, как менялись образы и отношение к ним в русской деревенской традиции: от натуррелигиозного восприятия «сокровенных Хранительниц» льняного / конопляного / хлебного поля, от «Матери-сырой земли» к народно-православной контаминации их с образами Параскевы-льняницы, Богородицы-прядильницы, и до досугово-светской десакрализации в театрализованных проводах Зимы, Весны и т.д.

Календарная привязка обрядов и игр с провожаемыми куклами (Костромой, Русалкой и т.д.) к наиболее важным для русских аграриев дням (вначале соотносимым с соляным кругом, затем с православным циклом), связанным с хлебом и льном, выводит на понятия, связанные с житом=жизнью, с «прядением нити судьбы». И в этом плане, смыслы персонажей выходят далеко за пределы обычных «заложных покойников» и даже за рамки «предков-помощников». Отсюда локальные контаминации образа Костромы со славянским Ярилой, привязка к православным образам Фрола, Петра и Павла, Ильи, дни которых фиксируют рубежные моменты природного возрождения и летнего хозяйственного цикла. По мере освоения исследования Л.А. Тульцевой отчётливо возникает образ явно не «изгоняемого и уничтожаемого из мира покойника», но некоего мифологического персонажа крестьянской мифологии с характерными признаками и атрибутами божественной сущности.

В целом, автором книги проанализировано то, что в гегелевском понимании называется «снятием» первичного образа, то есть, исходя из зафиксированных вариантов «хоронения» и размышлений по этому поводу, Л.А. Тульцева приходит к выводу о постепенной демифологизации, десакрализации и профанизации образа

божественной Хранительницы. Более того, автор чётко указывает на экономические причины угасания и изменения обряда «хоронения» – сокращение посевов конопли.

Экономические изменения в сельских общинах, в сочетании с общеидеологическими переменами в общественном сознании, формируют новые представления о мире. Автор приходит к выводам о том, что рассматриваемые ритуально-обрядовые «умирающие и возрождающиеся» персонажи проходят несколько этапов переосмысления. Один из них (и довольно длительный) был связан с идеологическим переходом от натуррелигиозного или мифологического восприятия олицетворенных природных сил к народно-православному их осмыслению. Второй – с угасанием земледельческой культуры и идеологическим отказом как от натурфилософской, так и от православной составляющей в традиции «хоронения». В результате исчезновения материальной базы обряда (выращивания конопли и льна) и смены социокультурных парадигм (атеизация общества в годы советской власти) в драматургии «хоронения/проводов» усиливается аспект «изгнания», обрядовое действие приобретает светский характер, а некогда почитаемые женские образы плодородия переформируются в балаганно-сценические символы сезонных изменений – Кострома-Зима, Русалка-Весна. То есть, утратив, по большому счёту, не только аграрно-хозяйственную, но и аграрно-календарную функции, Хранительницы=Рожаницы к концу XX века окончательно превращаются в аллегорические абстракции.

Вторая часть книги **«Аграрные образы заговенья на Петров пост: Русалка, Утушка, Качели»** посвящена небольшому, но важному отрезку года, связанному с Петровым днём (в определённом смысле, с зенитом лета) и с теми образами, которые сопровождают петровское заговенье. Если в первой части для автора важна реконструкция традиционного образа Костромы, то во второй части внимание акцентируется на обрядовых деталях, раскрывающих суть срединного летнего праздника, и уже через этот праздник, через его значения – рассматриваются сакральные смыслы задействованных аграрных образов (антропоморфные образы – Русалки, Ярилы, Костромы, орнитоморфные – Утушки, Соловушки, фитоморфные – крапивы, гороха, цветов, льна, конопли, ржи).

«...это культ земли, воды, растительного мира, обрядовая еда, культ птиц, обрядовые игры и гулянья, девичьи гадания, разные варианты проводов весны, культ предков. На карте России перечисленное этнокультурное наследие географически объединяет территории с календарными хронимами *Яишное, Качальное, Луговое, Крапивное, Русальское, Яриловки* и множеством других локально значимых названий заговенья. Например, по игре с шаром, вырезанным из берёзового капа (нароста), заговенье называлось *шаровым* у сельвычегодских крестьян (Вологодская губ.)» (с. 164).

Для автора очевидно, что каждая локальная (микрорегиональная) традиция акцентирует внимание на неких узловых моментах календарного обряда (ритуала) и далее концентрируется на центральном для данной традиции образе. Согласно этим ключевым образам, автор выстраивает и структуру второй части книги, что позволяет, наряду с внимательным изучением частных, местно-локальных вариантов традиций, одновременно сопоставлять их и приходиться к обобщениям относительно русской культуры в целом и магико-сакральной её основы в частности.

