

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

**АЛЬМАНАХ  
КОНФЕРЕНЦИИ  
МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ**  
Института этнологии и антропологии РАН

**ВЫПУСК III**  
**Москва, 6-10 декабря 2021 г.**

Москва  
2023

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

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

*Рецензенты*

А.Н. Кожановский, канд. ист. наук, с.н.с. Центра  
европейских и американских исследований ИЭА РАН;  
Н.В. Казурова, канд. ист. наук, с.н.с. Музея антропологии  
и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

*Редакционная коллегия*

А.С. Басов, Е.А. Белоногова, М.В. Васеха, А.А. Власенко,  
А.И. Громова, В.В. Илизарова, Д.А. Каунов, М.П. Кляус, Н.С. Любимова,  
М.А. Мочалова, Н.А. Маничкин, С.А. Орешин (отв. ред.), Т.Н. Самарина,  
Э.М. Сеитов, П.А. Серин (отв. ред.), Т.А. Сюткина, К.П. Трофимова,  
Д.А. Трынкина, В.В. Федюшин, Т.С. Чабиева, Д.Г. Чубукова

**А 57 Альманах Конференции молодых ученых Института этно-  
логии и антропологии РАН. Вып. III / отв. ред. П.А. Серин,  
С.А. Орешин. М.: ИЭА РАН, 2023. – 279 с.**

**ISBN 978-5-4211-0298-4**

Сборник включает в себя статьи этнологов, антропологов, социологов, политологов, историков, культурологов, участвовавших в научно-практической конференции молодых ученых «Актуальные вопросы этнологии и антропологии», которая проходила 6–10 декабря 2021 г. в ИЭА РАН. Статьи данного сборника посвящены проблемам исторической антропологии и антропологии памяти, гендерных аспектов антропологии повседневности, реализации государственной национальной и языковой политики, медицинской и цифровой антропологии, исследованиям эзотеризма. Представленное издание предназначено как для специалистов в сфере социокультурной антропологии, так и для широкого круга читателей, интересующихся вопросами современных исследований в сфере социокультурной антропологии.

УДК 39+9+316  
ББК 63.3+63.5+60.524

**ISBN 978-5-4211-0298-4**

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2023  
© Коллектив авторов, 2023

## Содержание

Введение	5
<b>Раздел I. Этнологические и этнографические исследования</b>	
Медицинские, гендерные и социальные аспекты ритуальной практики зар в Омане и Южном Иране ( <i>Маничкин Н.А.</i> )	12
«Знала она щось, поэтому и умэрала так долго...»: мотив трудной смерти «знающего» в традиции украинского анклава Саратовской области ( <i>Чубукова Д.Г.</i> )	23
Магические практики в контексте контркультурного осмысления психоделической революции: рациональное и мистическое ( <i>Вишняков А.В., Михайлов А.Е.</i> )	35
Мусульманский салон красоты «Амина»: точка сбора сообщества и бьюти-процедуры по шариату ( <i>Крапивин И.С.</i> )	43
Этноконфессиональные группы Урало-Поволжья: миграция и религиозные трансформации (XVI – нач. XX в.) ( <i>Севастьянов И.В.</i> )	50
Паломнические печати «госюин» в современном японском обществе ( <i>Судакова А.А.</i> )	62
Восприятие Великой Отечественной войны современной молодежью в рамках поискового движения ( <i>Лицарева А.Ф.</i> )	75
Образ поляков в массовом сознании жителей Смоленской области ( <i>Пашкова И.В.</i> )	86
Добыча мамонтового бивня на Севере Якутии: формирование промысла, быт и поверья ( <i>Федорова А.Р.</i> )	97
Conflictos socio-ambientales y derechos humanos: Una mirada al extractivismo en territorios indígenas latinoamericanos ( <i>Diego García Pérez</i> )	106
Материалы археологических исследований на территории Самарской Луки в 2020 году (могильники Малая Рязань I и Брусяны II) ( <i>Классен К.С.</i> )	118
<b>Раздел II. Исследования этнополитических и языковых процессов</b>	
<i>Po naszymu</i> : алфавитные войны и спор об идентичности в Верхней Силезии ( <i>Васюков А.Д.</i> )	130

Алфавит как часть языковой политики черкесской диаспоры Турции ( <i>Поголяева Е.В.</i> )	144
«О том, что называют мексиканской антропологией»: кризис индихенистской антропологии в Мексике в 1970-е годы ( <i>Молодчикова Т.С.</i> )	152
Использование сервиса Google Maps для визуализации и пространственного анализа этнографического материала (на примере сводной карты финно-угорского субстрата в Закавказье, Республика Татарстан) ( <i>Темиргалеев Р.Ф.</i> )	163
Основные цели функционирования низовых инноваций в образовании на примере Республики Дагестан ( <i>Андреева А.А., Томасова Д.А.</i> )	180
К некоторым вопросам организации этнокультурного пространства городов Кавказских Минеральных Вод ( <i>Хачатурова Б.И.</i> )	193
Институты еврейской общины в постсоветской России: история развития и типология форм ( <i>Падалко С.С.</i> )	201
Чеченское этнополитическое движение в период перестройки (1988–1991 гг.) ( <i>Орешин С.А.</i> )	212
Этнополитическая программа современных парламентских партий РФ ( <i>Кишов А.С.</i> )	225
Влияние COVID-мемов на формирование образов итальянских и немецких политических деятелей и партий ( <i>Костеж В.А., Кульман Е.В.</i> )	235

### **Раздел III. Гендерные исследования**

Особенности меморизации повседневности иностранок в России в XVIII – первой четверти XIX в. (по данным источников личного происхождения) ( <i>Кокорина Г.А.</i> )	245
«Мужской мир» в дворянских мемуарах во второй половине XIX – начале XX в. ( <i>Трегубова М.С.</i> )	254
Антропология женских и мужских профессий Ижемского района Республики Коми ( <i>Володина Е.С., Гаврилова А.Д.</i> )	263
Сведения об авторах	276

## Введение

Проведение ежегодной конференции молодых ученых (КМУ) стало доброй традицией Института этнологии и антропологии РАН.

На площадке нашего Института аспиранты, магистры и студенты-бакалавры старших курсов, кандидаты наук могут представить результаты своих исследований, обсудить их с коллегами и единомышленниками, поделиться опытом полевой работы. В КМУ-2021 приняли участие этнологи, антропологи, историки, политологи, социологи, культурологи, лингвисты – всего на 20 секционных заседаниях с докладами выступили 180 человек, представлявших более 40 научно-исследовательских организаций и университетов Москвы, Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода, Самары, Кемеровы, Томска, Тюмени, Сургута, Ростова-на-Дону, Новосибирска, Твери, Смоленска, Пскова, Владивостока, Ставропольского Краснодарского краев, Якутии, Бурятии, Татарстана, Ингушетии, Кабардино-Балкарии. Были зарубежные участники из Германии, Казахстана, Мексики, Нидерландов, Пакистана, Сербии, Узбекистана.

Кроме участия в работе секционных заседаний участникам была представлена возможность пообщаться с ведущими учеными, расширить свои знания о направлениях современной антропологии. Участникам конференции были прочитаны лекции по темам: «АУЕ: криминализация молодежи и моральная паника» (Д.В. Громов), «Роль ногайских этнических сетей в проведении Всероссийской переписи населения в 2021 году» (А.А. Ярлыкапов), «Гендерные аспекты миграционных процессов в Московском мегаполисе» (М.Г. Котовская), «(Нео)шаманизм в XXI веке: от “реликтов традиционной культуры” до “верховных шаманов” в России» (В.И. Харитонова).

В 2021 г. молодые ученые могли принять участие в работе следующих секций:

- «Антропологический подход в педагогических методиках, дидактике, разработке образовательных курсов и программ» (модератор – Н.А. Лапкина);
- «Антропология добывающей промышленности» (модераторы – А.С. Басов и С.О. Ковальский);
- «Антропологическая американистика: взгляд молодых ученых» (модератор – В.В. Федюшин);

- «Антропоэкология: человек в природе и обществе» (модератор – Т.А. Сюткина);
- «Визуальная антропология в контексте современной антропологической науки» (модератор – А.Э. Оганезов);
- «Женское и мужское на культурно-антропологическом пограничье “городского” и “деревенского”»: зримые и незримые границы двух миров» (модераторы – М.В. Васеха и А.И. Громова);
- «Медицинская антропология в XXI веке: глобальные вызовы и социальные трансформации» (модератор – Н.А. Маничкин);
- «Молодежь и ценности: антропологическое измерение» (модератор – М.П. Кляус);
- «Наследие и историческая память в оптике антропологии» (модераторы – М.А. Мочалова и Д.Г. Чубукова);
- «“Отвергнутое знание”: магия как предмет изучения антропологии» (модератор – А.А. Власенко);
- «Религиозные объединения в общественной жизни современной России» (модератор – Д.А. Каунов);
- «Современная антропология Восточной Азии» (модераторы – Е.А. Белоногова, Д.А. Трынкина, Н.С. Любимова);
- «Современные процессы этнокультурного развития регионов Российского Кавказа» (модератор – Т.С. Чабиева);
- «“Старая новая вера”»: миграция и (вос)производство религиозных традиций» (модераторы – К.П. Трофимова и Э.М. Сеитов);
- «Цифровая антропология и изучение виртуальных сообществ» (модераторы – В.В. Илизарова и Т.Н. Самарина);
- «Эволюция человека: морфология и поведение» (модератор – А.А. Мезенцева);
- «Экспериментальная антропология: высказывание как проблема» (модератор – Р.Н. Игнатьев);
- «Эмпирическая антропология» (модератор – М.А. Никитин);
- «Этнополитические и этноконфессиональные процессы в России и мире» (модератор – С.А. Орешин);
- «Языковые ситуации и языковое планирование: региональный, общероссийский и мировой опыт» (модератор – П.А. Серин).

Сборник открывает статья Н.А. Маничкина, в которой представлен критический обзор основных антропологических подходов к религиозно-магической традиции *зар*, распространенной в Северной Африке и странах Персидского Залива. Автор указывает на

психолого-психиатрические, гендерные и классово-социальные противоречия, которые возникают при изучении основных подходов к традиции зар. Эти подходы, по мнению исследователя, должны быть дополнены вниманием к феноменологии духов зар. Для этого в статье обозначены контуры реципрокной субъективации, раскрывающей специфику ритуальной и социальной практики и космологии исследуемого культа. Отдельное внимание уделяется сравнению зар с другими афрогенными религиозно-магическими традициями, что позволяет раскрыть основанный на их общей феноменологии механизм духовного исцеления и конструирования человеком своей самости или идентификации.

В статье Д.Г. Чубуковой «“Знала она щось, поэтому и умэрала так долго...”: мотив трудной смерти “знающего” в традиции украинского анклава Саратовской области» рассматривается традиционный для восточных славян мотив «трудной смерти» на примере традиции Терсянско-Еланского украинского анклава Саратовской области. Дается краткая характеристика исследуемого персонажа и отношения к нему со стороны жителей анклава, а также приводятся основные сюжеты, связанные с мотивом трудной смерти. Кроме того, оценивается деформация мотива в связи с угасанием местной традиции.

А.В. Вишняков и А.Е. Михайлов анализируют феномен психоделической революции в контркультуре второй половины XX в. через призму достижений в области биохимии психоактивных веществ и выделяют предпосылки возникновения психоделической революции в контркультурной среде. Перспективная проработка демаркации между мистическими и рациональными толкованиями религиозно-мистического опыта предполагает теоретико-методологическое осмысление результатов современных клинических исследований в этой области.

В статье И.С. Крапивина описаны мусульманские салоны красоты в Санкт-Петербурге, в которых проведение всех косметологических процедур согласовано с нормами шариата. Помимо своих непосредственных функций по оказанию косметологических услуг, такие салоны красоты выступают площадками как для неформального общения и коммуникации мусульманских женщин, так и для привлечения мусульманских специалистов в области косметологии и спорта.

И.В. Севастьянов рассмотрел в своей работе проблему влияния миграционных процессов на религиозную принадлежность и рели-

гиозные трансформации в среде этноконфессиональных групп, исторически ассоциировавшихся с «крещеными татарами». Исследователь проанализировал в сравнительном аспекте специфику воздействия фактора миграций на конфессиональную составляющую культуры и отдельные аспекты идентичности кряшен, части чувшей и угро-финских народов Урало-Поволжья.

А.А. Судакова представила историю возникновения и структуру паломнических печатей «госюин», а также проанализировала их функций в современном японском обществе, затронув важную проблему трансформации культурных традиций в Японии.

Статья А.Ф. Лицаревой посвящена исследованию представлений и установок «типичного поисковика», которые существуют внутри самого сообщества, а также в восприятии окружающих людей (во многом благодаря средствам массовой информации и Интернету), а также отношению молодых участников поискового движения к Великой Отечественной войне, останкам погибших солдат.

В своей статье И.В. Пашкова показывает, как формируется образ поляков в массовом сознании жителей Смоленской области на примере таких исторических событий, как захват Смоленска поляками в 1611 г., расстрел польских военнопленных в Катюни в 1940 г., а также крушение самолета польского президента Леха Качиньского в 2010 г.

А.Р. Федорова анализирует возникновение полутеневого рынка вокруг промысла по добыче мамонтового бивня, в котором принимают участие множество жителей Крайнего Севера Якутии. В статье представлены материалы интервью и опросов современных охотников за мамонтовым бивнем, описания экспедиций, сбыта, отношение местных жителей к промыслу и связанные с ним обряды.

В статье «Conflictos socio-ambientales y derechos humanos: Una mirada al extractivismo en territorios indígenas latinoamericanos» Диего Гарсия Перес описывает социально-экологические конфликты в Латинской Америке на территориях коренных народов. Автор приходит к выводу, что, хотя теоретические посылы политических направлений экстрактивизма и неоэкстрактивизма разнятся, они обе оказывают сходное влияние на индейские сообщества и аграрные общины континента: индейские территории превращаются в экспортные анклав, где социальные и экономические отношения реконфигурируются в соответствии с логикой капиталистического накопления. Эти процессы создают новые экологические, экономические и социально-территориальные конфликты.



К.С. Классен представила результаты исследований курганных могильников в Ставропольском районе Самарской области. Особенности погребального обряда и состав инвентаря указывают на принадлежность выявленных комплексов к двум различным периодам. Атрибутируя находки, автор приходит к выводу, что они соотносятся с памятниками новинковского типа салтово-маяцкой культурной общности эпохи Средневековья.

Раздел, посвященный исследованию этнополитических и языковых процессов в России и мире, открывает статья А.Д. Васюкова о современном этническом активизме и языковом строительстве в Польше («Po naszymu: алфавитные войны и спор об идентичности в Верхней Силезии»). Автор раскрыл основные демографические характеристики силезцев, отобразил количество носителей силезского языка, а также современную идеологию и языковые практики региональных активистов.

В статье Е.В. Погуляевой идет речь о разногласиях внутри черкесской диаспоры по поводу выбора алфавита для адыгского языка в Турции. Часть черкесских общественных объединений выступают за использование кириллицы, часть – латиницы. Эти организации связывают вопрос алфавита не только с лингвистическим аспектом, но и с пробелом построения взаимоотношений диаспоры как с турецкими властями, так и российскими адыгами.

В статье Т.С. Молодчиковой «“О том, что называют мексиканской антропологией”: кризис индихенистской антропологии в Мексике в 1970-е гг.» рассмотрены основные положения критики институционального индихенизма, который оказался бессилён перед новой социальной реальностью второй половины XX в. Также проанализировано идейное содержание новой модели взаимоотношений между государством и индейским населением.

Р.Ф. Темиргалеев представил опыт картографирования массива данных по финно-угорскому (марийскому, удмуртскому) субстрату в северной части Республики Татарстан. Сводная карта «Финно-угорское присутствие в татарстанском Закавказье и прилегающих районах Предкамья (с XVI в.)», выполненная автором на платформе Google Maps, является попыткой восполнить пробел в вопросе о природе контактов финно-угорских народов с тюркскими и славянскими – обобщить в картографической форме имеющиеся на данный момент и относящиеся к разным научным дисциплинам сведения об историческом ареале проживания марийского и удмуртского населения на обозначенной территории.

В статье А.А. Андреевой и Д.А. Томасовой показано, что низовые инновации в системе образования в Республике Дагестан лучше отвечают локальной специфике и поэтому могут решать те проблемы местного сообщества, которые не покрываются в должной мере государственными программами.

Б.И. Хачатурова рассматривает вопросы организации этнокультурного пространства городов Кавказских Минеральных Вод. Городское социокультурное пространство включает в себя взаимосвязанные элементы разнообразных идентичностей и многогранных ориентиров жителей города, оказывающих влияние на социальный облик определенной территории, имеющей в том числе и этнокультурные свойства.

В своей статье С.С. Падалко прослеживает развитие и типологию форм институтов еврейской общины постсоветской России на примере Краснодарского края. История формирования объединений и их дальнейшее существование были сопряжены со множеством трудностей, связанных как с состоянием и динамикой развития еврейского сообщества в России, так и с возникновением в стране гражданско-правовых форм участия.

Статья С.А. Орешина посвящена истории чеченского этнополитического движения в период перестройки (1988–1991 гг.). Автор анализирует события «Чеченской революции» 1991 г., в ходе которых сепаратистам удалось прийти к власти в регионе, что предопределило последующие трагические события чеченской истории.

А.С. Кшов анализирует этнополитическую программу современных политических партий Российской Федерации, исследует идейно-функциональное содержание и проблемно-тематическое поле их официальных политических курсов. Исследователь приходит к выводу, что парламентское большинство («Единая Россия») декларирует упрочение гражданской общероссийской идентичности, а оппозиция больше использует категории «русские и коренные народы» или «все народы России» либо избегает этнополитической проблематики.

В.А. Костеж и Е.В. Кульман прослеживают влияние COVID-мемов на формирование образов итальянских и немецких политических деятелей и партий. На основе анализа политических мемов двух стран авторы выявляют сходства и различия в пользовательских подходах к освещению ключевых событий пандемии в Италии и Германии.

В третий раздел представлены статьи, посвященные различным гендерным исследованиям, которые проводили молодые ученые.

Статья Г.А. Кокориной посвящена выявлению и анализу характерных черт в изложении и переживании повседневных событий в мемуарах иностранок, находившихся в Российской империи в XVIII – первой четверти XIX в. Автор приходит к выводу, что источники личного происхождения иностранок отражают картину приспособленности к новым условиям.

М.С. Трегубова изучает «мужской мир» в дворянских мемуарах во второй половине XIX – начале XX в. Профессиональная занятость является главной отличительной чертой мужских воспоминаний того времени. В мемуарах также отображены эмоциональные переживания авторов, с особой искренностью и нежностью представлено описание брака и отцовства.

В статье А.В. Головиной анализируются и описываются практики присвоения социального пространства сексуально-гендерных диссидентов в РСФСР (России) в 1970 – начале 1990-х гг. Подробно анализируется значение мест встреч квир-персон, а также особенности конструирования ментальной картографии городского пространства.

Статья Е.С. Володиной и А.Д. Утробиной посвящена гендерному распределению ролей и профессий в Ижемском районе Республики Коми на современном этапе. Исследовательницы рассматривают роль женщины, определяют сферы, где женщины занимают ведущие позиции, описывают сферы занятости мужчин.