Особое внимание в аспекте идей «плодородия», «чадородия», «производящей

силы земли» Л.А. Тульцева уделяет архетипическому характеру таких образов и атрибутов, как «яйцо», «утушка», «соловушка», «берёзка», «конь»; они задействованы в играх и обрядах, связаны с культурами земли, материнства, света. Описывая «провода» или «похороны» *кукушки, соловья, воробья* автор отмечает их привязку к православным праздникам, центральной идеей которых является идея возрождения=воскресения: к Вознесению, ко Дню Святого Духа (с. 151–152).

Но если отдельные элементарные образы (вещные, дендро-, орнито- и зооморфные) автор исследует именно как образы, как частное символическое выражение обрядовых календарно-ситуативных моментов, связанных с определённым временем года и с тем или иным земледельческим сезоном, то такому важному символу весенне-летних праздников, как качели в календарнообрядовом контексте она уделяет особое внимание.

«Солнечный символизм качелей был знаком весеннего возрождения и цикличности жизни, возрастания солнца к летнему пику. Под воздействием этих природных процессов находится и человек. Его переход в обновлённое весеннее пространство – это новый витальный цикл физического и духовного обновления, который можно рассматривать как своего рода метафизическую натурфилософию во имя нового качества жизни человека и продолжения рода» (с. 173).

Качели и ритуальное качание автор связывает с ходом светил, с движением ветра, с небом и землёй, с дохристианским Родом, бросающим с небес «груды», из которых рождаются дети. Таким образом, качель из традиционного образа, связанного с праздничным периодом, разворачивается во всеобщую метафору пространства-времени, универсального континуума, в котором циклично обновляется природа, а вместе с ней и биологическая и социальная жизнь крестьянской общины.

Исходя из народных представлений о качелях, символизирующих годовой циклический ход солнца, определяющего земледельческие циклы, автор рассматривает и парный по отношению к рассмотренной в первом разделе Костроме образ Русалки, хранительницы цветущей или колосющейся ржи.

В процессе сопоставления образов на широком своде фольклорно-этнографических материалов за внешней атрибутикой и «развлекательной» функцией этих персонализаций современных весенне-летних светских праздников вырисовываются образы православных святых - покровителей земледелия (Богородица, вмч. Параскева, св. Елена, арх. Михаил, свв. Пётр, Павел, Илья), восходящие к более древним мифологическим персонажам - охранителям льняного и ржаного полей, покровителям базовых для русской крестьянской культуры льноводства и хлеборобства.

Третий раздел книги **«Соловейшко на рученьках»** от общих, крупных фольклорно-мифологических образов и обрядов (праздников), связанных с ними, переключает внимание на незначительный (на первый взгляд) орнитоморфный образ русского фольклора - *соловья*. Этим фольклорным образом Л.А. Тульцева заинтересовалась ещё в ранних своих работах, в рецензируемой книге она расширяет и углубляет исследование орнитоморфной пары соловья и воробья, в некоторых случаях даже уравнивая ее с парой Кострома-Русалка в ритуально-мифологическом (аграрно-матримониальном) значении.

Ещё одним парным соловью орнитоморфным образом в свадебной и календарной обрядовой поэзии становится перепёлка, связь с которой автор также достаточно детально рассматривает в ракурсе календарности, аграрных сезонов и, естественно, в

рамках «вьюнишников». Так, согласно Л.А. Тульцевой, соловей олицетворяет весну, начало аграрного сезона, а перепёлка – время вызревания злаков, время зрелости.

«В свете нашей темы особенно интересны строфы, в которых величаемая молодушка называет своих *братьев – соловьями, а сестёр – перепёлками*. В этих образах – календарно-ассоциативная характеристика периода от Ивана Купалы до Петрова дня. Дело в том, что дни от Купальницы до Петра и Павла совпадают со временем последних песен соловья. В природе он заканчивает петь сразу, как только соловушка-соловка выведет птенцов, т.е. около 7 июля. В это же время появляется и многочисленный (до 20-ти птенцов) выводок у перепёлки» (с. 287–288).

Параллельно с этим, соловей и перепёлка связаны и с периодами женского взросления/вызревания: соловей с юностью, перепёлка со зрелым возрастом.

И в этом плане образом, в какой-то мере синонимичным перепёлке, автор называет образ кукушки (в народных представлениях – *«общего символа материнства»* и *«всем птицам кумушки, поскольку яйца кладёт в гнёзда всех птиц»*). Л.А. Тульцевой проведён достаточно детальный, с использованием добротного фольклорно-этнографического материала (пусть даже плотно уместившегося всего в несколько абзацев), анализ. С автором, конечно, можно поспорить в тех частных случаях, когда кукушка, бросающая собственных детей, порицается народом как *анти-мать*, или *нерадивая мать*; однако же, и в вариантах этих текстов, которые мы можем условно определить как «тексты о бездомной кукушке», она связана с Благовещеньем, с календарным праздником, который устойчиво соотносится с материнством. Причём подобные представления и тексты распространены не только в русской среде, но включают и ареалы проживания приуральских и сибирских народов.

Рассмотрев образ соловья в обширном круге календарных (особенно весенне-летних) праздников, подчеркнув семантику во «вьюнишной» и свадебной обрядности (в величальных песнях и побудках), автор касается и фольклорного образа Соловья Будимировича. Поскольку связь между вьюнишным соловьём и этим фольклорным образом не совсем очевидна, Л.А. Тульцева прибегает к семантическому анализу образов, в какой-то степени даже интерпретации, взяв за основу народные представления об оживляющей силе музыки/пения, о магии игры и магической силе музыкальных инструментов. Здесь вновь возникает образ соловья, хотя уже не в качестве обрядового заместителя «вьюношей», а в качестве эпитетов и метафор, связанных с описанием пения, игры, гуслей и т.д. Смысловое поле образа «вещего соловья» расширяется и, в конце концов, соловей дорастает до воплощения домашней, общинной и мировой гармонии:

«Благозвучие соловьиной песни – это гармония бытия во времени и пространстве. Это – важная для мира гармония домостроительства, о чем свидетельствует календарная стратификация праздников, основным аграрным образом которых был *соловейка на рученьках»* (с. 305).

**РЕЦЕНЗИЯ НА: ПЕДАГОГ, ИСТОРИК, КУЛЬТУРОЛОГ...:
К 60-ЛЕТИЮ НАЧАЛА ТРУДОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
ВАЛЕНТИНЫ СЕРГЕЕВНЫ ТОМИЛОВОЙ.
ОМСК: ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «НАУКА», 2019. 255 с.**

На титульном листе рецензируемой книги отсутствуют имена авторов, но на его обороте указана редакционная коллегия. В нее входят как авторы-соавтители – доцент С.Н. Карусенко (дочь героини книги), профессор Н.А. Томилов (супруг героини), так и еще 16 человек. Почти все они профессора и доценты, сотрудники Омского государственного университета. Ниже, как и положено, расположена аннотация, которую я позволю себе полностью привести:

Книга включает биографические сведения, списки научных работ и статей В.С. Томиловой в средствах массовой информации, статьи о ней и ее вкладе в преподавательскую, педагогическую и научно-организационную сферы деятельности, а также послания к ней друзей, коллег, учеников и родных в 1966–2017 гг., сведения об их авторах и большое количество фотографий. Предназначена для историков, культурологов, этнографов, музееведов, краеведов и всех, кто интересуется этими науками и педагогической работой, а также деятельностью и жизнью педагогов и ученых-гуманитариев.

На последней странице книги, сверху имеется также пометка «Научное издание». Я достаточно близко знаком с Николаем Аркадьевичем Томиловым, Светлану Николаевну, его дочь, увидел впервые, еще когда она была маленькой девочкой. С Валентиной Сергеевной я общался сравнительно немного, но во всяком случае могу сказать, что несколько раз пользовался гостеприимством ее всегда открытого для друзей и знакомых дома и в полной мере ощутил обаяние этой доброй, скромной и исключительно трудолюбивой женщины. К глубокому сожалению, она немного не дожидая до выхода в свет посвященной ей книги (даты ее жизни: 29.04.1941–02.03.2018).

Эту книгу можно рассматривать не только и не столько как научное издание, сколько как памятник горячо любимой жене и матери, признательность мужа и дочери за тепло, заботу и повседневную помощь, а также как дань благодарности со стороны тех людей, кто знал ее по жизни и чьи имена указаны в списке авторов посланий к ней в 1966–2017 гг.

Единолично или в соавторстве В.С. Томиловой опубликовано более 100 статей. Валентине Сергеевне, в отличие от дочери и мужа, не так уж много довелось работать в поле, и ее работы, как правило, не являются непосредственно исследователь-

Арутюнов Сергей Александрович – д.и.н., член-корреспондент РАН. Заведующий Отделом Кавказа Института этнологии и антропологии РАН. Эл. почта: gusaba@iea.ras.ru
Sergey A. Arutyunov – Institute of Ethnology and Anthropology RAS. E-mail: gusaba@iea.ras.ru.