Разнообразие представленных тем делает данный сборник статей интересным не только для молодых антропологов и этнологов, но и для широкого круга читателей, интересующихся проблемами гуманитарного знания. Объем любой книги ограничен, поэтому третий выпуск Альманаха представляет вниманию читателей далеко не все доклады, которые были представлены на секциях в декабре 2021 г., но наиболее интересные с точки зрения редколлегии работы.

Редакторы сборника выражают искреннюю благодарность всем организаторам конференции, руководителям секций, научным рецензентам, дирекции Института этнологии и антропологии РАН, а также всем, кто поддерживал нас и помогал нам в процессе редакции сборника и в решении организационных вопросов.

*П.А. Серин, С.А. Орешин*

### Медицинские, гендерные и социальные аспекты ритуальной практики зар в Омане и Южном Иране

*Н.А. Маничкин*

**Аннотация.** В статье предлагается критический обзор основных антропологических подходов к религиозно-магической традиции зар, распространенной в Северной Африке и странах Персидского Залива. В отдельных случаях сведения из этнографической литературы дополнены полевыми материалами автора. Автор показывает противоречия, на которые наталкиваются три основных подхода при изучении традиции зар: психолого-психиатрический, гендерный и классово-социальный. Эти подходы, согласно данной публикации, должны быть дополнены вниманием к феноменологии духов зар. Для этого в статье обозначены контуры реципрокной субъективации, раскрывающей специфику ритуальной и социальной практики и космологии исследуемого культа. Отдельное внимание уделяется сравнению зар с другими афрогенными религиозно-магическими традициями, что позволяет раскрыть основанный на их общей феноменологии механизм духовного исцеления и конструирования человеком своей самости или идентификации. ¶

**Ключевые слова:** Оман, Иран, Ближний Восток, зар, одержимость, духи, целительство.

**Abstract.** The article offers a critical review of the main anthropological approaches to the Zar religious and magical tradition widespread in North Africa and the countries of the Persian Gulf. In some cases, information from ethnographic literature is supplemented by the author's field materials. The author shows the contradictions encountered by the three main approaches to the Zar tradition: psychological-psychiatric, gender and class-social. According to this article, these approaches should be supplemented by attention to the phenomenology of the Zar spirits. To do this, the article outlines the contours of reciprocal subjectivation, which reveals the specifics of ritual and social practice and the cosmology of the cult. Special attention is paid to the comparison of Zar with other afrogenic religious and magical traditions, which allows re-

vealing the mechanism of spiritual healing and the construction of a person's self or identification based on their common phenomenology.

**Keywords:** Oman, Iran, Middle East, zar, possession, spirits, healing.

## Введение

Религиозно-магическая традиция зар (*zār*, араб. زار) распространена в северной части Африки и в странах Ближнего Востока. Несмотря на существующую версию о южно-иранском происхождении зар большинство историков и этнологов считают, что корни этой традиции уходят в Африку. В Султанат Оман данный религиозный культ был экспортирован вместе с рабами из Занзибара (*Al-Adawi et al. 2001: 49*), да и в целом в страны Персидского Залива попал посредством работорговли (*Mianji, Semnani 2015: 228*). Еще в первой половине прошлого века большую часть жрецов зар в странах Залива составляли африканцы (*Голамхосейн 1977*), но в настоящее время среди них множество арабов, персов, белуджей и др. В большинстве мусульманских стран эта традиция действует неофициально или подпольно. Так, в Иране запрет на деятельность последователей культа был наложен еще в 1920-х годах (*Mianji, Semnani 2015: 226*).

Свое наименование традиция, а также связанная с ней «болезнь зар» получили по названию духов: зары – это невидимые существа, которые вселяются в человека и обычно вредят ему до тех пор, пока одержимый не установит с ним ритуально регламентированные отношения. Зары, как считается, опасны преимущественно для меланхоличных и задумчивых людей, для имеющих слабое здоровье, для бедствующих и ущемленных в правах. Но иногда, напротив, зары выбирают сильных и успешных личностей (*Al-Adawi et al. 2001: 49*). Таким образом, можно говорить, что зар – это «болезнь» исключенных либо исключительных. Особым образом ей подвержены одинокие люди – «те, кто спят в одиночку»: духи-зары напрямую связаны с сексуальной активностью, часто провоцируют у людей избегание супружеских обязанностей, уход из семьи, асоциальное поведение (*Al-Adawi et al. 2001: 49–52*).

Культ предусматривает избавление от посланных духами бед. Для этого отдельных духов (чаще всего речь идет о джиннах) подвергают изгнанию (экзорцизму), а с зарами, которых изгнать из человеческого тела нельзя, заключают соглашение – такую практику предложено именовать *адорцизмом* (*Barbera 2021: 421*). Нала-

живать «примирение» и заключать «контракт» с зарями помогают жрецы – *баба зар* (отцы зар) или *мама зар* (матери зар) (*El Hadidi* 2016: 49). Человек, который заключил сделку с духом, считается навсегда одержимым и называется *мобтала*. Разумеется, сделки с духами вызывают осуждение ортодоксально настроенных мусульман, а часть мулл считают зар откровенной дьявольщиной и черной магией.

«Болезнь зар» имеет широчайший спектр проявлений: бесплодие, апатия, асоциальность, бессонница, депрессия, галлюцинации, диссоциации, расстройства пищевого поведения, расстройства шизоидного/шизофренического спектра и т.д. (*Al-Adawi et al.* 2001: 50; *Mianji, Semnani* 2015: 227). Симптомы могут различаться в зависимости от атаковавшего духа (*Barbera* 2021: 421), а некоторые особо свирепые зары, как считается, доводят людей до смерти (*Голамхосейн* 1977: 45–46). Зары могут быть «легкими» и «тяжелыми», и соответственно этому ранжируются ритуальные подношения для них (*Barbera* 2021: 426–427). В результате различных ритуальных манипуляций и вхождения страждущего в круг верующих он исцеляется полностью или частично, что облегчает его дальнейшую социальную интеграцию (*Al-Adawi et al.* 2001: 58).

Интересно, что различные зары связываются с различными «землями»: одни пришли из Африки, другие из Аравийской пустыни, третьи имеют индийское происхождение и были завезены купцами либо моряками. В наше время у арабов и персов появились и духи, имеющие куда более отдаленную генеалогию, к примеру, происходящие из Нового Света. Традиция зар, в которой различима основа в виде африканских практик одержимости, может образовывать не только исламские, но и христианские синкретические формы, как, например, в Эфиопии. В африканских странах также известны секты *бору* (*Barbera* 2021: 428) и *шайтани* (*Mianji, Semnani* 2015: 226), близкие к зар или образующие с зар общие культы.

Следует различать одержимость как постоянный жизненный опыт адептов зар, опыт сосуществования с духами (*Mianji, Semnani* 2015: 227) и одержимость как инкорпорацию («нисхождение») духа в измененном состоянии сознания во время обрядов, когда они говорят устами своих *мобтала*. Поскольку со временем дух становится чем-то вроде *alter ego* адепта, члены культа в доверительном разговоре могут даже представляться его именем. Так, информантка из иранского города Ахваз сообщает, что ее зовут Сора, она родилась в Сан-Паоло, в Бразилии, росла в амазонских джунглях, а

после смерти, как и ее предки-шаманы, стала духом, который нашел себе новое тело для вселения в него – тело иранской женщины, ныне – составительницы благовонных составов (*бахуров*) и различных ритуальных зелий (*ПМА*).

Адепты традиции имеют дело не только с зарами, но и с другими духами, объединенными в общем понятии *хобуб*, что значит «ветры» (*Голамхосейн* 1977: 92). Последователей зар часто называют «людьми ветра». К ветрам относят помимо заров также джиннов, мусульманских духов *нобан* и духов шейхов, хозяйничающих над определенными территориями (*Barbera* 2021: 421; *Голамхосейн* 1977: 60–67). Хотя зары – преимущественно суровые и зловредные существа, они могут дать человеку те качества характера, которых ему не хватало (*Al-Adawi et al.* 2001: 52). Для того чтобы зар прекратил мучить своего избранника и стал полезным ему, духа умиляют ритуальными подношениями, зачастую включающими кровь жертвенных животных, а также «играми» (*гази*) (*Barbera* 2021: 425), во время которых музицируют, поют и танцуют (*El Hadidi* 2016: 17–18).

Целью данной статьи является обобщение и анализ основных имеющихся антропологических подходов к традиции зар и ритуальной практике одержимости в ней. Автору представляются недостаточными, а подчас одномерными превалирующие трактовки. Необходимым видится наметить комплексный социально-антропологический подход к данному культу. Представляется, что этому может помочь сравнительный и кросс-культурный анализ ритуальной практики зар и других афрогенных синкретических культов, на основе которого можно прояснить связь духовных исцелений и идеи об эволюции или развитии духов, которая, хотя и освещена в этнографических исследованиях и описаниях зар, ранее не ставилась в фокус исследовательского внимания.

В статье, помимо обобщения и анализа имеющейся научной литературы, использованы результаты цифрового исследования в блогах, переписки с адептами иранского зар, а также материалы экспедиции в Оман (города Маскат, Бахля, Низва) в октябре 2021 г., когда автор применял методы включенного наблюдения, полуструктурированных и глубинных интервью.

### Изучение традиции зар: проблемы и дискуссии

В целом можно выделить три основных, наиболее разработанных подхода к изучению зар: психолого-психиатрический, гендер-

ный, классово-социальный (или социально-экономический). Первый заключается в трактовке зар как культурно обусловленного синдрома, причем, если медицинские антропологи подчеркивают культурную составляющую природы недуга, то врачи порой говорят о его универсальных особенностях. Некоторые исследователи называют зар традиционной формой ментального оздоровления (*Okasha 1966*). Не только антропологи, но и психиатры соглашались признать эту традицию эффективной в том, что касается ряда эмоциональных, психотических и нейропсихиатрических нарушений, включая истерию и тревожные расстройства (*Mianji, Semnani 2015: 226*). Такие расстройства могут «прорабатываться» через своеобразную религиозно-магическую психотерапию, в т.ч. посредством катарсиса, «истерического трансa» в танце (*Al-Adawi et al. 2001: 55–56*). Медицинский подход наталкивается на ряд сложностей. Дело в том, что зар демонстрирует огромное количество разных симптомов, которые зависят от конкретных культурных особенностей и не укладываются в нозологические принципы психиатрических классификаций, например, в принципы DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of mental disorders*). Да и в целом социальная реальность культа выходит далеко за пределы медицинской тематики.

Хотя «вера в болезнь зар и следование ритуалу зар как лечению может быть методом борьбы с разрушительными физиологическими, психологическими, социальными или духовными состояниями», – отмечают исследователи, все же зар «больше не может считаться культурно обусловленным синдромом» (*Mianji, Semnani 2015: 225–230*). Указанный подход последнее время также критикуется, поскольку антропологи больше не рассматривают одержимость духами в исключительной связи с психическим расстройством. Кроме того, представление о зар как о психозе или соматическом расстройстве уже нанесло урон иммигрантам из Эфиопии, подвергнутым неадекватному лечению (*Al-Adawi et al. 2001: 56*). Поскольку в основе психиатрической нозологии находится индивидуальная психопатология, а в основе зар, напротив, межличностные и социальные процессы, едва ли реальное содержание этого культа может быть сведено к индивидуальным психическим расстройствам.

Гендерный подход ставит во главу угла не психическую проблематику, а взаимоотношение полов, гендеров и сексуальных идентичностей. Наиболее известным автором здесь является Дж. Бодди,



изучавшая сообщества зар в Северном Судане. Она трактует зар как практику (квази)феминистского сопротивления и завуалированный дискурс о женской объективации, указывая на то, что приверженцами культа обычно являются женщины с проблемами в браке или в фертильности, которые одержимы духами, отличающимися от их собственных ролей, навязанных патриархальным обществом. Антрополог заметила, что через женщину дух предъявляет требования к ее мужу и семье, делает провокационные комментарии, заставляет оказывать внимание одержимой женщине, снимает с нее вину за бесплодие, помогает ей влиять на повседневность (Boddy 1989).

Между тем, практики зар могут, напротив, способствовать контролю над женщинами, подчиняя их «протестную» активность политически безопасному перформансу, канализируя ее в «выхлопы», никак не подвергающие подрыву патриархальные конвенции (Al-Adawi et al. 2001: 54–55). Но главной сложностью в гендерном подходе является не это. Хотя не подлежит сомнению, что зар часто выступает в роли своеобразного мистического инструмента, позволяющего регулировать гендерные противоречия и удовлетворять претензии, возникающие у мужчин и женщин друг к другу (El Hadidi 2016: 81–82, 150), вне Судана практики зар не являются преимущественно женскими. В общинах зар в Омане и Иране мужчин и женщин представлено примерно одинаковое количество (Al-Adawi et al. 2001: 57), в Эфиопии же больше мужчин (Mianji, Semnani 2015: 226). Действительно, гендерная сторона социокультурных явлений чрезвычайно важна и чувствительна в мусульманских обществах, и она обязательно должна включаться в описание зар, однако гендерный вопрос не исчерпывает внутреннюю логику и функционирование этого культа.

Наконец, классовый или социально-экономический подход описывает зар в качестве культурного эпифеномена экономической реальности, считает обряды и веру зар следствием неравенства, угнетения, безграмотности народных масс и недоступности биомедицины. Иранский исследователь и писатель С. Голамхосейн подчеркивал, что «добычей ветров становятся чернокожие, нищие и жители побережья». В XIX–XX вв. этнографы наблюдали, что рыбаки, матросы, работники пальмовых плантаций чаще других подвергаются нападением духов *хобуб*, в то время как состоятельные, образованные и благополучные граждане крайне редко болеют зар.

Этому даже существовало народное объяснение в мусульманском духе: люди, которые могут давать милостыню и заниматься благотворительностью, к чему обязывает этика ислама, высшей силой защищены от заров и джиннов, а бедняки – напротив, подвержены им. Кроме того, «люди, постоянно живущие в горах или в пустынях или проводящие большую часть времени в море, подвержены нападениям ветров в большей степени, чем те, кто спокойно сидит дома или за прилавком» (*Голамхосейн* 1977: 60–67). Таким образом «болезнь зар» выглядит как эмоциональные и психические следствия экономического угнетения либо как приписывание различных симптомов духам в условиях, когда нет эффективной врачебной помощи. Однако в XXI в. социально-классовое объяснение едва ли можно считать удовлетворительным. В настоящее время среди последователей зар есть представители среднего класса, а индустриализация, повышение грамотности и доступность биомедицины в Омане и Иране (равно и в других странах Залива) не привели к исчезновению культа, несмотря на все прогнозы такого рода. В то же время практики зар, очевидно, связаны с травмами индустриализации или проблемами социальной адаптации (*Al-Adawi et al.* 2001: 55), но эта связь не ограничена классовыми проблемами.

### Феноменология духов и механизмы исцеления

Что же есть в традиции зар такого, что включает описанные антропологами реалии, а также их трансформации, но при этом не исчерпывается ни одной из них, ни их комплексом? Этот вопрос можно задать иначе: каковы механизмы духовного исцеления, символические и психофизиологические, которые придают культу зар его внутреннюю силу и его востребованность у людей? Можно с уверенностью сказать, что эти механизмы заключены в самой феноменологии духов зар, в том, как они понимаются людьми и чему это понимание служит, во взаимоотношении людей и духов, как-то строятся на идее о возможной эволюции духов, выступающей у «людей ветра» символической основой как психотерапевтического механизма исцеления, так и социально-индивидуального конструирования.

Духи *хобуб* бывают двух типов: одни – «зрячие» или прозрачные, которые передвигаются с открытыми глазами и осведомлены о мире, а другие – «слепые» или «непрозрачные», которые пребывают в неведении и невежестве, грубы и агрессивны. Превратить

«слепых» в «зрячих» и есть задача жрецов, что достигается церемониями угощения, музыкой, исполнением стихов и песен. «Прозрачные» ветры не мучают своих *мобтала*. Другое дело – «слепые»: «Слепые ветры разрушают все на своем пути, постоянно мучают оседланных и никогда не успокаиваются. Такой ветер не был на своем веку угощен, не пил крови, не слышал стихов, песен и барабанов» (*Голамхосейн* 1977: 30). На игрищах *баба* и *мама зар* вызывают тот или иной ветер, договариваются с ним, поют ему и делают его «прозрачным», что возвращает покой больному. Ежегодные церемонии для «подтверждения контракта» включают жертвоприношения и вкушение жертвенной пищи «в связке» с посвященными: ветер питается кровью, а члены общины через поедание мяса обновляют связь друг с другом (*El Hadidi* 2016: 50). *Баба зар* Ахмед из северного Омана говорит, что «зары делаются зрячими, когда мы с ними работаем, когда мы вместе с ними понимаем, какой здесь дух и какая у него история, и этот дух получает удовлетворение» (*ПМА*). Называющая себя Сорой иранка, в свою очередь, свидетельствует, что «боли и мучения прошли тогда, когда мои духи осознали себя и прозрели, когда я приняла их как часть себя, а они приняли меня» (*ПМА*).

Это чрезвычайно напоминает целительские практики других синкретических афрогенных культов, в частности – афро-карибского спиритизма, где исцеление достигается через «просветление» и развитие духов, которые по мере своей эволюции встраиваются в качестве новых идентификаций и символически проработанных психических травм или проблем в динамичное, расширенное «я» адепта, в его «экологию самостей» (*Espirito Santo* 2015). Такая психическая динамика уходит корнями в верования и практики африканских народов, представляющие общие корни как для зар, так и для афро-американских культов (вуду, сантерии, креольского спиритизма и т.д.), согласно которым духи могут и должны переродиться в ином мире, причем их развитие, с одной стороны, зависит от ритуальных действий людей на земле, а с другой – прямо влияет на жизнь сообщества (*Jacobson-Widding* 1979: 94–153).

В Омани многие считают заров разновидностью джиннов, а именно *ифритами* – сильнейшими из джиннов. Хотя, согласно исламскому вероучению, джинны были созданы из огня Аллахом, в Омани бытует народное представление о том, что зары – «скрытые дети Евы», которых она спрятала от Бога. Заров также называют

«детьми ночи», отмечая, что эти демонические создания, пусть и сильнее людей, но завидуют им – «детям дня» (*Al-Adawi et al.* 2001: 53; *Mianji, Semnani* 2015: 226). В Северной Африке (например, в Египте) духов зар также отождествляют с джиннами (*El Hadidi* 2016: 39–40). Иранские информанты же разделяют джиннов и заров. «Джиннов мы либо изгоняем, либо склоняем к принятию ислама. А зары – это не джинны, они выше и сильнее», – утверждает молодой иранец Мустафа. Он подчеркивает, что «джинн может принять ислам и стать вашим помощником, а зар, если он будет регулярно питаться, вкушать ароматы и слушать песни, перестанет вас мучить, а будет вас оберегать» (ПМА).

### Заключение

Имеющие африканское происхождение религиозно-магические традиции в афрогенных (но в наше время уже потерявших свою выраженную расовую идентичность) диаспорах и культурах имеют много схожего. Достаточно беглого сравнения, чтобы обнаружить, что в зар, как и в собственно африканских культурах одержимости (например, *воду* в Бенине, *эгунгун* в Нигерии) или в афроамериканских культурах, важнейшую роль играют медиумы, которых называют «лошадьми» духов – *фарас* (*Голамхосейн* 1977: 92). Последователи этих культов имеют личных духов, употребляют во время обрядов кровь жертвенных животных (*Barbera* 2021: 427), используют африканские барабаны, произносят заклинания на имеющих африканское происхождение языках (*Barbera* 2021: 427), исполняют для каждого духа свой индивидуальный барабанный ритм (*Mianji, Semnani* 2015: 229), локализуют духов в голове человека, носят священные белые одеяния, делят духов по «нациям» и «народам», приписывают им возможность жить в водоемах, считают, что духовные лидеры (шейхи, маги, целители) после смерти сами становятся могущественными духами, отождествляют духа и его медиума (в зар существует один термин для обозначения духа и одержимого – *непо* на суахили), «кормят» кровью животных ритуальные инструменты, свершают с ее помощью омовения (*El Hadidi* 2016: 115–118), а также образуют сообщества, играющие роль социального убежища для угнетенных или маргинализированных (по признакам гендера, расы, класса) групп. Есть и множество других сходств. Но главным является деление духов на категории, эволюционируя по которым, дух прекращает причинять вред человеку и

20

становится полезен. В зар это – «слепые» и «зрячие» ветры (*Голам-хосейн* 977: 88), а в афро-карибском спиритизме «темные» и «просветленные» духи. Так, на Кубе среди спиритов и последователей сантерии бытует представление о том, что многие «не образованные» духи мертвых поначалу могут «грубо» вселяться в человека, чем причиняют ему боль, психические и эмоциональные страдания, и только дальнейшая спиритуальная работа с этими духами исцеляет их, одновременно исцеляя самого медиума (*Маничкин* 2020: 102). Похожим образом в гаитянском вуду эволюционируют духи *лоа*, а в африканских религиях перерождаются предки, например, *бакулу*, которые в конголезских культах превращаются в божества *банкиси*. Интересно также, что в зар, как и в других афрогенных культах, наличествует своеобразная реципрокная система родства людей с духами: *мама* и *баба зар* – это буквально матери и отцы духов, но одновременно именуемые так жрецы считаются *детьми* тех или иных выбравших их существ. То же можно найти и в вуду (*мама лoa* и *папа лoa*), и в *пало монте* (*тата нкиси* и *йайа нкиси*), и во многих других культах. Добавим к этому, что доместикация опасных духов существует далеко не только в африканских или афрогенных традициях. Так, в среднеазиатском шаманизме джинны делятся на «диких» и «прирученных», и задачей шамана является приручение и обуздание диких. Вероятно, в этом процессе вне зависимости от культуры отражен особый человеческий опыт психологического самосозидания.

Связь духов и людей, а также параллелизм в развитии тех и других достигаются посредством ритуалов. Это – взаимная, закольцованная связь, позволяющая конструировать индивидуальное «я» и социальное «мы», т.е. осуществлять *реципрокную субъективацию* посредством жертвоприношений и одержимости (*Маничкин* 2021). По-видимому, исцеление человека достигается через вовлечение его психики в драму эволюции духов, в развитие заров из «слепых» в «зрячих». Такая своего рода символическая психодрама зиждется на взаимном дарообмене, включающем в себя хорошо известные антропологам характеристики: наличие симметричных групп обмена (людей и духов); дар как залог распределения функционирующих в мировой ритмике сил; отложенная во времени, а также и мифоритуально обусловленная взаимность; близость сторон обмена; возможность утраты доверительных отношений вследствие пре-

кращения или деформации обмена, что ведет к исключению участника из реципрокных отношений.

### Список источников и литературы

1. ПМА – полевые материалы автора (полевые исследования в Султанате Оман, 2021 г., цифровые исследования социальных сетей, 2021 г.).
2. *Голамхосейн С.* Одержимые ветрами. М.: ГРВЛ Наука, 1977.
3. *Маничкин Н.А.* Духовное целительство в афро-кубинских религиозных традициях // Вестник антропологии. 2020. № 3(51). С. 92–107. DOI: 10.33876/2311-0546/2020-51-3/92-107.
4. *Маничкин Н.А.* Реципрокность живых и мертвых: жертвоприношения и одержимость в афрогенных традициях // Этнографическое обозрение. 2021. № 2. С. 161–178. DOI: 10.31857/S086954150014813-4.
5. *Al-Adawi S.H., Martin R.G., Al-Salmi A., Ghassan, H.* Zar: Group distress and healing. *Mental Health // Religion and Culture*. 2001. № 4(1). P. 47–61. DOI: 10.1080/13674670124303/
6. *Barbera G.* People of the Wind // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 2021. № 31(3). P. 421–432. DOI:10.1017/S1356186320000711.
7. *Boddy J.* Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1989.
8. *El Hadidi H.* Zar: Spirit Possession, Music, and Healing Rituals in Egypt. Cairo: The American University, Cairo Press, 2016.
9. *Espirito Santo D.* Developing the Dead. Miami: University Press of Florida, 2015.
10. *Jacobson-Widding A.* Red-White-Black as a Mode of Thought: a Study of Triadic Classification by Colours in the Ritual Symbolism and Cognitive Thought of the Peoples of the Lower Congo. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1979.
11. *Mianji F., Semnani Y.* Zār Spirit Possession in Iran and African Countries: Group Distress, Culture-Bound Syndrome or Cultural Concept of Distress? // *Iran Journal Psychiatry*. 2015. № 10(4). P. 225–232.
12. *Okasha A.* A cultural psychiatric study of el-Zar cult in UAR // *British Journal of Psychiatry*. 1966. № 122(493). P. 217–221.

**«Знала она щось, поэтому и умэрала так долго...»:  
мотив трудной смерти «знающего» в традиции  
украинского анклава Саратовской области**

*Д.Г. Чубукова*

**Аннотация.** В статье рассматривается (с использованием этнолингвистической схемы описания персонажей) традиционный для восточных славян мотив трудной смерти знающего – бабки, колдухи, ведьмы, колдуна – на примере традиции Терсянско-Еланского украинского анклава Саратовской области, в котором в 2012–2019 гг. проходила полевая практика студентов ЦТСФ РГГУ под руководством Елены Евгеньевны Левкиевской. Дается краткая характеристика исследуемого персонажа и отношения к нему со стороны жителей анклава, а также приводятся основные сюжеты, связанные с мотивом трудной смерти. Кроме того, оценивается деформация мотива в связи с угасанием местной традиции. Источниковой базой статьи послужили интервью с жителями Самойловского района Саратовской области, проведенные по опросникам Полесского этнолингвистического сборника в экспедициях с 2012 по 2018 г.

**Ключевые слова:** мифологическая проза, демонология, ведьма, украинский анклав, трудная смерть, загробная жизнь.

**Abstract.** The article considers (using the ethno-linguistic scheme for describing characters) the motive of the difficult death of the knower, traditional for the Eastern Slavs – babka, kolduhka, witch, sorcerer – on the example of the tradition of the Tersya-Elan Ukrainian enclave of the Saratov region, in which field practice of students took place in 2012–2019 RSUH under the leadership of Elena Evgenievna Levkievskaya. A brief description of the character under study and the attitude of the inhabitants of the enclave towards him is given, as well as the main plots associated with the motive of a difficult death. In addition, the deformation of the motive due to the extinction of the local tradition is assessed. The source base for the article is based on interviews with residents of the Samoilovsky district of the Saratov region, conducted according to the questionnaires of the Polesky ethnolinguistic collection on expeditions from 2012 to 2018.

**Keywords:** mythological prose, demonology, witch, ukrainian enclave, hard death, afterlife.

Терсянско-Еланский украинский анклав исторически сложился на реках Терса и Елань с начала XVIII в. в результате нескольких миграционных волн из разных частей Восточной Украины на территории современных Саратовской (юго-запад) и Волгоградской (северо-запад) областей. Жители анклава до сих пор сохраняют свою локальную идентичность: называют себя «хохлы» и говорят на местном диалекте, который они называют «хохлячий язык», подчеркивая свое отличие как от русских (которых называют «москалями», реже – «кацапами»), так и от украинцев, живущих на территории Украины: «Сначала писались мы украинцы, сейчас русскими уже пишемся. [А как вы себя считаете?] А мы не русские и не украинцы – хохля!» (респондент 1, муж., 1937 г.р., с. Еловатка).

Экспедицией ЦТСФ РГГУ были обследованы села и поселения Самойловского района Саратовской области: в 2012–2013 гг. – п. Самойловка и с. Залесьянка; в 2014 – с. Ольшанка, п. Самойловка, с. Залесьянка; в 2015 – с. Еловатка; в 2016 – с. Криуша, с. Песчанка, с. Каменка; в 2017 – с. Песчанка, с. Криуша, с. Каменка; в 2018 – с. Красавка и с. Воронино.

На основе собранных материалов (по результатам экспедиций в Терсянско-Еланский украинский анклав) был подготовлен ряд публикаций, затрагивающих различные аспекты бытования местной традиции, в том числе материалы, связанные с родильно-крестильной обрядностью (Рычкова 2014: 53–56) и похоронной традицией (Коттев 2013: 56–58; Левкиевская 2015: 10–35; Левкиевская 2018: 21–24; Левкиевская 2019: 207–213; Левкиевская 2019: 149–160; Моррис 2018: 25–27), обрядностью календарных христианских праздников (Левкиевская 2013: 45–47; Рычкова 2018: 35–37; Рычкова 2018: 107–121) и народной религиозностью (Антонов 2013: 48–51; Левкиевская 2014: 50–52), магией (Зайковская 2014: 57–58; Байдуж 2016: 28–30; Макаров 2016: 34–36) и народной медициной (Латишина, Чернова 2018: 32–34). Были затронуты и такие нетривиальные вопросы, как коммуникация с покойниками (Антонов 2016: 31–34), ритуал оповещения о невинности невесты (Рычкова 2016: 24–27) и выпечка повседневного хлеба (Байдуж 2018: 38–42).

В целом можно сказать, что, хотя к настоящему времени уже проведена значительная работа по изучению традиции украинского анклава Саратовской области, объект исследования далеко не исчерпан, а значительная часть собранного материала еще требует обработки и анализа.



Развитие анклавной традиции в близкородственном окружении (в данном случае – украинской в рамках южнорусской) – одно из наименее изученных направлений в современной фольклористике. Данная тема представляет значительный интерес для исследователей, тем более что до недавнего времени описываемый украинский анклав Саратовской области практически не изучался, если не считать книги А.Н. Минха (*Минх* 1890), изданной 130 лет назад. Кроме того, сам анклав показывает заметную тенденцию к сокращению и утрате традиции. Поэтому изучение актуальных мифологических представлений в старожильческом анклаве, анализ сохраняющихся элементов материнской традиции и выявление инновационных изменений заслуживают пристального внимания.

При описании и анализе персонажей демонологической системы украинского анклава Саратовской области в качестве основного метода использовалась этнолингвистическая схема описания персонажей (*Схема описания* 1989: 78–85). Схема описания была разработана на материале славянской и балканской традиции коллективом сотрудников сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН Л.Н. Виноградовой, А.В. Гурой, Г.И. Кабаковой, О.А. Терновской, С.М. Толстой и В.В. Усачевой.

Говоря о современном состоянии демонологии анклава, нельзя не обратить внимание, что наибольшую популярность среди актуальных верований жителей имеют как представления о людях со сверхъестественными свойствами, к которым могут быть причислены все разновидности «знающих» людей, т.е. тех, кто обладает неким эзотерическим знанием (ведьмы, колдуны и колдуньи, знахари, шептуньи и т.д.), так и представления, связанные с результатами деятельности таких «знающих» (сглазы, порча, отнимание благ других людей, распознавание, ликвидация вреда, лечение и т.д.). Несмотря на то, что «знающих» принято типологически различать по степени большей и меньшей демоничности, где к полюсу демоничности по ряду показательных признаков относят колдунов и ведьм, а к полюсу человечности, соответственно, знахарей-целителей и ворожей, для носителей все же остается важна грань разделения этих «знающих» на «вредоносных» и «помогающих людям».

Ведьма или колдунья в Самойловском анклаве – исключительно реальный человек, «социально свой», член коллектива, а ее деятельность – «результат межличностных отношений и свойственных им негативных эмоций (злости, зависти, жадности)» (*Христофорова* 2010: 30).

В традиции анклава почти не встречаются представления о «рожденных» ведьмах, как и отсутствуют мотивы вступления ведьмы в договор с нечистой силой, свойственные материнской украинской традиции. С гендерной точки зрения это всегда женщина, хотя в XIX в. традиция анклава допускала и существование мужчин-чаровников (*Минх* 1890: 18–19).

В то же время, в Самойловском районе носители традиции могут именовать целителей – ведьмами и колдуньями, а причиняющих вред – шептухами, бабками. Кроме «путаницы» в наименовании, некоторые информанты отмечали, что один и тот же человек может выполнять как вредоносные, так и целительские функции: «*Те, кто лече, они же и калече*»; «*Одна бабка делает, а другая лечит*».

Помимо описанной выше проблемы дифференциации магических «знающих» Самойловского анклава, отметим еще одну особенность традиции, уже рассмотренную М.И. Байдуж в статье «Магические специалисты в Самойловском районе» (*Байдуж* 2016: 28–30). Так, М.И. Байдуж выделяет наличие двух видов представлений о магических специалистах: как было раньше и как сейчас. Первая группа представлений связана с ведьмами, которые оборачиваются в животных и крадут молоко, и бабками, которые лечат глаза у людей и скота. Но в связи с тем, что сейчас крупный рогатый скот в личных хозяйствах Самойловского района практически не держат, сюжеты первой группы остаются в воспоминаниях.

Вторая же группа представлений объединяет нарративы о многочисленных ситуациях, когда человек обращается за помощью к магическому специалисту в своих личных целях. Иными словами, актуальный магический дискурс смещается в сторону переживания личных событий (романтические отношения, болезни, неудачи, конфликты). Современные магические представления в анклаве приспосабливаются к современным реалиям и испытывают значительное влияние современной массовой культуры через различные средства массовой информации и коммуникации.

Таким образом, актуальные представления информантов Самойловского анклава относительно магических специалистов оказываются связанными не с двумя группами персонажей (ведьмой и бабкой), а с многочисленными профессионалами, для которых в современной локальной традиции пока не хватает самостоятельных терминов, и их именуют согласно традиции – бабками, колдухами, ведьмами, а также терминами, сформированными под влиянием медиа: шаманки, ворожейки, ясновидящие, гадалки.

Список мотивов «ведьминского» круга, разработанный Л.Н. Виноградовой и Е.Е. Левкиевской для Полесья (*Виноградова, Левкиевская* 2010: 40–42), всецело справедлив для анклава Самойловского района и может быть сгруппирован в трех крупных блоках:

1. поведение ведьмы как вредоносного по отношению к человеку существа (мотивы отбирания молока и других хозяйственных благ, насылание порчи, стихийных бедствий, преследование человека);

2. признаки ведьмы как демонического персонажа (оборотничество, связь с нечистой силой, трудная смерть, активизация в особые календарные сроки);

3. поведение человека по отношению к ведьме (распознавание, уличение, обезвреживание, наказание).

Чаще всего персонаж определяется через его традиционные функции, характерные для магического специалиста, для обозначения которых используются глаголы: «делать» («она вот делала по ночам шё-то», «она плохо делала людям», «бабка жила в той половине, она делала») и «знать» («эти, которые чё знают», «баба была, знала», «она что-то знает», «знала она щось»).

Как отмечают исследователи (*Виноградова, Толстая* 1995: 297), к наиболее распространенным сюжетам быличек о ведьме относятся: калечение животного-оборотня с целью распознавания ведьмы, отбирание молока у коровы, неосознанное повторение человеком колдовских действий ведьмы, отбирающей молоко, а затем неспособность человека остановить поток молока у себя дома, сюжеты о трудной смерти ведьмы.

С представлениями о связи ведьмы с нечистой силой связан мотив трудной смерти, поскольку черти, по народным представлениям, мучают ее, не давая умереть, пока она не передаст кому-то свое знание. Этот мотив довольно распространен в изучаемой традиции и является самым популярным мотивом из тех, которые относятся к свойствам ведьмы как демонического существа: «У нас же Лидку (нрзб.) так хováли сосидку, так же дїлали, не могла вмёрти, така вся взывáется, кричит рýком. Василь кáжэ: «Прям, вообще, – говорит, – жутко, шо булó». <...> Она трóшки колдовала. [То есть, когда такая агония?] Да, то, кáжуть, черты́ от... кру́тють. То черты́ ейї кру́тють. Мучуть ейї» (респондент 2, жен., 1940 г.р., с. Ольшанка) [Архив...].

Кроме того, суть передачи «знания» от умирающего преемнику через касание заключается в переходе чертей к новому хозяину:

*«[Колдовство по наследству передается?] Колдовство вот это? Бывает, да. Бывает даже, вот, рассказывают, но это рассказывают, когда вот этот человек умирает и не может умереть, ему чёрти не дают умереть, он старается кому-нибудь передать вот этих чертей. И, вот, кто первый подойдет, он передаст, за руку возьмет, и вроде как чертей передаст тому человеку. Но это рассказывают так. И тогда он умрет, а этот человек будет страдать».* (респондент 3, жен., 1935 г.р., с. Криуша) [Архив...].

Чтобы облегчить и ускорить смерть, родственники ведьмы вынимают доски с потолка над порогом (иногда встречается вариант – доски с пола у порога): *«[А не говорили у вас, что в каких-то случаях, когда человек долго мучается, не может умереть, то порог разбирают?] Да, да, говорили. Да. И что срывали, с этого. Это вот, якобы... вот... такие люди. Ведьмы, вот, говорят. Ведьмы. Ведьмы. Вот, она, вот, делала по ночам шо-то. И им трудно умирать было, урит. Да. А, вот, что там надо было сорвать, там надо было доску с потолка. Или с пола, или с потолка – что ей трудно было умирать. Она не может никак умереть. Это как ведьмы, вроде»* (респондент 4, жен., 1938 г.р., п. Самойловка) [Архив...].

*«[Если человек долго умирает и мучится долго, ему из-под головы подушку не убирали?] Тоді потолок взривають, если вин долую не умрэ. То колдунья кый-нэбудь. [Это колдунья долго...?] Конечно. Вот. У нас в Песчанце тоді Галийка, баба была, знала. Ну, она плохо делала людям. Ну и чё? Нияк не умрэ. Потолок взрывать, цэ ж дилá. А потом, последнее дыхание, каже, двэри навстяу як вэхром дало, каже, двэри повывивало. И она и кончилась тоді. Цэ раньше было такэ»* (респондент 5, жен., 1941 г.р., п. Самойловка) [Архив...]. Таким образом, семантика этого действия – расширение пространства, через которое может выйти душа умершего.

Однако иногда продельвание отверстия в потолке или стене совершается как раз для того, чтобы черти могли вылететь: *«Вот, говорят, они чертями владеют. И, вот, когда умирает, эти чёрти не дают умереть. Но это бабки старые рассказывают. Чёрти не дают умереть. И вот для того, чтобы умер человек, ему даже в потолке доски срывают, чтоб чёрти вылетели. Тогда он умрет»* (респондент 3, жен., 1935 г.р., с. Криуша) [Архив...].