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

скими: это преимущественно обзоры научной периодики за определенное время, информационные сообщения о конференциях и тому подобные обобщающие тексты. Но не следует недооценивать значение таких публикаций: они обязательны в любой серьезной научной периодике и без них нормальная научная жизнь и должная информированность о ее повседневном течении были бы просто невозможны.

Впечатляет педагогическая деятельность Валентины Сергеевны, начавшаяся в сентябре 1961 г. с работы старшей пионервожатой в одной из алма-атинских средних школ. В дальнейшем, окончив историко-филологический факультет по специальности «история», более 30 лет она отдала преподаванию истории, обществоведения, но более всего – английского языка как в средней школе, так и в вузе. Дольше всего (22 года) она проработала в омской средней школе № 94. Среди адресованных ей многочисленных посланий можно найти и письма ее учеников, искренне благодарных ей за внимание, понимание и тот объем души и таланта, которые она вкладывала в свой учительский труд.

В книгу помимо справочных и эпистолярно-архивных материалов включены три статьи. Одна из них – биографическая, написанная Д.А. Алисовым, Г.Н. Золотовой и Н.А. Томиловым, впервые была опубликована в журнале «Культурологические исследования в Сибири» (2011, № 3) к 70-летию юбилею Валентины Сергеевны. Другая, автором которой является Н.А. Томилов, посвящена обзору ее образовательной и научной деятельности и помимо развернутой характеристики этой деятельности содержит подробное перечисление тех людей, преимущественно занятых в сферах образования и науки, с которыми супругам Томиловым доводилось так или иначе общаться и обмениваться опытом и навыками работы. Это перечисление занимает более 5 страниц (с. 56–61). Но наиболее интересен, с моей точки зрения, текст, написанный дочерью Валентины Сергеевны: «Очерк по истории семейного клана Денисенко: воспоминания и образы».

Денисенко – девичья фамилия Валентины Сергеевны, и эту фамилию носят или носили представители обширного клана ее родственников. Все они восходят к деду Валентины Сергеевны Акиму Семеновичу Денисенко, который родился 17 сентября 1883 г. в Смоленской губернии в крестьянской семье. В молодости он был батраком, затем работал шахтером в Донбассе и где-то в начале XX в. в ходе столыпинской реформы переехал в Сибирь с группой родственников, среди которых были его младшие братья Степан (1902 г.р.) и Демьян (1907 г.р.). Скончался Аким Семенович 13 августа 1971 г., не дожив месяц до своего 88-летия. Жена его Анна Сидоровна Ступакова родилась в Черниговской губернии в 1890 г. и переехала с родителями в Сибирь еще в детском возрасте. Она пережила мужа на девять лет и скончалась в 1980 г. на 90-м году жизни.

У Анны и Акима Денисенко были три дочери и шесть сыновей, 12 внуков и 12 внучек. Судьба раскидала их по разным городам и весям и каждому определила свою индивидуальную траекторию жизни, но тем не менее родственные связи поддерживались большинством до конца XX в и отчасти поддерживаются и по сей день.

Старший из внуков Владимир Сергеевич рано начал свою самостоятельную рабочую жизнь и сравнительно мало влиял на ход жизни кузин и кузенов. Но Валентина Сергеевна, следующая по старшинству, более чем кто-либо другой была для своих родных связующим звеном, помощником, наставником и примером.

В первые послевоенные годы многие члены клана Денисенко постепенно перее-

хали в Алма-Ату и другие места Казахстана, но после коллапса СССР значительная их часть так или иначе вернулась в Российскую Федерацию и главным образом в Сибирь. У каждого из них в жизни было немало своих проблем и трудностей, красноречивые детали которых читатель узнает из посланий родственников, знакомых и друзей, адресованных Валентине Сергеевне и ее мужу. Авторы этих посланий очень различаются по возрасту, характеру взаимоотношений с адресатом и социальному статусу. Конечно, многие письма написаны людьми, имеющими отношение к гуманитарным наукам, но есть среди авторов и водитель 40-тонного самосвала на угольном разрезе (Владимир, старший брат Валентины Сергеевны), и отставной полковник, служивший в группах советских войск в Германии и Венгрии и участвовавший в боевых действиях в Афганистане, и соседка по Омску, уехавшая на постоянное место жительства в ФРГ, сетующая на трудности жизни за рубежом и на колоссальный рост цен, и брат Николая Аркадьевича Юрий, преподаватель физики и композитор, издавший ряд своих музыкальных произведений, и Таныспай Боксурович Шинжин, народный сказитель Республики Алтай, писатель и преподаватель алтайского языка, и внук В.С. Томиловой Петр Корусенко, кандидат физико-математических наук, сотрудник лаборатории физики наногетероструктур.