Наконец, по сообщениям жителей анклава, черти могут мешать нормально похоронить умершую колдунью: *«Говорили, знала. <...>*

*И вот ее схоронили, железная ограда и все венки, ветер все поковыривал – черти!»* (респондент 6, жен., 1936 г.р., с. Каменка) [Архив...].

Мотив трудной смерти довольно распространен в изучаемой традиции, однако отметим, что долгая смерть «знающего» зачастую рассматривается информантами как веское доказательство его «магических практик», а тяжелая предсмертная агония воспринимается скорее как наказание за греховную жизнь, а не реальное взаимодействие с нечистой силой: «[РЛС:] *Знала она щось. Поэтому и умэрала она так долую. [ВОВ:] Долую мучилась. Да*» (респондент 7, жен., 1958 г.р., с. Залесьянка; респондент 8, жен., 1958 г.р., с. Залесьянка) [Архив...].

*«[А если кто-то долго не может умереть. Умирает, умирает...] Ну, было туюточки одна женщина, умэрла. И свет выключиўся, и та выключилась, и все начали казать – «Ой, да шо цэ. И свет сразу выключиўся, и начали там свое придумывать. Но цэ ж никто цэўо нэ знае. Як можно баять? Если не знаешь ничеуо, зачем зря баять? Грех на себя брать»* (респондент 9, жен., 1937 г.р., с. Залесьянка) [Архив...].

«Знающих» магических специалистов, которые помогают людям, называют в Самойловском анклавe «бабка» («*трэба до бабки*») или «бабушка» («*водили к бабушке*»), реже – знахарки, шептухи. Одновременно, таких людей обозначают через их традиционные функции: «*женщина, которая переполóх выливает*», «*женщина, которая лечит*».

Основные функции бабки в изучаемой традиции:

- бабка лечит людей и скот от болезней;
- бабка снимает порчу и сглаз;
- бабка распознает причину бедствий, дает совет, как от них избавиться;
- бабка обладает свойствами ясновидящей.

В целом считается, что бабка, как магический специалист, персонаж положительный, в первую очередь потому, что в своих молитвах она обращается к божественным силам, в отличие от ведьмы, которой помогает нечистая сила. К бабкам активно обращаются и в наше время, в первую очередь, лечить детей от болезней, обладающих признаками сглаза. Другая важнейшая функция бабки – снятие порчи и лечение скотины. Бабки помогают вернуть молоко корове, если ведьма его отняла.

По представлениям жителей анклава свое знание бабка, как и ведьма, чаще всего получает от старшей родственницы: «*[А эта женщина, которая лечила людей, она дар кому-нибудь свой передала перед смертью?]* Дочка в Саратове щаз лечит. Дочке передала. Дочка в Саратове живет и лечит» (респондент 10, жен., 1931 г.р., п. Самойловка) [Архив...].

Кроме того, бабку и ведьму объединяет еще и мотив трудной смерти. Так, записано воспоминание о смерти свекрови, к которой односельчане обращались за помощью (она лечила скот, эпилептические припадки, заговаривала воду молитвами), но перед смертью мучилась, умирала три дня: «*Сидит, от у ней волосы <...> От так от разлохмачены, лицо земляное, и от она от так от руку тянет и говорит: “Возьми”. Я задом, задом, задом в спальню, села и сижусь, у меня от так от все. [Нрзб.] говорит: “Ты чё?”. Я говорю: “Сашка, я не пойду её ни лóжить, ни поднимать”. Я говорю: “Погляди, какая она страшная. <...> Все знают, только ведьмы так умирают”*» (респондент 11, жен., 1950 г.р., с. Красавка) [Архив...].

Про женщину, которая не вредила при жизни людям, тоже становится известно, что она мучается перед смертью: «*Вот у нас бабка рядом, которая мноу знала... Потолок, отрывали доску. Правда – неправда. Дышит, дышит, а никак дух от нее не уходит – и все. Ммм... Так уговорили все. Пошли. У них две хаты. Уот так там зал, через сени друуая комната. Говорит, отрывали потолки, шоб душа ушла. [А почему так бывает? Может, бесы приходят за душой?] А боу еуо знает. Чё там было, как там было. Но бедная никак не умрет – и все. Там оставалась одна кожа и косточки. Там такая бабулька была. Она замуж никоуда не выходила сроду. Ее учили, учили. Помню, учили. И она мноу знала, мноу читала. А все же уоды свое брали. А умерла она во время войны, по-моему*» (респондент 12, жен., 1934 г.р., п. Самойловка) [Архив...].

Мы видим, что круг «знающих» в изучаемой традиции недостаточно дифференцирован, внутри него происходит перенос функций из круга признаков, свойственных одному мифологическому персонажу, на другого, а сам характер «знания» магического специалиста не важен. Возможно, здесь неосознанно отразились народные представления, что знахари, как и колдуны, действуют с помощью нечистой силы, или о том, что любой «знающий» может как нанести вред, так и оказать помощь.

Мы можем сделать осторожное предположение, что для данной традиции сам характер «знания» магического специалиста не представляет интереса (см. выше). Сравните: *«Только уоворят, если она, например, кáжут, шо видьма или як, чё-то зна, то, кáжут, она трудно умирает»* (респондент 13, жен., 1944 г.р., с. Залесьянка) [Архив...].

Возможно, свою роль сыграла и позиция представителей православной церкви, которые неодобрительно относились к деятельности народных целителей. Так, один из бывших священников п. Самойловка отказался отпевать бабушку, которая при жизни лечила людей, назвав ее колдуньей. Это, в свою очередь, вызвало осуждение носителей традиции: *«Вот я знаю одну бабу Тоню, вот там, по Пролетарской, в конце. Года два как умерла. Она лечила от всяких болячек. А чё она шептала – вот этоуо я не совру. Я и то была. <...> И она умерла, эта баба Тоня. К ней с Елани к ней ездили, и наши местные. Она помоуала. И што я хочу сказать. Наш босо-льуа не пошел ее отчитывать. Да. “Она колдунья”! Да какая ж колдунья!? Она людей лечила, добро людя́м делала. А ты – “колдунья” ее. Сам ты – колдун!»* (респондент 12, жен., 1934 г.р., п. Самойловка) [Архив...].

В заключение можно сказать, что для части информантов данная традиция уже, по большому счету, не представляет собой нечто цельное, а распадается на отдельные элементы – обрывки детских воспоминаний (мама или бабушка в детстве рассказывали) и бытовых пересудов с соседями и родственниками. Информанты заново рекомбинируют эти элементы, чаще всего под влиянием интервьюера, пытаясь ответить на его вопросы. При этом многие информанты отстраняются от традиции, акцентируют внимание на том, что не верят во все, о чем рассказывают, а только слышали раньше об этом. Кто-то пытается рационализировать эти мифологические представления, кто-то – переосмыслить в рамках религиозности или под влиянием современной массовой культуры.

В то же время некоторые мотивы демонстрируют удивительную живучесть и практически не изменились с тех пор, как были зафиксированы А.Н. Минхом во второй половине XIX в. Один из них – мотив трудной смерти ведьмы. Можно сказать, что такие мотивы составляют своеобразный каркас народной демонологии анклава. В настоящее время мотив трудной смерти (который традиционно связан с признаком ведьмы как демонического персонажа) тесно свя-

зан с мотивом распознавания ведьмы (круг мотивов – поведение человека по отношению к ведьме), поскольку своей предсмертной агонией «знающий» обнаруживает себя.

Представленный материал отражает как общеэволюционные процессы (часть «традиционных» мифологических персонажей неизвестны жителям анклава, сокращение мотивов у более «сильных» персонажей, контаминация и размытие представлений относительно некоторых персонажей, снижение мифологичности быличек, использование эзотерической лексики), происходящие в современной мифологии, так и специфические для украинского анклава тенденции (обрусение).

### Список источников и литературы

1. Архив этнолингвистических экспедиций ЦТСФ РГГУ в Самойловский район Саратовской области (2012–2018 гг.).
2. Антонов Д.И. Из «народной Библии» сел Самойловка и Залесьянка // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2013. № 4. С. 48–51.
3. Антонов Д.И. Коммуникация с умершими в поверьях Самойловского района // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2016. № 1. С. 31–34.
4. Байдуж М.И. Магические специалисты в Самойловском районе // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2016. № 1. С. 28–30.
5. Байдуж М.И. Повседневный хлеб в современной жизни украинцев Терсянско-Еланского анклава // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2018. № 1. С. 38–42.
6. Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. (сост.) Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80 – 90-х гг. XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами. М.: Языки славянских культур, 2010. 648 с.
7. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ведьма // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 тт. Т. 1 / под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995.
8. Зайковская С.А. Скотоводческая магия в украинском анклаве // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2014. № 4. С. 57–58.
9. Коптев Н.В. Структура похоронного обряда села Самойловка // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2013. № 4. С. 56–58.



10. *Лапина А.А., Чернова М.А.* Народная медицина в селе Еловатка Самойловского района (по следам этнолингвистической экспедиции 2015 г.) // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2018. № 1. С. 32–34.
11. *Левкиевская Е.Е.* Литературные тексты в традиционном погребальном обряде украинцев Саратовской области // *Przegląd Rysycystyczny*. 2019. № 1 (165). С. 149–160.
12. *Левкиевская Е.Е.* «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области // *Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре* / Сост. А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина; отв. ред. Д.В. Громов. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 10–35.
13. *Левкиевская Е.Е.* «Отпевальные» тетради украинцев Самойловского района: жанровый состав и пути формирования // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2018. № 1. С. 21–24.
14. *Левкиевская Е.Е.* «Просто несли веру христианскую в массы...» // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2014. № 4. С. 50–52.
15. *Левкиевская Е.Е.* Святочная и пасхальная обрядность украинцев Самойловского района // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2013. № 4. С. 45–47.
16. *Левкиевская Е.Е.* Региональные черты в похоронной традиции украинцев Саратовского Поволжья // Традиционная культура народов Поволжья. Материалы V Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 95-летию со дня рождения известного этнографа Р.Г. Мухамедовой. Республиканский центр развития традиционной культуры. Казань, 2019. С. 207–213.
17. *Макаров С.С.* Элементы магии при купле-продаже скота у украинцев Саратовской области // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2016. № 1. С. 34–36.
18. *Минх А.Н.* Народные обычаи, суеверия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии. Собраны в 1861–1888 годах. СПб.: Типография В. Безобразова и комп., 1890.
19. *Моррис М.-В.* Удивительное путешествие «Anima Christi» // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2018. № 1. С. 25–27.
20. *Рычкова Н.Н.* Ранневесенние праздники в украинском анклаве Саратовской области // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2018. № 1. С. 35–37.

21. *Рычкова Н.Н.* Ритуал оповещения о невинности невесты в украинском анклаве // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2016. № 1. С. 24–27.
22. *Рычкова Н.Н.* Родильно-крестильная обрядность украинцев Саратовской области // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2014. № 4. С. 53–56.
23. *Рычкова Н.Н.* Традиции Вербного воскресенья и Чистого четверга в украинском анклаве Саратовской области // Вестник славянских культур. 2018. Т. 49. С. 107–121.
24. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30. VIII.89 – 6.IX.89. Проблемы культуры. М., 1989. С. 78–85.
25. *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: РГГУ; ОГИ, 2010. 432 с.

Магические практики в контексте контркультурного  
осмысления психоделической революции:  
рациональное и мистическое

*А.В. Вишняков, А.Е. Михайлов*

**Аннотация.** В статье рассматривается феномен психоделической революции в контркультуре второй половины XX в. через призму достижений в области биохимии психоактивных веществ. Такой подход открывает новые возможности в решении проблемы рациональной интерпретации психоделического опыта. Выделены предпосылки возникновения психоделической революции в контркультурной среде. Философской основой психоделической революции стали результаты переосмысления философии жизни, экзистенциализма и неопрейдизма в условиях идеологического кризиса. Проведен компаративный анализ интерпретации психоделического опыта и магических ритуалов в теистических религиях, учениях Нью Эйдж и нейрофизиологических научных концепциях. Мифомагическая интерпретация действия психоактивных веществ оценивается как источник противоречий в мировоззрении человека. Перспективная проработка демаркации между мистическими и рациональными толкованиями религиозно-мистического опыта предполагает теоретико-методологическое осмысление результатов современных клинических исследований в этой области. ¶

**Ключевые слова:** психоделики, Нью Эйдж, контркультура, неомифология.

**Abstract.** The article examines the phenomenon of the psychedelic revolution in the counterculture of the second half of the 20th century through the prism of achievements in the field of biochemistry of psychoactive substances. This approach opens up new possibilities in solving the problem of rational interpretation of psychedelic experience. The prerequisites for the emergence of the psychedelic revolution in the countercultural environment are highlighted. The philosophical basis of the psychedelic revolution was the results of a rethinking of the philosophy of life, existentialism and neo-Freudianism in the context of an ideological crisis. A comparative analysis of the interpretation of psychedelic experience and magical rituals in theistic religions, New Age

teachings and neurophysiological scientific concepts has been carried out. The mythological interpretation of the action of psychoactive substances is assessed as a source of contradictions in a person's worldview. A promising study of the demarcation between mystical and rational interpretations of religious and mystical experience involves a theoretical and methodological understanding of the results of modern clinical research in this area.

**Keywords:** psychedelic revolution, magic, New Age, counterculture, neo-mythological worldview.

Контркультура второй половины XX в. объединила различные субкультуры, противопоставившие себя общепринятым ценностям и нормам. Наибольшее влияние в контркультурной среде имели синкретические учения Нью Эйдж (религии «нового века») (Аганов 2008: 5). Становление учений Нью Эйдж происходило в период повышенного интереса деятелей науки и культуры в 1950–70-х годах на Западе к веществам, обладающим психоделическими свойствами, который получил название «психоделическая революция». Популяризация термина связана в первую очередь с именем психолога Тимоти Лири (Стивенс 2003). Использование адептами данных учений психоактивных веществ для получения духовного опыта обусловило формирование своеобразного «неомифологического» мировоззрения, в котором научным данным дается мистическая интерпретация. Неомифология благодаря трудам лидеров контркультурного движения XX в. получила широкое распространение и стала составляющей постмодернистской культуры, пропагандирующей отказ от рациональности и размывающей границы между наукой, религией и мифологией (Лебедев 2014: 28). В эпоху постмодерна в 60-х годах XX в. вступила и психиатрия, ответственная за исследования экзогенных и эндогенных психоактивных веществ. Ученые и медицинские работники столкнулись с проблемой диагностики психических расстройств в таком социокультурном пространстве, где «все есть интерпретация и все точки зрения на какой-либо предмет относительно и, следовательно, имеют равное право на существование» (главный принцип постмодернизма) (Юрьева 2013). При этом подготовка студентов медицинского вуза предполагает формирование у них научного мировоззрения, вступающего в противоречие как с мистикой, так и наукообразной мифологией (Михайлов 2019: 35). Однако работы исследователей психодели-

лической революции и используемых ее творцами психоактивных веществ сегодня зачастую относят к эзотерической литературе, что становится препятствием для научного понимания природы психоделического опыта.

Целью исследования является попытка сформулировать подходы к решению проблемы рационального осмысления достижений психоделической революции.

В ходе исследования были поставлены следующие задачи:

1) Выявить предпосылки возникновения контркультуры второй половины XX в. на Западе и значение психоделической революции в контркультурной среде.

2) Дать анализ феномена магии в мировоззрении лидеров контркультурного движения XX в.

3) Рассмотреть интерпретации психоделического опыта и магических ритуалов в теистических религиях, учениях Нью Эйдж и нейрофизиологических научных концепциях.

В исследовании были использованы работы идеологов психоделической революции: Ш. Бодлер «Искусственный рай» (1860); Р. Страссман «ДМТ – молекула Духа» (2001); и труды лидеров контркультурного движения: А. Кроули «Книга Закона» (1904), «Дневник наркомана» (1922); А. Лавей «Сатанинская Библия» (1969). Анализируются данные религиозной литературы: в частности, книга А.И. Осипова «Зачем человеку Бог?..» (2018), где приводится богословская оценка психоделического опыта. Рассматриваются актуальные на текущий момент научные публикации по проблеме, посвященные контркультурной интерпретации сведений о психоделических веществах: Е.П. Агапов, Л.П. Пендюрина «Движение “Нью Эйдж” и трансформация общественного сознания» (2008); Э. Аспрем «Научный Эон: Магия, Наука и Психология в Научном Иллюминизме Кроули» (2008); О.А. Ежова «Парафилософия Карлоса Кастанеды в контексте психоделического мистицизма контркультуры XX века» (2012); В.Ю. Лебедев, А.В. Федоров «Культура Нью Эйдж в контексте научной рациональности и теологической религиозности» (2014).

Объектом исследования является психоделическая революция; предметом – подходы к интерпретации психоделического опыта. Исследование было проведено на кафедре гуманитарных и социальных наук Кировского ГМУ в 2021 г.

Методы исследования, сбора и анализа данных: единство исторического и логического, компаративный анализ, синтез, обобщение, восхождение от абстрактного к конкретному.

Предпосылками формирования контркультуры второй половины XX в. стали некоторые направления западноевропейской философии, которые переосмысливались в условиях идеологического кризиса (настроения в американском обществе после Первой мировой войны, а затем после Вьетнамской войны; крах идей нацизма в Германии). Важное место в философии контркультуры XX в. на Западе занимает концепция сверхчеловека Ф. Ницше. Представители большинства субкультур считали, что революционные изменения общества вторичны по отношению к качественным изменениям личности. Контркультурные идеи экзистенциально ориентированы. Присутствующий в них иррациональный протест против ценностей общества потребления и ощущение абсурдности окружающей действительности свидетельствует о влиянии Альбера Камю и Жана-Поля Сартра.

Указанные особенности контркультурного движения восходят также к декадентской культуре XIX в., развитие которой во Франции во многом связано с общественным кризисом на фоне поражения во Франко-прусской войне 1870–1871 гг. Значимым для контркультуры XX в. и учений Нью Эйдж стал сборник эссе поэта-декадента Шарля Бодлера «Искусственный рай» (1860), где было представлено подробное описание эффектов гашиша и опиума, которые автор сравнивал с религиозно-мистическим опытом (*Бодлер* 1994). Этот труд предвосхитил работу писателя и философа Олдоса Хаксли «Двери восприятия» (1954) и многочисленные научные публикации, объединенные термином «психоделическая революция» в 1950–70-х годах. Кроме того, следует отметить вклад Бодлера в постмодернистскую культуру. Так, рок-поэт Мэрилин Мэнсон, ставший непосредственным продолжателем стихотворной традиции Бодлера, в своем раннем творчестве обращается также к художественным и философским работам лидеров контркультурного движения XX в.: А. Кроули и А. Лавей. Очевидно, что психоделический опыт в поэзии Мэрилина Мэнсона изображается через призму иррационального (*Вишняков* 2021: 9).

Психоделическая революция стала одной из основ контркультурного движения, где мистическую интерпретацию получили научные данные А. Хофмана (первооткрыватель ЛСД), Т. Лири,

А. Шульгина (в частности, труд «Триптамины, которые я изучил и полюбил»), Р. Страссмана («ДМТ – молекула Духа»). Примечательно, что и сами ученые в контркультурной среде приобрели культовый статус, стали носителями личных мифов. Так, психолог Т. Липри удостоился звания «кислотного гуру», химик А. Шульгин стал «папой» для психофармакологов-дилетантов, а материалы клинического исследования диметилтриптамина (ДМТ, гормон эпифиза) Р. Страссмана читались как религиозная литература представителями неоязыческого учения Викка (*Страссман* 2011). Психоделики в контркультурном контексте позиционируются как средство получения духовного опыта и инструмент магических практик, что отсылает к шаманизму и отражено в трудах лидеров контркультурного движения на Западе.

Во взглядах основателей движения Нью Эйдж мистицизм сочетается с пониманием магического опыта как изменения восприятия в результате нейрофизиологически опосредованного действия психоделиков (галлюциногенов). «Черный маг» А. Кроули рассматривал наркотические вещества применительно к магической трансформации реальности (*Кроули* 2003); антрополог и мистик К. Кастанеда видел в психоделиках возможность преодоления «границ восприятия» (*Ежова* 2013: 38); идеолог современного сатанизма А. Лавей описывал свою философскую систему как «серую область между религией и психиатрией» (*Лавей* 1996: 65).

С психоделической революцией в контркультурном контексте связана и сексуальная революция, также получившая иррациональную интерпретацию в учениях Нью Эйдж. Утверждение личной свободы через сексуальные практики среди представителей субкультур второй половины XX в. связано с увлечением психоаналитической философией Зигмунда Фрейда, а также работами неофрейдистов Эриха Фромма и Вильгельма Райха. А. Кроули открыто использовал идеи Фрейда и Юнга в своих эзотерических текстах: «Мы должны поблагодарить Фрейда и в особенности Юнга за откровенное изложение Магической Доктрины... Они, конечно, абсолютно игнорируют магические феномены... однако в пределах своих возможностей сделали великолепную работу» (*Asprem* 2008: 6). Для Кроули главным божеством было солнце. Однако на земле солнце было представлено фаллосом, мужским половым органом – «вице-регентом солнца», «великим дарителем жизни». Нередко магические ритуалы, проводимые Кроули, включали поло-

вые акты (в основном гомосексуальные), что сам Кроули обосновывал изменением сознания, ассоциированным с сексуальным возбуждением (*Baddeley* 2000: 63). Биограф А. Кроули М. Бут дает следующий комментарий к сексуальной магии: «То, что для современного ученого представляют собой знания о действии эндорфинов (эндогенных психоактивных веществ), для Кроули и его единомышленников-окультистов являлось религиозным и духовным опытом переживания экстаза, вызываемого сексуальными действиями гетеро- и гомосексуального характера, а также аутоэротизмом». У Кроули была собственная классификация магических практик, согласно которой гетеросексуальные ритуалы относились к IX уровню, в то время как гомосексуальные – к XI. А. Кроули связывал сексуальный опыт с психоделическим, где сила эффекта психоактивных веществ зависит от особенностей личности их потребителя (*Бут* 2006: 286). Таким образом, у Кроули этот феномен мистифицировался в специфической идеологической форме.

В литературе высказывается мнение о необходимости противопоставить «рациональность традиционной науки и теистических религий» мифомагической иррациональности, унаследованной от мистиков XX в. современной постмодернистской культурой (*Лебедев* 2014: 27). Однако мистическая интерпретация психоделического опыта характерна и для теистических религий. Так, предметом дискуссии в теологической среде является сексуальный аспект религиозно-мистического опыта христианских святых. Известный американский психолог Вильям Джеймс, оценивая мистический опыт Терезы Авильской, писал: «Ее представления о религии сводились, если можно так выразиться, к бесконечному любовному флирту между поклонником и его божеством». В биографии Катарини Сиенской (XIV в.) сообщается, что в возрасте около двадцати лет ей было видение, когда «Божественный Жених, обнимая, привлекал ее к Себе». Решительные слова «я хочу» Катарина в состоянии экстаза обращала даже ко Христу. Профессор богословия А.И. Осипов считает эти и другие свидетельства религиозного опыта искажением христианского понимания любви (*Осипов* 2018: 105). Современная наука позволяет действием ДМТ рационально объяснить не только мистицизм, но и сексуальный аспект мистических практик как в христианстве, так и религиях Нью Эйдж. Мистические переживания, согласно исследованиям Р. Страссмана, обусловлены галлюциногенным эффектом ДМТ. В то же время ДМТ рассматривается как один из факторов, мотивирующих ре-



продуктивное поведение, что реализуется благодаря средству этого вещества к рецепторам серотониновой системы (*Strassman* 1994: 98–108). Перечисленные свойства ДМТ создают возможность сочетания мистического и сексуального компонентов в рамках субъективного духовного опыта (*Страссман* 2011).

Иррациональная интерпретация действия психоактивных веществ как магического явления в контркультуре и учениях Нью Эйдж имеет эстетическую и художественную ценность, но такая интеграция становится источником противоречий в мировоззрении человека. В мифомагическом мировоззрении психоделики рассматриваются как своего рода ключ к настройке мозга на восприятие иного вида бытия, реального, но недоступного человеку при «стандартных настройках». Однако раскрытие психосоматических процессов на основе достижений современной науки позволяет снять с них флер мистики с учетом их детерминированности мировоззренческими предпочтениями и установками, которые формируются в социокультурном контексте. Психоделический опыт, в котором измененным сознанием конструируется и переживается виртуальная реальность, не может быть достаточным для адекватной ее демаркации от подлинной реальности. Для рационального осмысления достижений психоделической революции необходима опора на клинические исследования экзогенных и эндогенных веществ, обладающих психоделическими свойствами, а также демаркация между мистическими и рациональными толкованиями феномена религиозно-мистического опыта.

### Список источников и литературы

1. *Бодлер Ш.* Искусственный рай. СПб.: Петербург – XXI век, 1994. 181 с.
2. *Бут М.* Жизнь мага: Биография Алистера Кроули / Екатеринбург: Ультра. Культура, 2006. 672 с.
3. *Кроули А.* Дневник наркомана. М.: Adapteс/T-ough Press; АСТ, 2003. 509 с.
4. *Лавей А.Ш.* Сатанинская библия. М.: Unholy Words, Inc., 1996. 116 с.
5. *Стивенс Д.* Штурмья небеса: ЛСД и американская мечта. М.: Ультра. Культура, 2003. 560 с.
6. *Страссман Р.* ДМТ – Молекула духа. СПб.: ИГ «Весь», 2011. 352 с.
7. *Aspreм E.* The Scientific Aeon: Magic, Science and Psychology in Crowley's Scientific Illuminism. Materials of CESNUR conference, London School of Economics, London April 16-20, 2008. URL: [https://www.cesnur.org/2008/london\\_aspreм.pdf](https://www.cesnur.org/2008/london_aspreм.pdf) (дата обращения: 14.11.2021).

8. *Baddeley G.* Dissecting Marilyn Manson. London: Plexus, 2000. 188 p.
9. *Strassman RJ, Qualls CR, Uhlenhuth EH, Kellner R.* Dose-Response Study of N, N-Dimethyltryptamine in Humans: II. Subjective Effects and Preliminary Results of a New Rating Scale. *Arch Gen Psychiatry.* 1994. № 51(2). DOI: 10.1001/archpsyc.1994.03950020022002.
10. *Агапов Е.П., Пендюрина Л.П.* Движение «Нью Эйдж» и трансформация общественного сознания. // *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки.* 2008. № 4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dvizhenie-nyu-eydzh-i-transformatsiya-obschestvennogo-soznaniya> (дата обращения: 14.11.2021).
11. *Вишняков А.В.* «Цветы зла» Мэрилина Мэнсона. М.: Штер, 2021. 208 с.
12. *Ежова О.А.* Парафилософия Карлоса Кастанеды в контексте психоделического мистицизма контркультуры XX века: дисс. канд. филос. наук. Белгород, 2013. 167 с.
13. *Лебедев В.Ю., Федоров А.В.* Культура Нью Эйдж в контексте научной рациональности и теологической религиозности // *РЦО.* 2014. № 3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kultura-nyu-eydzh-v-kontekste-nauchnoy-ratsionalnosti-i-teologicheskoy-religioznosti> (дата обращения: 14.11.2021).
14. *Михайлов А.Е., Буфетова А.М., Вишняков А.В., Горелов Е.Н.* Научное мировоззрение и мистика // *Медицинское образование сегодня.* 2019. № 3(7). С. 26–37.
15. *Осипов А.И.* Зачем человеку Бог? Самые наивные вопросы и самые нужные ответы. М.: АСТ, 2018. 416 с.
16. *Юрьева Л.Н.* Историогенез шизофрении: от классической эпохи к эпохе постмодернизма // *Научно-культурологический журнал RELGA.* 2013. №1 (257). URL: [http://www.relga.ru/Environ/Web\\_Objects/tguwww.woa/wa/Main?textid=3429&level1=main&level2=articles](http://www.relga.ru/Environ/Web_Objects/tguwww.woa/wa/Main?textid=3429&level1=main&level2=articles) (дата обращения: 14.11.2021).

## Мусульманский салон красоты «Амина»: точка сбора сообщества и бьюти-процедуры по шариату

*И.С. Крапивин*

**Аннотация.** В статье рассматриваются особенности мусульманских салонов красоты Санкт-Петербурга. На основании наблюдений за интернет-профилями салонов красоты «Амина» и «Луналик» выявлено, что проведение процедур согласовано с нормами шариата – вместо выщипывания бровей предлагают услугу по обесцвечиванию ненужных волос, девушки сами депилируют интимные зоны под присмотром специалистки, а для ламинирования ресниц используются специальные составы, пропускающие влагу, чтобы ритуальное омовение признавалось действительным. Исламские нормы требуют от «соблюдающих» мусульманок разделения пространства по гендерному признаку, поэтому салоны являются исключительно женскими. Помимо своих непосредственных функций по оказанию косметологических услуг, салоны красоты служат местом, где мусульманки могут собраться для обмена опытом и взаимопомощи. ¶

**Ключевые слова:** Ислам, салоны красоты, мусульманки, мусульманская инфраструктура, антропология религии.

**Abstract.** The article discusses the features of Muslim beauty salons in St. Petersburg. It based on observations of the online profiles of the beauty salons «Amina» and «Luna-lik». In article was revealed that the procedures are consistent with Sharia norms, for example instead of plucking eyebrows, salons offer a service for discoloring hair, the girls themselves depilate the intimate zones under the supervision of a specialist, and special moisture-permeable devices are used for manicure so that ritual ablution is recognized as valid. Islamic norms require that observant Muslim women have a gender division of space, so salons are exclusively female. In addition to their direct functions of providing cosmetology services, beauty salons serve as a place where Muslim women can gather to exchange experiences and mutual assistance.

**Keywords:** Islam, beauty salons, Muslim women, Muslim infrastructure, anthropology of religion.

## Введение

В процессе изучения исламского интернет-пространства Санкт-Петербурга я наткнулся на рекламный пост от салона красоты «Амина» в группе мусульманских объявлений *UmmatSpb (Ummat-Spb 2020)*., в публикациях которого в Интернете я обнаружил фотографии салона, видео экскурсию и презентацию услуг для потенциальных клиентов. Также была представлена информация о новых поступлениях: одежде и книгах, которые продаются в салоне и другом магазине – *Amina Shop*. Несмотря на это, некоторые публикации, на которые я буду ссылаться, по-прежнему есть в профиле. Кроме того, судя по контенту профиля, салон продолжает оставаться ориентированным на мусульманок. В статье я попытаюсь разобраться в том, что именно делает салон мусульманским, особенности его работы и функции. В течение весны 2021 г. я наблюдал за публикациями салона в Интернете, а также взял полуструктурированное интервью у сотрудницы, которая проводит занятия по кросфиту для девушек.

Некоторыми исследователями рассмотрены факторы успеха предпринимателей мусульман, работающих в сфере красоты, отмечается ряд особенностей мусульманских салонов красоты – халяльная продукция и услуги, среди персонала только женщины-сотрудницы, гарантии того, что потребительницы будут скрыты от посторонних глаз во время процедур. Вместе с этим, часть прибыли от мусульманских салонов расходуется на социальные нужды (*Yazlimiwati 2010*)

Работа Ростам Ямана посвящена малазийским мусульманским салонам красоты и исламским спа-центрам (ISP). Ученый отмечает, что для спа-салонов характерно использование халяльных средств ухода и строгое разделение мужчин и женщин, что нередко отражается в самом дизайне планировки пространства. Помимо этого, исследователь отмечает куда менее очевидные особенности мусульманских салонов красоты, например, отсутствие популярных в Юго-Восточной Азии статуй в декоре интерьера или запрет на выщипывание бровей и покраску волос в черный цвет – на эти процедуры наложен запрет в хадисах Пророка Мухаммада. Еще одна немаловажная черта мусульманских салонов, по мнению Ямана, заключается в том, что салоны являются центрами обсуждения новостей и коммуникации (*Yaman 2012*). Работа Бинти Джамалудин расширяет список вещей, характерных для мусульманских спа-

центров – запрет на курение, азартные игры, караоке, бильярд, танцы и развлекательные шоу (*Jamaluddin* 2018).

Рашиди Отман пишет, что популярность мусульманских спа в Малайзии обусловлена развитием халяль-туризма в этой стране. Для этого на государственном уровне разрабатываются туристические стандарты, ориентированные на мусульман. «В соответствии с Malaysia's Vision 2020 <...> правительство также планирует стать страной-хабом халяль во всем регионе», – пишет автор (*Othman* 2015).

Стоит понимать, что для соблюдающих все предписания религии мусульман обычные спа-центры недопустимы по многим причинам, как минимум, из-за отсутствия разделения пространства по гендерному признаку. Поэтому салоны красоты и спа, ориентированные на мусульман, не просто делают их посещение более комфортным, а буквально открывают эти пространства для мусульман, ввиду невозможности посещать обычные заведения с их стороны (*Yulianto* 2018).

### Что делает салон мусульманским?

«Самое главное, что это мусульманский салон, не будет такого как в других салонах, когда вы приходите на стрижку, а там мужчина. Можете спокойно снять свой хиджаб, вас постригут и наденуте обратно, можно делать маникюр-педикюр, не боясь, что открывается ваш аура. Здесь все свои, здесь только девочки, никакие мужчины сюда не заходят», – презентуют салон посетительницы в Интернете.

Салон «Амина» рассчитан на «покрытых» мусульманок, которые стремятся снизить возможности столкновения с мужчинами, особенно когда это касается обнажения аурата (часть тела от пупка до коленей) – запретных зон на теле, которые недозволенно видеть посторонним. Для этого в салоне имеются конструктивные особенности, например, перегородка, которая отгораживает пространство для стрижки от входа. «Вот эта штучка отгораживает вас полностью от мужчин, даже если кто-то случайно сюда зайдет, тех, кто делает стрижку, все равно никто не увидит, мы все предусмотрели для вас», – комментирует владелица салона во время экскурсии, выложенной в Интернете. Еще одна особенность заключается в том, что эпиляцию аурата проводят сами девушки под присмотром специалистки.

По части мусульманских косметических процедур существует набор правил и ограничений, связанных с шариадом. На сайте [islam.ru](http://islam.ru)

был задан вопрос о том, можно ли открывать салон красоты по шариату. На него был дан положительный ответ, но только при условии соблюдения ряда требований.

Во-первых, это отсутствие мужчин. Во-вторых, женщины не должны обнажать аураат перед другими женщинами. В-третьих, не допускается выщипывать брови, и, в-четвертых, делать макияж не для мужа (*Можно ли открыть салон красоты?* 2016). Впрочем, обходить запрет на выщипывание помогает окрашивание бровей.

Хозяйка петербургского салона «Амина» также подчеркивает на странице в Интернете, что все процедуры согласованы с шариатом: «Есть ботокс для волос, есть выпрямление, все, что разрешено в исламе, мы это делаем».

В салоне не проводят процедуру по наращиванию ногтей. Это объясняется тем, что клей и крепления не пропускают воду, что, по шариату, делает омовение, а значит и молитву, недействительными.

Впрочем, это не мешает делать ламинирование ресниц. В группе Санкт-Петербургского салона красоты «Луна-лик» ВКонтакте (VK) в комментариях к посту с фотографиями ламинированных ресниц сотрудница салона написала, что они используют специальные составы, которые пропускают воду (*Луна-лик* 2020).

Нельзя сказать, что мусульманские салоны красоты являются чем-то кардинально новым. Еще в 2007 г. в Казани открылся первый мусульманский салон красоты. Его отличительной особенностью являлось наличие перегородок и ширм, которые отделяли женщин друг от друга. Владелица салона в интервью с журналисткой объяснила, что «шариат предписывает прикрывать мусульманкам волосы не только при посторонних мужчинах, но и женщинах другой религии». Также в салоне не корректировали форму бровей и не наращивали ногти (*Первый салон красоты для мусульманок* 2007).

В Петербурге существует салон красоты «Луна-Лик». Он позиционирует себя как «восточный», что отражается в рекламе и декорировании пространства. «Двери нашего салона красоты телепортируют Вас в Мир Востока, мы воспользуемся всеми секретами красоты востока, внесем их в Ваши волосы, ногти, лицо и тело», – сказано в шапке профиля на странице ВКонтакте (VK).

Место выглядит более ориентированным на мигранток из Центральной Азии, они встречаются на фотографиях и видео на странице салона. По сравнению с «Луна-лик», салон «Амина» выглядит иначе – в нем представлен минималистичный декор с использова-

нием пастельных тонов, отсутствуют кричащие цвета и более продуманный дизайн-код на странице в Интернете.

И. – тренер Muslim Crossfit, о которой речь пойдет ниже, – рассказала, что ей не нравится «Луна-лик» из-за ««своеобразной атмосферы» и ярких драпировок: “Луна-лик” – это такой таджикский базар, а в “Амине” чисто европейская обстановка».

В салоне «Амина» имеется процедурная, маникюрный и косметологический кабинеты–парикмахерская, стеллаж с мусульманскими БАДами, и, наконец, детский уголок с мусульманскими книгами для детей. Также среди услуг есть хиджама, которая наделяется как косметологическими, так и целебными свойствами.

### Muslim Crossfit

Еще одна активность, которая проводится в салоне – кроссфит для женщин. Проект Muslim Crossfit был основан чеченкой И. еще в 2016 г. в помещении обычного спортзала. И. пришла в спорт в зрелом возрасте, занималась ММА, когда это еще не было популярно среди девушек. Первое образование И. – арабская филология в СПбГУ, второе – профессиональная переподготовка по направлению кроссфит и бодибилдинг. В интервью И. рассказывала о том, как пришла к идее проводить кроссфит для мусульманок. «Смотрю, что в городе нет предложения занятий спортом только для женщин. Для мусульманки нельзя смешение с мужским полом, желательно без музыки. Есть девушки очень соблюдающие и они ее не слушают, многие не хотят, чтобы было видеонаблюдение, у них там свои предрассудки. Оказалось, удивительно обнаружить, что никто в Петербурге не предлагает такого, значит большой пласт людей вычеркнут из активной жизни».

На первые занятия пришло около 10 человек, там И. познакомилась с Аминой – будущей хозяйкой салона красоты. «Потом Амина родила, потом снова забеременела и после этого открыла салон. Она ингушка, очень деятельная девушка, образец успешной мусульманской женщины, семья и бизнес, все приоритеты на своих местах».