Читая эти послания, понимаешь сложность и многогранность взаимоотношений и переплетений бесчисленных профессиональных и дружеских связей российской интеллектуальной элиты, ее стойкость и неистощимость, глубину ее исторических корней, восходящих к народной, преимущественно рабоче-крестьянской среде.

Книга о Валентине Сергеевне Томиловой – не просто памятник скромному прекрасному и много сделавшему в своей жизни человеку, в ней, как в капле воды, отражены необъятность и красота духовной жизни российского народа, все ее многообразие.

CONTENTS

Gender studies. To the anniversary of N.L. Pushkareva

- Ruthchild R.* Natalya Pushkareva – Creator of the Russian School of Gender Studies in History and Ethnology 5
- Mukhina Z.Z.* Female Peasant Crime in Russia (second half of the 19th - early 20th centuries) 10
- Tekueva M.A.* Caucasian Women's Inner World Of Emotional Experience 22
- Belova A.V.* Women's Social Memory: Integration of gender anthropology and anthropology of memory. 39

Physical anthropology

- Zini S., Khokhlov N.V.* The Migration Flows from the Italian Peninsula to Crimea (end of XVIII – beginning of XX centuries). 52
- Rasskazova A.V.* Craniological Study of Population of Pereslavl-Zalesskiy in the XVI–XVIII Centuries. 72
- Velikanova M.S.* On the Creation of One Paleoanthropological Collection (Abridged version of the manuscript «Moldovan Memories») 90

Anthropological mosaic

- Apalkova Y.I.* Person Perception, Attractiveness, and Assessment of Men with Tendency to Take Risks: Evolutionary Aspects 107
- Vyatkina N.A.* Current Situation and Prospects of Evidence-Based Medicine in Russia Assessed by Physicians and Patients 123

Dance ethnography

- Samarina T.N.* Russian Ballroom Culture: Europeanization and original traditions (sociocultural essay) 144
- Gadjimuradov I.* Whose dance is the Lezginka? The etymology of the name, the origin of the dance and the nature of its choreography. 155
- Alferov S.V.* «Naturalness» in Scottish Dancing: an ethnolinguistic perspective 169

Museology

- Davydova L.N.* The Notion of Space as a Museum Studies Category 189
- Grinko I.A.* Underground space and contemporary museum 197

Traditions and Modernity

- Guboglo M.N.* The Echo of Kurban (An anthropological essay on sacrifice among the Gagauz) 204
- Brusina O.I.* Islam among the Turkmen of Stavropol Krai and Astrakhan Oblast. 222
- Ustiantsev G.Y.* Folklore and Trauma: Reflection of personal experience of the narrator (by the example of Mari non-fabulous prose) 235

Chininov I.V. The Material Culture of the Inhabitants of Goronda and Bongu Villages (New Guinea) at the Beginning of the XXI century: Traditions and innovations (based on field research) 243

Kryukova N.V. The Religion of the Flock: Rural surbs in modern Armenia 256

Reviews and Chronicle

Gerasimova M.M., Lejbova N.A., Dedik (Yuzhakova) A.V. A Chronicle of the 5th Junior Anthropological Conference (Moscow, March 25th–28th, 2018) 266

Ulyashev O.I. Book review: L.A. Tultseva. Characters of the Russian Agricultural Calendar. Moscow: The RAS Institute of Ethnology and Anthropology, 2018. 271

Arutyunov S.A. «Educator, Historian, Culturologist. The 60th anniversary of the Professional Life of Valentina Sergeevna Tomilova». Omsk; Nauka Publishing House, 2019. 277

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

2019. № 3 (47)

HERALD OF ANTHROPOLOGY

2019. № 3 (47)

*Редакторы – М.Ф. Кучерова, Т.Н. Самарина
Компьютерная верстка – Н.А. Белова
Художественное оформление обложки – Е.В. Орлова
Поддержка сайта – Н.В. Хохлов*

Подписано к печати 31.08.2019
Формат 70 x 108/16. Уч.-изд. л. 17,7
Тираж 500 экз. Заказ № 170
Участок множительной техники
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
Начальник участка – *В.М. Маршанов*
119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А