Осенью 2020 г. Амина позвала И. проводить занятия в своем салоне. На март 2021 г. кроссфит посещали около 10 девушек. Если раньше на занятия приходили преимущественно татарки, то сейчас преобладают чеченки и ингушки. Особый акцент И. делает на особенности женского организма при занятии спортом и восстановительные упражнения после родов. Помимо распространения своих

услуг по социальным мусульманским и этническим сетям девушки рекламируют их и в мусульманских интернет-сообществах и группах.

### Салон красоты как точка сбора сообщества

В салоне устраивают девичники. На них приглашают как внешних спикеров, так и девушек из самого салона. На первом девичнике сотрудница салона рассказывала о массаже лица, витаминах и БАДах; на второй пригласили девушку нутрициолога, также прошел мастер-класс от парикмахера, работающего в салоне. После лекций проходят чаепития. «У вас будет возможность отвлечься и отдохнуть от повседневности и бытовых хлопот, расслабиться в приятной женской компании за чашечкой чая с вкусняшками, обменяться опытом и знаниями на различные темы, такие как воспитание детей, кулинария, домашний уют, рукоделие, путешествия и др», – сообщается в приглашении на странице салона. Отдельно указывается, что можно брать детей с собой. Пожалуй, толерантность к присутствию детей – одна из особенностей женских мусульманских собраний.

Неформальные собрания, создающие сети знакомств, которые затем используются для взаимопомощи и общения, являются важным компонентом мусульманской женской инфраструктуры. Одна из посетительниц салона отметила, что для мусульманских салонов характерна большая общинность, в отличие от обычных. «И уже, казалось бы, в каком салоне красоты обычном будут какие-то мероприятия или девичники. Ну пришел, подстригся, ногти покрасил и ушел, а вот эти салоны [подразумевает «Амину» и «Луна-лик»] все равно добавляют некую еще и содержательную часть. Это, наверное, диктует опять-таки ограниченность в пространстве, где мусульманки могут прийти и, допустим, даже находиться непокрытыми. Не все могут у себя дома собирать такое большое количество человек, а там они приходят и говорят на какие-то интересующие их темы, касающиеся здоровья, ухода, красоты и т.д.».

### Заключение

Таким образом, салоны красоты как элемент мусульманской инфраструктуры имеют несколько функций. Они удовлетворяют потребности мусульманок в косметологических процедурах по шариату. Также салоны выступают площадками для иной деятельности: занятий спортом и неформальных собраний для общения и коммуникации как между собой, так и с привлечением мусульман-



ских специалистов в области косметологии, правильного питания, спорта. Пространство салона красоты по-своему творческое, т.к. женщинам необходимо совмещать реалии современной жизни и моды с исламскими нормами. В процессе коллективного творчества изобретаются новые процедуры и адаптируются под нормы шариата прежние. Те или иные бьюти-практики не устанавливаются директивно, хотя уже существуют фетвы о дозволенности салонов красоты, но они не детализируют конкретные процедуры. Сотрудники салонов имеют широкий ряд компетенций по приспособлению своих рабочих мест к мусульманским предписаниям о дозволенном.

### Список источников и литературы

1. ПМА – Полевые материалы автора в Санкт-Петербурге. 2020–2021 гг.
2. «Красота, дарованная Всевышним»: как устроены мусульманские салоны красоты // Wonderzine. URL: <https://www.wonderzine.com/wonderzine/beauty/personal-experience/235471-beauty-salon-for-muslim-women> (дата обращения: 15.04.2021).
3. Луна-лик // ВКонтакте. URL: [https://vk.com/wall-62342146\\_1691](https://vk.com/wall-62342146_1691) (дата обращения: 15.04.2021).
4. Можно ли открыть салон красоты? // Islam.ru. URL: <http://islam.ru/content/vergoeshenie/47841> (дата обращения: 15.04.2021).
5. Первый салон красоты для мусульманок // Новая неделя. URL: <http://chelny-week.ru/2007/06/pervyyjj-salon-krasoty-dlya-musulmanok/> (дата обращения: 15.04.2021).
6. Ummat spb [Электронный ресурс] // ВКонтакте. URL: [https://vk.com/ummat\\_spb](https://vk.com/ummat_spb) (дата обращения: 15.04.2021).
7. *Yazilmiwati Y.*, To What Extent Do the Entrepreneur's Key Success Factor Influence the Muslim Entrepreneur from The Islamic Perspective? A Study on Muslim Beauty Entrepreneur's in Selangor // Proceeding International Conference on Business and Economics (ICBE). Politeknik Negeri Padang, 2010. Т. 1. № 1.
8. *Yulianto Edy et al.* Muslim health tourism typology: sharia salon and spa prospectives // RJOAS. 2018. № 12. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/indonesian-muslim-health-tourism-typology-sharia-salon-and-spa-prospectives> (дата обращения: 29.01.2022).
9. *Binti Jamaluddin et al.* Study on Muslim Friendly Spa: A Conceptual Framework // International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences. 2018. № 9. Т. 8. P. 2038–2050.
10. *Yaman R.*, et al. Beauty treatment and spa design from Islamic perspective // Procedia-Social and Behavioral Sciences. 2012. Т. 50. P. 492–501.
11. *Othman R.* et al. The emergence of islamic spa concept // Advanced Science Letters. 2015. Т. 21. № 6. P. 1750–1753.

## Этноконфессиональные группы Урало-Поволжья: миграция и религиозные трансформации (XVI – нач. XX в.)

*И.В. Севастьянов*

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема влияния миграционных процессов на религиозную принадлежность и религиозные трансформации в среде этноконфессиональных групп, исторически ассоциировавшихся с «крещеными татарами» (собирательная категория миссионерской статистики XIX в.), а также отдельных угро-финских народов Урало-Поволжья и части чувашей, относившихся к числу «некрещеных». Анализируется в сравнительном аспекте специфика воздействия фактора миграций на конфессиональную составляющую культуры указанных этноконфессиональных сообществ и отдельные стороны их идентичности.

**Ключевые слова:** православие, ислам, язычество, кряшены, нагайбаки, марийцы, удмурты, новокрещёные, миссионерство, народный ислам, религиозный синкретизм.

**Abstract.** The article considers the problem of the influence of migration processes on religious affiliation and religious transformations among ethno-confessional groups historically associated with “baptized Tatars” (a collective category of missionary statistics of the 19th century), as well as individual Finno-Ugric peoples of the Ural-Volga region and part Chuvash, who belonged to the number of “unbaptized”. The specifics of the impact of the migration factor on the confessional component of the culture of these ethno-confessional communities and certain aspects of their identity are analyzed in a comparative aspect.

**Keywords:** Orthodoxy, Islam, paganism, Kryashens, Nagaybaks, Maris, Udmurts, newly baptized, missionary work, folk Islam, religious syncretism.

Основные этноконфессиональные группы, которые интересуют нас как объект исследования в связи с темой миграции и их влияния на религиозную жизнь названных сообществ Урало-Поволжского региона – это, прежде всего, а) кряшены, б) нагайбаки, в) приверженцы традиционных, «народных» верований из числа чувашей, марийцев, удмуртов (т.н. «некрещеные»).

Существует известная проблема «официального статуса» двух первых из вышеприведенных этнических сообществ: являются ли

они отдельными народами или представляют собой субэтнические образования (как конфессионального, так и сословно-конфессионального характера) в составе поволжских татар. У них отмечается собственная этническая идентичность, проявляющаяся в том, что заметная часть из них склонна обозначать себя кряшенами или нагайбаками «по национальности». Нагайбаки, в большинстве своем населяющие Нагайбакский район Челябинской области, имеют официальный статус коренного малочисленного народа России. Религиозная жизнь названных сообществ за последние два века также не отличалась устойчивостью: в их истории были моменты кардинальной смены веры, о чем еще будет сказано ниже. В свою очередь общности марийцев, удмуртов и чувашей, стабильно сохранявшие свою «языческую» веру на протяжении нескольких последних столетий, по своей этнической идентичности не отличаются от остальных своих соплеменников.

Миграции населения, о которых здесь пойдет речь, касаются исключительно перемещений внутри означенной историко-культурной области, и по этой причине наше внимание будет сфокусировано на этноконфессиональных группах Урало-Поволжья. Тем более к этому подталкивает та этническая и религиозная чересполосица, которая присуща указанному региону. Наличие этой специфической чересполосицы добавляет актуальность настоящей теме, поскольку в такого рода условиях перемещения населения вроде бы одной этнической и религиозной принадлежности могут приводить к довольно разнообразным последствиям, когда соседское окружение оказывается иным в культурном отношении. Этот момент будет в любом случае учитываться при рассмотрении проблемы миграций интересующих нас этнических (этноконфессиональных) групп в пределах Волго-Уральского региона.

В статье в качестве основного исследовательского предмета рассматриваются как определенные формы миграции (долгосрочные и сезонные (временные), так и конкретные ее типы (политическая по своему характеру (в т.ч. военно-политическая, религиозно-политическая) и экономическая).

Говоря о долгосрочных миграциях населения (прежде всего речь идет о предках вышеупомянутых этноконфессиональных групп) в пределах Урало-Поволжья, следует указать на то, чем были обусловлены эти миграции и как они были связаны с вероисповеданием тех, кому приходилось перемещаться. Если говорить о

хронологических рамках, которыми ограничен данный исследовательский обзор, то здесь речь будет идти о периоде с рубежа XVI – XVII вв. вплоть до XX в.

Наиболее ранние миграции, связанные с историей интересующих нас этноконфессиональных групп, относятся к периоду после завоевания Казанского ханства Иваном IV (1552 г.). Перемещения местного населения в этот исторический период во многом были обусловлены политикой Русского Царства на недавно присоединенных территориях. На землях, населенных «иноверческими» народами (мусульманами и последователями локальных «языческих» верований), перед новой властью стояла насущная задача обеспечения лояльности со стороны хотя бы части своих новых подданных. Этой задаче служило распространение среди них православной веры, поскольку принятие ими крещения должно было способствовать большему благорасположению по отношению к московской власти. Такого рода политика способствовала формированию к концу XVI столетия группы т.н. «новокрещеных» (преимущественно из числа татар), которых царская власть селила на землях к востоку от Казани, «освобожденных» от мусульманского и языческого населения. Из материалов писцовых книг и «писцовых описаний» XVI–XVII вв. известно, что предки примёшинских кряшен (Пестречинский район, Республика Татарстан) из числа «служилых новокрещен» переселились в эти места в пределах Арской дороги, после исхода из этих мест мусульманского населения в указанный временной период (*Петров-Текин* 2016: 16). Таким образом, в этих местах формировались группы деревень, населенных обращенными в православие «служилыми людьми» из числа местного населения, сменившего свою религию по политическим причинам. С одной стороны, свою роль могли сыграть известные социальные выгоды от принятия крещения (наделение землей, фискальные послабления, определенные денежные посулы), что было мотивировано заинтересованностью новой власти в охране своих границ от враждебных соседей с юга и востока. С другой стороны, та часть татарского населения, которая скорее лишь номинально числилась мусульманами (или вовсе происходила из местной языческой среды), могла быть наиболее склонной к принятию новой для себя религии в изменившихся политических условиях. Судя по всему, эта группа складывалась из довольно разнородных этнических элементов, таких как «служилые татары», «служилые новокрещены» (*Петров-*

Текин: 17), но ее представители, будучи объединены общей религиозной и сословной принадлежностью, постепенно сложились в сообщество т.н. «старокрещеных татар» или *кряшен*. Тут следует пояснить, что «старокрещеными» их потомки стали именоваться уже в XIX в., когда в Волго-Камском регионе успела появиться учетная категория т.н. «новокрещеных татар», чьи предки были обращены в православие позже, в XVIII столетии.

Дальнейшие миграции упомянутых «служилых новокрещен» (позже известных как «старокрещеные татары») в более восточные районы Волго-Уральского региона были связаны с дальнейшим освоением Российским государством этих территорий и, соответственно, продвижением его рубежей в обозначенном направлении. Служилые люди из числа «крещеных» двигались вместе с продвижением оборонительных линий («Киргизская линия», оборонявшая границы государства от набегов кочевников с юго-востока). Так начиналось формирование чистопольской, мамадышской, восточно-закамской этнографических групп позднейших *кряшен*. Судя по всему, в их числе были и предки нагайбаков, чье происхождение исследователи связывают в том числе и с т.н. «арскими татарами» (от названия Арского княжества, входившего в состав Казанского ханства), принявшими православие еще в XVI в. (*Исхаков* 1995: 7, 11). Государство нуждалось в службе на своих дальних границах людей, считавшихся лояльными по причине своей принадлежности к православию, официальной религии Русского Царства, а позже – Российской Империи.

Кроме того, миграция «уфимских новокрещен» (так в источниках XVIII столетия именуется предки нагайбаков), включенных в состав Уральского казачества и начавших в XVIII в. переселяться в районы крепостей Нагайбакская и Бакалы (ныне территория северо-западной части Башкортостана) из восточного Закамья (в то время Уфимский уезд) с целью защиты границ вдоль Оренбургской линии, также была обусловлена военно-политическим фактором. По всей вероятности, будучи потомками «старокрещеных татар» – тут следует учитывать, что в их состав влились «инородческие» группы населения, принявшие православие уже в XVIII столетии, – эти «уфимские новокрещены», в ходе своего переселения во все более восточные области южного Приуралья включали в свой состав различные группы «крещеных инородцев: от представителей местных угро-финских народов до калмыков и освобожденных из

киргизского плена «персиян» или «кызылбашей» (Исхаков 1995: 7–8). Таким образом, благодаря государственной политике переселения и утверждения православия в среде местных этнических групп (цель, опять же, – лояльность подданных) на данной территории Приуралья формируется сообщество нагайбаков (самоназвание – *кряшен, бакалар*). Их (нагайбаков) можно считать как этнословной, благодаря принадлежности к уральскому казачеству, так и этноконфессиональной, по причине татароязычия и православному вероисповеданию, группой.

Между тем, в XIX в. настал новый этап в истории миграций предков нынешних нагайбаков дальше на восток, на т.н. Уйскую линию. Насколько можно судить по косвенным признакам, миграция казаков-нагайбаков на такое длительное расстояние (с территорий современного западного Башкортостана на север нынешней Челябинской области) в 1842 г. и отдаление от остальных анклавов традиционного расселения *кряшен* способствовало их отрыву от мест, связанных с характерными для них локальными культурами: *кереметями*, почитаемыми деревьями, источниками, часовнями. Ничего этого не было в тех степях восточной части Оренбургской губернии, куда были переселены нагайбаки по решению имперских властей. Эти степные края на тот момент были чуждой стихией для служилых «крещенцев» из Восточного Закамья (Белоруссова 2019: 51).

Если нагайбаки являются территориально наиболее восточной из рассматриваемых этноконфессиональных общностей Урало-Поволжья, то наиболее западной можно считать молькеевских *кряшен* (Кайбицкий район, Республика Татарстан), начало формирования которых в области татаро-чувашского пограничья берет начало в XVIII в. Данная группа *кряшен* относится к числу «новокрещенных», и в их формировании прослеживается как татарско-мусульманский, так и чувашский субстрат (См. Исхаков 1993).

При этом, насколько можно судить в том числе и по моим полевым материалам, в прошлом здесь имел место исход из здешних селений мусульманского населения, не желавшего, судя по всему, принимать крещение. Оставшиеся тут «крещенные» и, отчасти, «язычники» («чувашки») или «некрещенные *кряшены*» села Старое Тябердино) унаследовали от живших здесь мусульман их почитаемые места: старые кладбища с «древними» надгробиями, священные могилы (село Хозесаново). Многие из этих исторических объектов до сих пор почитаются православными по преимуществу жи-

телями молькеевско-кряшенских селений; в частности, *мазар* (священная могила) Хозя-Хасана в селе Хозесаново. В Старом Тябердино есть особое кладбище «некрещеных кряшен», где находятся древние мусульманские каменные надгробья (XV–XVI вв.), к которым, по рассказам местных жителей, еще в 70 – 80-е годы XX в. приходили молиться некие пожилые татары-мусульмане (ИМА 2006, с. Старое Тябердино, Кайбицкий р-н, Республика Татарстан). В свою очередь к *мазару* Хозя-Хасана до сих пор продолжают ездить дальние потомки выходцев из этого села, оставшихся в мусульманской вере, но в свое время мигрировавших из этих мест. Благодаря их заботам калитка окружающей мазар ограды была украшена мусульманским полумесяцем. Такими же полумесяцами украшены надгробные (предположительно) камни этой священной могилы (ИМА 2005, с. Хозесаново, Кайбицкий р-н, Республика Татарстан). Характерно, что как православные жители Хозесаново, так и потомки покинувших эти места татар-мусульман считают легендарного Хозя-Хасана основателем этого села.

Таким образом, в данном случае мы видим пример того, как при миграции мусульманского населения из указанных селений татарско-чувашского пограничья привычные для них сакральные места остались почитаемыми и для тех местных, чьи предки приняли православие в XVIII столетии. Похожую ситуацию мы наблюдаем и на примере немногочисленного сообщества «некрещеных кряшен» села Старое Тябердино. Можно вспомнить также существующие в их среде предания о том, что когда-то в прошлом в этих местах «язычники жили под предводительством мусульманина» (ИМА 2006, с. Старое Тябердино, Кайбицкий р-н, Республика Татарстан). Известны сообщения и о том, что в местах татарско-чувашского пограничья мусульмане под влиянием окружающего языческого населения нередко «чернели», т.е. сами постепенно принимали языческую веру и обычаи (Исхаков 1993: 13). В то же время государственная политика христианизации способствовала миграции мусульман и вымыванию исламского культурного элемента из указанных территорий (нынешний Кайбицкий р-н Республики Татарстан) и замене его православием с отдельными реликтами язычества. Тем не менее, мусульманский след остался в местных преданиях и отдельных проявлениях религиозной жизни местного «крещено-татарского» населения.

В тот же исторический период (преимущественно в XVIII в.), отмеченный массовой христианизацией немусульманских народов Урало-Поволжья, наблюдается массовая миграция представителей этих этнических сообществ в пределах региона. Одной из причин этой миграции было давление государственно-церковных институций на тех, кто не хотел принимать православие, а желал остаться в привычной для себя «языческой» вере. Этот по сути политический фактор способствовал исходу из прежних мест проживания той части чувашского, марийского, удмуртского народов, что наиболее упорно держалась за свои исконные религиозные традиции. Нежелание принимать чуждую для них веру заставляло наиболее «упорных язычников» мигрировать в отдаленные и труднодоступные районы на востоке или на западе урало-поволжского региона: северо-запад Башкирии; отдельные территории нынешней Самарской, Ульяновской областей. По сути, главным анклавом расселения язычников из числа вышеперечисленных народов в XIX в. становится Южное Приуралье (Ягафова 2010: 16).

Эти перемещения отдельных групп вышеупомянутых этнических сообществ положили начало формированию конфессионально-этнографических групп восточных марийцев, закамских удмуртов (Республика Башкортостан); закамских и самарских чувашей (соответственно Башкортостан и Самарская область). Представители этих групп до сих пор в большинстве своем исповедуют свои «этнические» религии, также известные, как «марийская», «удмуртская», «чувашская» вера.

В целом можно сказать, что в XIX в. складывается известная нам по историко-этнографическим материалам конфигурация расселения рассматриваемых здесь этноконфессиональных групп. Закрепляется привычная для современных специалистов номенклатура их обозначения и классификации (в т.ч. и по религиозной принадлежности).

Так, если брать наиболее восточную часть исследуемого ареала, то здесь нас будет интересовать религиозная ситуация внутри нагайбакского сообщества. Как уже говорилось выше, переселение в степи Зауралья не могло не сказаться на тех народных верованиях их предков, «крещенцев», которые носили определенно дохристианский характер. При переселении в эти отдаленные от основного ареала расселения «старокрещеных татар» (*кряшен*) земли этот пласт их дохристианского религиозного наследия был в значительной степени утерян в изменившихся географических условиях.



Кроме того, на новом месте основными соседями нагайбаков стали народы мусульманского вероисповедания: башкиры, татары, казахи. Возможно, что этими немаловажными факторами и было во многом обусловлено переход т.н. «южной» группы нагайбаков в ислам в начале XX столетия (*Белоруссова* 2019: 101–102). Известно, что укорененность «старокрещеных» в их народных, языческих, по существу, и далеких от исламской догматики верованиях способствовала в конечном счете их устойчивости в православной вере. На этот факт указывают современные исследователи-кряшеноведы, в частности, Р.Р. Исхаков (*Исхаков* 2014: 66–67). В то же время, причиной того, что большинство нагайбаков все же не отошло от православия, была, по-видимому, их принадлежность к казачьему сословию, культура которого в значительной степени зиждилась на идее верности российскому православному монарху и его державе (*Атнагулов* 2007: 9).

В то же время т.н. северная группа нагайбаков подверглась значительному обрусению уже в советские годы, и в настоящее время подавляющее их большинство в официальных документах предпочитает записываться русскими «по национальности» (*Белоруссова* 2019: 90–91). Кроме того, еще в начале XX в. православные миссионеры отмечали их индифферентное отношение к религии, которое, как пишут современные исследователи, наблюдается и в настоящее время (*Белоруссова* 2018: 81).

Если брать наиболее западный район расселения этноконфессиональных групп, а именно ареал татарско-чувашского пограничья, то здесь складывается локальная группа т.н. молькеевских (подберезинских) «крещеных татар», в среде которой уже во второй половине XIX в. наблюдается определенный дрейф в сторону кряшенской идентичности. Происходит это благодаря миссионерской деятельности Братства св. Гурия, благодаря которому в тамошних «крещено-татарских» селах появляются православные школы, где приходскими священниками, а также учителями были выходцы их «старокрещеных» *кряшен*, а преподавание велось по методике Н.И. Ильминского (*Сизов* 2014: 80), (*Чичерина* 1906: 30–31). Проживавшее здесь в недавнем прошлом мусульманское население либо покинуло эти места, либо официально перешло в православие (еще в XIX в. в с. Молькеево были отдельные семьи «криптомусульман») и постепенно слилось с основной массой местных «крещеных». При этом священные для живших здесь мусульман «мазары» по-прежнему почитаются в том числе и местным православ-

ным кряшенским населением. В то же время в селе Хозесаново и сейчас есть особые места (овраг, ивовая рощица), связанные с культом *керемети*, которые можно считать уже наследием чувашского язычества (*ИМА* 2005, с. Хозесаново, Кайбицкий р-н, Республика Татарстан).

Другой разновидностью миграции, которая имеет отношение к тематике настоящей статьи, является сезонная миграция внутри Урало-Поволжского региона. Насколько можно судить по сообщениям источников, ее «расцвет» пришелся на первое десятилетие XX в. Этот процесс имел отношение к сезонному отходничеству на заработки мужского населения кряшенских селений Восточного Закамья в близлежащие уезды Уфимской губернии (ныне западные районы Башкортостана), где были богатые и зажиточные мусульманские домохозяйства. Эта сезонная трудовая миграция отходников-кряшен способствовала росту влияния в их среде мусульманской религии, поскольку татарские и башкирские хозяева предпочитали нанимать на работу своих единоверцев (*Чичерина* 1906: 23–24). В результате это запустило тенденцию к росту «отпадений» в ислам в среде тех кряшен, которые были заняты отходническим трудом в западных районах Башкирии (в то время Уфимская губерния). Тем не менее массового перехода «старокрещеных татар» в ислам не произошло; количество «отпавших» среди них составляло около 6–8% от общей численности (*Исхаков* 2014: 59).

Таким образом, можно сделать вывод, что сезонная миграция, вызванная непосредственно экономическим фактором, сказалась на религиозной жизни кряшенского населения Восточного Закамья. Часть тамошних селений оказались под сильным влиянием мусульманской проповеди (например, с. Савруши), а некоторые из них полностью «отпали» в ислам и полностью слились с татарами (*Чичерина* 1906: 22–23).

В свою очередь те кряшены, которые были меньше подвержены миграционным перемещениям (по сравнению, скажем, с нагайбаками), оказались более устойчивы в религиозном отношении, т.е. верны православию благодаря незначительному влиянию ислама на их ментальность и духовную культуру. Сюда можно отнести, к примеру, заинских кряшен (по реке Зай), примёшинских кряшен (область расселения – по реке Мёша). Последние и в наше время нередко называют себя «чиста кряшен» (*ИМА* 2006, с. Кряш-Серда, Пестречинский р-н, Республика Татарстан), что в еще XIX в. озна-

чало принадлежность к «исконно-посконным» крышенам, придерживавшимся в большей степени «изначальных» языческих религиозных традиций (*Софийский* 1877: 14). Насколько можно судить, в том числе и по собственным полевым материалам 2005, 2006, 2016 г., в их селах по-прежнему существует своя сакральная география различных священных объектов: места молений (*курбан бутхасы*), почитаемые деревья, часовни, водные источники.

Во многом иная ситуация наблюдается с мигрировавшими в западные районы Башкирии из-за нежелания принимать православие марийцами и удмуртами. Здесь мы видим, наоборот, консервацию их исконных, «языческих» религиозных традиций, сохранение своей «этнической» (соответственно, «марийской», «удмуртской») веры. Так, в начале 90-х годов XX в. среди восточных (башкортостанских) марийцев стали появляться общественные объединения, близкие к общемарийскому конфессиональному союзу «Ошмарий-Чимарий» («Белые истинные марийцы»), так же, как и этот союз, ставившие перед собой задачи возрождения «марийской веры» (*Мокин, Федянович, Христолюбова* 2000: 300). Примечательно, что, согласно данным опроса 1999 г., 72,4% марийцев Башкортостана назвали себя приверженцами «чистой» марийской веры, и лишь 13% из них обозначили себя как «двоеверцев», т.е. совмещающих православие со своими народными, «языческими», верованиями (*Чемышев* 2003: 75).

Сохранность и воспроизводство языческих традиций удмуртов Башкортостана на настоящий момент отмечается специалистами-этнографами, изучающими данный регион. В частности, ими указывается на то, что у названной локальной группы удмуртов по-прежнему сохраняются семейные и общедеревенские святилища (удмуртск. *куала*), проводятся моления на священных местах (*Миннихметова* 2004: 125). Но вместе с тем в отдельных селах наблюдается определенная тенденция к принятию православия некоторыми выходцами из семей некрещеных удмуртов. Тем не менее в целом исследователи говорят о большой степени приверженности своим традиционным верованиям, которую пока демонстрирует удмуртское сообщество Республики Башкортостан (*Садиков* 2007: 151–154). В самой Удмуртии «национально мыслящей» ответственностью закамские (башкортостанские) удмурты воспринимаются как своего рода эталон приверженности удмуртской этнической культуре и соответствующей идентичности (*ПМА*).

Если попытаться подытожить приведенный здесь исследовательский обзор, то основные выводы будут следующими:

1) одним из решающих факторов, влияющим на миграцию и следовавшие за ними трансформации в вероисповедании (вплоть до смены религии) этноконфессиональных сообществ Урало-Поволжья, была государственная политика – ее активное участие в процессах распространения православия на землях бывшего Казанского ханства и воздействие на направление миграций населения в крае несомненно;

2) если говорить о таких этноконфессиональных (отчасти и этносословных) группах, как кряшены и нагайбаки, то в их формировании фактор государственной политики сыграл непосредственную роль: здесь и принятие православия (официальной религии Российского государства), и то, что они существовали в статусе «служилых» подданных, кряшены – до XVIII в., а нагайбаки – до установления Советской власти. Что касается марийцев, чувашей и удмуртов, сохранивших устойчивость в своей исконной вере, то на их религиозную принадлежность как таковую государственная политика влияния не оказала – она лишь вынудила их мигрировать в более окраинные и труднодоступные места, где их духовные традиции в сильной степени законсервировались.

Таким образом, можно сделать вывод, что на уровне религиозности и религиозных трансформациях в среде этноконфессиональных групп, сформировавшихся после присоединения Урало-Поволжья к Российскому государству и при непосредственном его участии, миграционные процессы сказались весьма существенным образом. Иначе ситуация обстоит с упомянутыми угро-финскими народами и чувашами, у которых миграции способствовали в перспективе устойчивости «языческой» этноконфессиональной идентичности.

#### **Список источников и литературы**

1. *ПМА* – полевые материалы автора, собранные в 2005, 2006 и 2016 г. в Пестречинском, Кайбицком районах Республики Татарстан; кряшенские села Кряш-Серда, Старое Тябердино, Молькеево, Хозесаново.
2. *Атнагулов И.Р.* Нагайбаки: опыт комплексного историко-этнографического исследования хозяйства и материальной культуры второй половины XIX – нач. XX века. Магнитогорск: МаГУ, 2007. 244 с.

3. *Белоруссова С.Ю.* Нагайбаки: динамика этничности. СПб.: МАЭ РАН, 2019. 423 с.
4. *Исхаков Д.М.* Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII – начале XX в. // Молькеевские кряшены. Казань: б.и., 1993. С. 4–19.
5. *Исхаков Д.М.* Этнодемографическое развитие нагайбаков до первой четверти XX в. // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков). Казань: б.и., 1995. С. 4–18.
6. *Исхаков Р.Р.* Очерки традиционной культуры и религиозности татар-кряшен: XIX – нач. XX в. Казань: Центр Инновационных Технологий, 2014. 331 с.
7. *Миннихметова Т.Г.* О современном состоянии священных мест закамских удмуртов (на примере деревни Байшады Бураевского района Республики Башкортостан) // Культурные памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования. Ижевск: Изд-во УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 125–134.
8. *Мошкин Н.Ф., Федянович Т.П., Христолюбова Л.С.* Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне, Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М.: Наука, 2000. 579 с.
9. *Петров-Текин Н.И.* К вопросу о происхождении кряшен Предкамья и Восточно-Камского региона Республики Татарстан // Кряшенское историческое обозрение. 2016. № 2. С. 13–37.
10. *Садиков Р.Р.* Межконфессиональное взаимодействие в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья: тенденции и механизмы этнокультурного взаимодействия. // Мы и как удмурты мы и как чувашаи... Взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях. М.: Изд-во РУДН, 2007. С. 145–168.
11. *Сизов Д.* Письма кряшен Н.И. Ильминскому: Письма народных учителей и православных священнослужителей Н.И. Ильминскому и священнику В.Т. Тимофееву. Казань: Центр инновационных технологий, 2014. 459 с.
12. *Чемышев Э.В.* Языческие религиозные движения и организации марийцев в 1990-е годы // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы. Вып. 29. М.: Наука, 2003. С. 62–80.
13. *Чичерина С.В.* Положение просвещения у приволжских инородцев. СПб.: б.и., 1906. 57 с.
14. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья / Е.А. Ягафова. Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. 263 с.

## Паломнические печати «госюин» в современном японском обществе

А.А. Судакова

**Аннотация.** В статье рассматривается история возникновения и структура паломнических печатей «госюин», а также анализ функций «госюин» в современном японском обществе. В исследовании поднимается важная проблема трансформации культурных традиций в современном японском обществе на примере «госюин». В рамках исследования было проведено интернет-анкетирование среди японцев, нацеленное на выявление уровня информированности жителей Японии о данных видах печатей и причин паломничества «госюин мэгури» современных японцев. ¶

**Ключевые слова:** Япония, госюин, госюин мэгури, паломничество, паломнические печати, религиозные практики.

**Abstract.** The article analyzes the history of the emergence and structure of «goshuin» pilgrimage stamps, as well as an analysis of the functions of “goshuin” in modern Japanese society. The article raises an important issue of the transformation of cultural traditions in modern Japanese society on the example of “goshuin”. As part of the article, an Internet survey was conducted among the Japanese, aimed at identifying the level of awareness of the Japanese about “goshuin” and the reasons for the “goshuin meguri” pilgrimage of modern Japanese.

**Keywords:** Japan, goshuin, goshuin meguri, pilgrimage, pilgrimage stamps, religious practices.

### Введение

Под термином «*госюин*» (яп. 御朱印) в Японии принято понимать оттиск печати, полученный в синтоистском или буддийском храме как доказательство посещения святого места с молитвой. Данное название для храмовых печатей стали активно использовать со второй половине периода Сёва (1926–1989). Слово *сюин* (яп. 朱印) означает красную печать цвета киновари. Паломничество в храмы с целью получения *госюин* называют *госюин мэгури* (яп. 御朱印巡り). При наличии различных форм *госюин мэгури*, в дан-

ной статье будет рассмотрена базовая форма получения *госюин* в специальные паломнические тетради.

В данном исследовании проводится анализ функций *госюин* в современном японском обществе посредством интернет-анкетирования. На примере данного вида печатей мы можем увидеть важнейшую проблему трансформации культурных традиций в современном японском обществе, частичную потерю первоначального значения сакральной практики *госюин мэгури* за модным коллекционированием и, возможно, коммерческими целями храмов. Собранный материал также позволит проследить уровень информированности японцев о значении традиции получения *госюин* и причины следования этой практике современными японцами.

Таким образом, объектом исследования является паломническая традиция сбора печатей *госюин* в современной Японии. Предметом исследования является мотивация и восприятие основных акторов *госюин мэгури*, а целью – выявление специфики и основных трендов паломнической традиции *госюин мэгури* в современной Японии.

Для решения поставленной цели необходимо решить ряд задач:

- выявить уровень информированности японцев о цели, истории и значении *госюин*;
- выявить мотивацию современных японцев, практикующих *госюин мэгури*;
- провести анализ и описание как структуры современных печатей *госюин*, так и причин изменений их внешнего вида.

Основные гипотезы:

1. Большая часть современных паломников *госюин мэгури* продолжают практику, только следуя современному культу коллекционирования печатей, не вкладывая сакрального значения.

2. Современная структура содержания *госюин* отлична от своего первоначального вида, т.к. значение практики претерпело изменения. Печать *госюин* потеряла свое значение копии сутры и на данный момент имеет значение отметки о посещении храма.

3. «Бум коллекционирования печатей» в современной Японии вызван коммерциализацией *госюин* храмами, тенденцией к созданию печатей с изображениями массовых трендов.

Основным методом сбора информации стал количественный метод интернет-анкетирования. Опрос проводился среди японцев посредством распространения анкеты в социальных сетях и на форумах на пространстве японского Интернета. Также в исследовании

используется сравнительный метод, привлекается информация и архивы сайтов синтоистских и буддийских храмов, исследования западных и японских авторов по проблеме.

### Госюин в культуре Японии

Существует несколько логических теорий появления *госюин*, но пока ни одна из них не признана единственно достоверной, т.к. не сохранилось никаких документов, подтверждающих значение и указывающих на первое появление *госюин*. Вероятно, наибольшее свое распространение они получили в период Эдо (1603–1868). Однако, известно, что паломничество по святым местам было распространено еще в период Хэйан (794–1185). Так, самый популярный и старейший паломнический путь в Японии – 88 храмов Сикоку – был положен монахом Кукай (774–835), посмертно известным как Кобо Дайси, прошедшим путь по Сикоку, посетив на своем пути 88 буддийских храмов (яп. 四国八十八箇所 – *Сикоку хатидзю хаккасё*) для своих духовных практик (*Kitagawa* 2005: 87–93). Позже этот путь и сами тренировки стали повторять его ученики. Сейчас это самый известный из существующих паломнических путей, паломников этого пути называют *хэнро* (яп. 遍路).

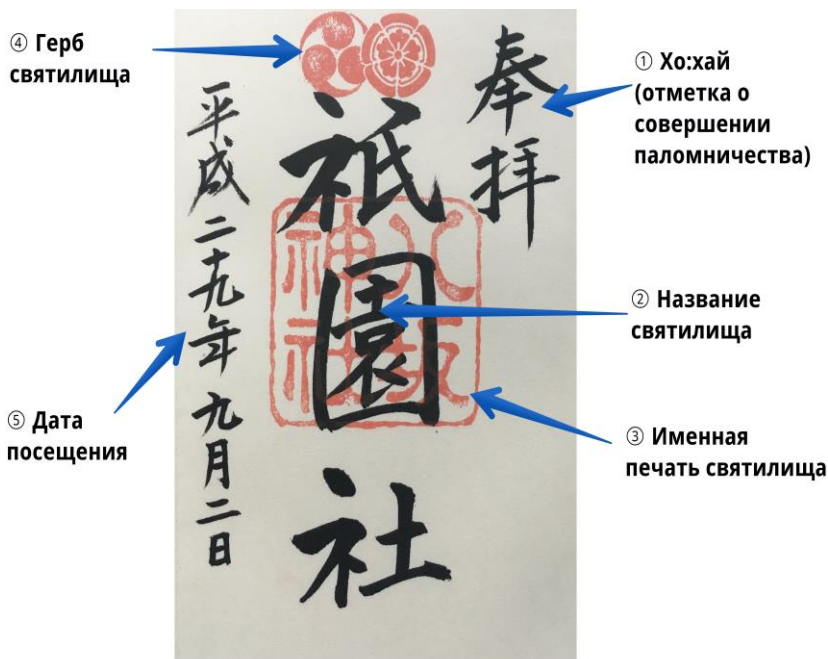
Существуют и другие исторические паломнические направления. Например, путь 66 храмов (яп. 六十六部 – *рокудзюрокубу*), упоминающийся в историческом эпосе Тайхэйки. Паломники должны были разнести 66 копий священного писания – сутру Лотоса – в каждую часть из 66 частей Японии (*Токусима-кэн ричу хакубуцукан нюсу* 2022). Неизвестно, когда появилась эта традиция, но пик активности пришелся на начало периода Муромати (1336–1573).

Считается, что первоначально *госюин* являлись копией сутр и печать *сюин* не играла главную роль, ставилась сбоку или не ставилась совсем, играя по большей части декоративную роль. Позже печати стали центральным объектом бумаги с сутрой. Они могли быть не только красного цвета, но также и черного, но при этом все равно назывались *сюин*. В года Бунка (1804–1818) можно было найти версии сутр только с печатями, без рукописного текста сутры (*Kitagawa* 1987: 127–136). А в конце периода правления сёгуната Токугава печати в центре стали практически мейнстримом и традиционного написания придерживались только некоторые храмы.



Современные печати делятся на два типа: печати синтоистских святилищ (яп. 神社 – *дзиндзя*) и буддийских храмов (яп. 佛寺 – *отэра*). Рассмотрим структуру каждого по отдельности.

### I. *Госюин* синтоистского святилища:



**Госюин синтоистского святилища**

1. 奉拝 – *хохай* – «поклонение» (отметка о совершении паломничества);
2. 神社の社名 – *дзиндзя-но сямэи* – название святилища;
3. 神社名の朱印 – *дзиндзямэи-но сюин* – именная печать святилища;
4. 社紋 – *сямон* – герб святилища;
5. 参拝日 – *санпаиби* – дата посещения.

## II. Госюин буддийского храма:



Госюин буддийского храма

1. 奉拝 – *хо:хай* – «поклонение»;
2. 山号印・札所番号印 – *санго: сируси фудасё бангоин* – общенародное название или номер храма;
3. 三宝印・御宝印 – *хоин* – главная центральная печать, герб/изображение храма;
4. 参拝日 – *санпаиби* – дата посещения;
5. 御本尊名・御堂名 – *гохондзонмэи・мидомэи* – имя главного святого, почитаемого в храме;
6. 寺院名 – *дзинмэи* – название храма;
7. 寺院印 – *дзин сируси* – именная печать храма.

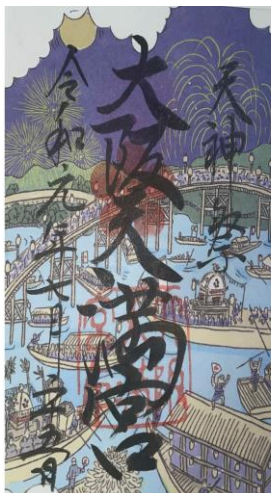
Таким образом, мы видим, что несмотря на то, что изначально *госюин* были копиями сутр, на данный момент структура современных *госюин* сильно отличается. Сейчас печати являются по большей части лишь отметками о посещении храма или святилища, с указанием даты посещения и названием храма.

Важно отметить, что получение одной печати стоит от 300 до 500 иен. Современные печати *госюин* могут быть также лимитированными, посвященными определенному событию, в таком случае их цена обычно возрастает до 1000 иен. Иногда создаются специальные *госюин* с популярными персонажами недавно вышедших в прокат фильмов или анимационных сериалов. Исходя из этих наблюдений, мы можем предположить, что в современной Японии храмы коммерциализировали практику *госюин мэгури*, что, безусловно, необходимо будет детально изучить в будущем.

Для сбора *госюин* используются тетради *госюинтё* (яп. 御朱印帳).

Современные *госюинтё*: берут свое начало от *нокётё* (яп. 納経帳) – книг сутр. Существуют два типа *госюинтё*: складная *дзябара* (яп. 蛇腹) и переплетная *химотодзи* (яп. 紐綴じ). Как правило, для обычного

паломничества используются складные *дзябара*, а для специальных паломнических путей, таких как 88 храмов Сикоку или 33 храма Сайгоку, приобретаются переплетные *химотодзи*.



Лимитированная печать, посвященная фестивалю Тэндзин в Осаке, 2019 г.



Складная тетрадь *дзябара* в разложенном виде



Плетеная тетрадь химотодзи. Обложка и разворот

С периода Эдо и вплоть до периода Тайсё (1912–1926) стало обычной практикой составлять свою собственную книгу сутр *дзюнхайтё* (яп. 順拝帳). Считается, что *госюинтё* в своем современном виде появились с середины периода Тайсё. Изначально они были однослойными, современные же двуслойные, поэтому печати можно ставить с двух сторон.

На обложке *госюинтё* может быть изображен узор, герб или пейзаж, связанный с тем святилищем или храмом, где куплена тетрадь. Однако сейчас существуют храмовые печати даже с дизайнами, изображающими различных популярных персонажей художественных фильмов, анимэ и манги.

Существует также обычай, когда после смерти владельца *госюинтё* кладется вместе с усопшим в гроб или подвергается кремации вместе с телом умершего. Считается, что в таком случае *госюинтё* будет доказательством благочестия, и властитель и судья подземного мира Энма пощадит усопшего. Эта традиция необязательна, но многие японцы пишут завещания с просьбой похоронить или кремировать их вместе с их *госюинтё*. Однако эта практика относительно новая и, вероятнее всего, появилась только в период Сёва (*Кокон госюин кэнкюсицу*).

### Место *госюин* в жизни современных японцев: результаты анкетирования

В рамках данного исследования в период с ноября по декабрь 2021 г. был реализован социологический опрос, направленный на

выявление особенностей паломнической практики сбора печатей *госюин* в современной Японии.

Было проведено интернет-анкетирование среди японцев на японском языке, посредством распространения анкеты в социальных сетях и на форумах на пространстве японского Интернета (Yahoo! JAPAN). В социальных сетях Интернета анкета размещалась в тематических группах, транслирующих на своих личных страничках информацию о *госюин мэгури*, а также рассылалась знакомым японцам с просьбой распространения. Поиск групп и блогеров происходил посредством использования тематических хэштегов. В целом, реакция информантов на проводимое исследование была положительная, однако были случаи игнорирования сообщения и даже блокировки доступа после отправки просьбы поучаствовать в анкетировании.

Анкетирование проводилось в период с 4 по 14 ноября 2021 года. Анкета опроса включала в себя паспортичку и несколько смысловых блоков, направленных на выявление основных знаний и мотивации респондентов к практике. Разделение на блоки связано с поставленными задачами.

Было опрошено 200 информантов различных возрастов, среди них 97,5% составили японцы, 2,5% – иностранцы, проживающие в Японии. Участие приняли 108 женщин (54%) и 92 мужчины (46%). Были опрошены люди различного рода деятельности (табл. 1).

Таблица 1

#### Род деятельности респондентов

Работающий	149 (74,5%)
Студент (любой ступени, вкл. докторантуру)	34 (17%)
Домохозяйка (-ин)	10 (5%)
Самозанятый/ИП/фрилансер/инвестор	7 (3,5%)

Далее опрос содержал блок с пятью вопросами, направленными на выявление осведомленности информантов о *госюин мэгури*. Из 200 информантов 9 человек (4,5%) не знали до этого о том, что такое *госюин*.

Один из вопросов внутри этого блока был нацелен на выявление средства получения информации, в этом вопросе можно было отметить несколько вариантов ответа. Так, 108 человек (54%) узнали о существовании *госюин* в храмах, что говорит о хорошо налаженной там рекламе таких печатей. Но также 87 человек (43,5%) отве-

тели, что впервые столкнулись с информацией о печатях посредством Интернета и телевизора. На основании этого ответа можно сделать вывод, что вопрос паломничества не так редко становится темой для обсуждений в СМИ (табл. 2).

Таблица 2

**Ответы на вопрос «Откуда Вы узнали о *госюин*?»**

Не знал до этого	7 (3,5%)
От семьи	35 (17,5%)
От друзей	38 (19%)
От соседей, коллег	5 (2,5%)
От буддийских храмов или синтоистских святилищ	108 (54%)
Из Интернета или телевизора	87 (43,5%)
Реклама	1 (0,5%)
Не помню	2 (1%)
Изучали в школе	2 (1%)
Прочел в книге	1 (0,5%)

Следующие два вопроса подразумевали выбор из двух вариантов ответа «Да» или «Нет». Только 45,5% информантов ответили, что знают историю или смысл *госюин* (вопрос 7). Но при этом 60,5% ответили, что знают цель *госюин мэгури* (вопрос 8).

Т.к. в двух предыдущих вопросах не уточняется, что конкретно знает человек, следующий вопрос был открытым, где респонденты могли свободно рассказать о том, что они знают о печатях и таком виде паломничества в целом. Объединив похожие между собой варианты, мы можем получить такие ответы:

- *Госюин* является доказательством посещения храма – 48 ответов
- «Тур по храмам»/«Ралли» по сбору печатей/«Бум коллекционирования печатей» – 45 ответов
- Ничего особенного не знаю – 30 ответов
- Коллекционирование. Развлечение – 29 ответов
- Красивый предмет/сувенир – 27 ответов
- Знак связи с храмом, божествами или Буддой – 19 ответов
- Исторически – копия сутры. Оберег с молитвой – 13 ответов
- *Госюин* пишутся храмовыми служителями тушью, у каждой печати свой смысл, узор и характер. Уникальность каждой печати – 10 ответов

- Потеря сакрального смысла – 10 ответов
- Существуют специальные и лимитированные печати – 6 ответов
- Печать берется в храме – 5 ответов
- Способ дополнительного заработка для храмов – 4 ответа
- Приходить в храм только за печатью, не совершая молитвы – это нарушение этикета – 1 ответ

Среди данных ответов было только 13 упоминаний о первоначальном историческом значении *госюин*, и 19 указаний на религиозное значение, что в действительности говорит о том, что респонденты не очень хорошо информированы о сущности *госюин*.

Следующий блок вопросов касался непосредственно практикующих сбор *госюин*. Для этого был задан вопрос «Собираете ли Вы *госюин*?», чтобы отсеять ответы респондентов, не связанных непосредственно с практикой, а также посмотреть процентное соотношение паломников, которые собирают *госюин* одной определенной конфессии, и паломников, которые собирают печати обеих конфессий (табл. 3).

Таблица 3

**Ответы на вопрос «Собираете ли Вы *госюин*?»**

Да (обеих конфессий)	70 (35%) – 87,5%
Да (только буддийские храмы)	2 (1%) – 2,5%
Да (только храмы синто)	8 (4%) – 10%
Нет	120 (60%)

По данным табл. 3 – 80 человек ответили, что собирают печати. Таким образом, из них 87,5% – собирают печати обеих конфессий, 10% – с целью паломничества посещают только храмы синто, и 2,5% – посещают только буддийские храмы.

Любопытно отметить, что при сопоставлении данных было выявлено, что в этом вопросе «Да» ответили 100% респондентов, которые в 4 вопросе ответили, что их род деятельности «Домохозяйка(-ин)». Можно сделать вывод, что большая часть заинтересованных в посещении храмов – люди, не устроенные на постоянную работу. Среди этих же респондентов наиболее частыми ответами на следующий вопрос были «Возможность куда-то выбраться», «Польза для здоровья» или «Хобби».

На следующий вопрос анкеты собирающие *госюин* могли в свободной форме ответить на вопрос «зачем Вы собираете *госюин*?».

По ответам на этот вопрос можно составить рейтинг самых популярных причин:

1. Доказательство посещения храма/память – 41 ответ
2. Встреча с Божеством/молитва/успокоение души – 13 ответов
3. Эстетика/красота печати – 10 ответов
4. Культурная ценность/традиция/прикосновение к истории – 8 ответов
5. Интерес к коллекционированию – 8 ответов
6. Развлечение/Хобби/Анимэ-места – 8 ответов
7. Возможность путешествовать по разным местам – 7 ответов
8. За компанию – 5 ответов
9. Польза для здоровья – 3 ответа
10. Спонсирование храмов – 2 ответа
11. Семейная традиция – 2 ответа
12. Для публикации в социальных сетях – 2 ответа
13. Для погребения в гробу – 2 ответа

Важно отметить, что только лишь 15 респондентов указали на религиозный смысл *госюин мэгури*, и 8 респондентов – на прикосновение к истории, культуре. Это подтверждает гипотезу, что большая часть японцев продолжают эту практику только в рамках современного культа коллекционирования печатей, не придавая ей сакрального значения.

Последний вопрос был нацелен на выявление частоты посещения буддийских и синтоистских храмов людьми, имеющими печати *госюин* (см. табл. 4). На этот вопрос можно было дать несколько вариантов ответа.

Таблица 4

**Ответы на вопрос «С какой частотой Вы собираете госюин?»**

Каждый раз, когда посещаю храмы	59 человек
Во время путешествий	13 человек
Раз в неделю	3 человека
2–3 раза в неделю	1 человек
Раз в месяц	5 человек
2–3 раза в месяц	10 человек
Раз в год	1 человек
2–3 раза в год	7 человек
Раз в несколько лет	7 человек
Не собираю	120 человек



## Заключение

На данный момент современная Япония, переживающая так называемый «Бум коллекционирования печатей», столкнулась с проблемой видоизменения важной культурной традиции и частичной утратой её смыслов.

*Госюин мэгури* – это древняя религиозная традиция, которая со временем меняла свою форму, но хотя на печатях уже с начала XIX в. не пишутся слова самой сутры, сакральное значение сближения с Божествами пантеона синто или Буддой все же сохранялось. Однако сейчас мы видим дальнейшую трансформацию этой традиции. На современных печатях теперь ставятся лишь отметки о посещении, дата и название места. Кобо Дайси прошел паломнический путь из 88 храмов Сикоку с целью выполнения духовных практик и познания истины, но подавляющее большинство современных паломников часто не понимают изначального смысла *госюин мэгури*, зачастую проявляя ритуальную отчужденность, игнорируя необходимость прочтения молитвы, которая ранее была необходимым условием получения печати. По результатам данного исследования, мы можем сделать выводы, что печать *госюин* в современном мире стала скорее предметом коллекционирования или сувениром на память, нежели священным предметом, как это было изначальное. Также, вероятно, во многом этому поспособствовали и деятельность храмов, по коммерциализации *госюин*. Большинство храмов сейчас пользуются традицией *госюин* ради получения дополнительной денежной выгоды, создавая лимитированные печати или различные коллаборации, которые в себе не несут никаких сакральных значений, но привлекают определенный контингент людей, который готов платить за получение уникального и красивого сувенира. Однако этот вопрос в будущем еще предстоит изучить более подробно.

Эта тема, безусловно, представляет интерес и требует дальнейшего изучения с проведением усовершенствованного анкетирования и использованием других методов сбора данных. В перспективе исследования данной проблематики необходимо будет собрать дополнительные сведения о тетрадях *госюинтё*, вероисповедании респондентов, степени ритуальной вовлеченности при посещении храмов, сборе лимитированных *госюин* и другие.

### Список источников и литературы

1. МА 2021 – Материалы автора. Результаты интернет-анкетирования; 4–14 ноября 2021 г.
2. *Китагава Дж. М.* Религия в истории Японии. СПб.: Наука, 2005. 588 с.
3. Кокон гогюин кэнкюсицу [Лаборатория изучения древних и современных гогюин]. URL: <https://goshuin.net/> (дата обращения: 29.11.2021).
4. Нихон фудзокудзу-э дай нанасю. Кокуруцу коккаитосёкан. [Иллюстрации японских обычаев, №7. Архив национальной парламентской библиотеки]. URL: <https://ndlonline.ndl.go.jp/#!/detail/R300000001-I000000589281-00> (дата обращения: 29.11.2021).
5. «Рокудзорокубу» то ва нани ка. Токусима-кэн рицу хакубуцукан нюсу, 2022. [Что такое «66 частей»? Сайт музея Токусима, 2002]. URL: <http://museum.bunmori.tokushima.jp/hasegawa/manyu/rokubu.htm> (дата обращения: 27.11.2021).
6. Сикоку хатидзю хаккасё рэйдзёкай [Ассоциация 88 паломнических мест Сикоку]. URL: <https://88shikokuhenro.jp/basic/ohenro-no-kokogoe/> (дата обращения: 01.12.2021).
7. Сикоку хэнро то сэкай-но дзюнрэй кэнкюкай. Сикоку хэнро то сэкай-но дзюнрэй. Ходзокан, 2007. [Сообщество по изучению паломников Сикоку и всемирного паломничества. Паломники Сикоку и всемирное паломничество]. Ходзокан, 2007. 232 с.
8. *Kitagawa, Joseph M.* On Understanding Japanese Religion. Princeton University Press, 1987. Pp. 127–136.

## Восприятие Великой Отечественной войны современной молодежью в рамках поискового движения

*А.Ф. Лицарева*

**Аннотация.** Статья посвящена сформированному в массовом сознании образу типичного поисковика – положительного персонажа, не просто интересующегося историей страны и семьи, а старающегося в окружении единомышленников сохранить память о героях Великой Отечественной войны. Нередко поисковик воспринимается обществом и окружением как «чужак со странным хобби». Он также обладает чертами неотмирности, т.к. может предсказывать местонахождения останков советских солдат, общаться с представителями мира мертвых. Данные черты выделены благодаря анализу публикаций участников тематических групп в соцсетях, текстам блогеров и представителей СМИ, в том числе и рассказов о рационально необъяснимых случаях в жизни поисковиков. Отмечается аксиологическая категория, выступающая в нарративах об их деятельности.

**Ключевые слова:** Великая Отечественная война, поисковые отряды, образ типичного поисковика, фольклор поисковых отрядов, память о войне, увековечивание памяти.

**Abstract.** The article is devoted to the image of a typical searcher formed in the mass consciousness – a positive character, not just interested in the history of the country and family, but trying to preserve the memory of the heroes of the Great Patriotic War surrounded by like-minded people. Due to this, the search engine is often perceived by society and the environment as an oddball with a strange hobby. In many ways, these features are highlighted thanks to the publications of the participants of thematic groups in social networks, texts of bloggers and media representatives, the placement on sites of mystical and paranormal orientation of information about unexplained rationally cases in the life of search engines. Thanks to the identification of numerous folklore motifs and plots in the work of the search engine, features of non-worldliness appear in its appearance, the ability to predict the location of the remains of Soviet soldiers, communicate with representatives of the world of the dead. In addition, in narratives about the activities of the search engine, the axiological category often comes to the fore.

**Keywords:** The Great Patriotic War, search teams, the image of a typical searcher, folklore of search teams, memory of the war, perpetuation of memory.

Исследовательская работа проведена в рамках подготовки кандидатской диссертации «Мотивы и сюжеты традиционного фольклора в устных рассказах о Великой Отечественной войне». Ее актуальность связана с интересом к теме Великой Отечественной войны у многих представителей современной молодежи. Об этом свидетельствуют сочинения, выступления, доклады, посвященные военному прошлому страны, своего региона, района, семьи, а также издательские проекты. Значительное место здесь занимает развитие поискового движения, интерес к которому среди молодых людей, а также любителей истории, журналистов и российского общества в целом очень высок.

Цель статьи – исследование представлений и установок «типичного поисковика», которые существуют в данном сообществе, а также в восприятии окружающих людей (во многом благодаря средствам массовой информации и Интернету). Были поставлены следующие задачи: записать в среде поисковиков тексты, отражающие мировосприятие молодежи (на момент записи текста информантам было меньше 30 лет, средний возраст рассказчиков – 20 лет); выявить отношение поисковиков к Великой Отечественной войне, ее героям и антигероям, к погибшим красноармейцам и останкам вражеских солдат; узнать и проанализировать причины прихода в поисковый отряд; описать основные особенности мировоззрения «типичного» поисковика. В дальнейшем для того чтобы показать типичность или массовость некоторых явлений в статью были добавлены тексты поисковиков старшего поколения.

Подобного рода исследования предполагает полевой сбор информации. Но в данном случае «погружение» в поисковую среду было осуществлено без включенного наблюдения во время их работ: несколько сотен текстов записаны от поисковиков из различных регионов России непосредственно в ходе продолжительного общения в обычное время (вне раскопок), а именно – специально выделенное для встречи и записи нарративов время; после завершения «Вахты памяти» на месте захоронения останков солдат; во время или после различных патриотических мероприятий с участием молодежи, в т.ч. из среды поисковиков. Кроме того, использо-

ваны статьи, книги, фильмы, связанные с поисковым движением (в т.ч. документальные, среди которых были и предоставленные поисковиками из архивов их отрядов).

Автором статьи был составлен опросник, по которому поисковики давали свои развернутые ответы при личной встрече, по телефону, электронной почте, в мессенджерах и т.д. (за основу был взят и расширен вопросник для работы с поисковиками (Балашова 2016: 18–22).

Исследователи, занимающиеся историей поискового движения, как правило, все источники информации условно разделяют на «пять блоков: печатные, архивные, материалы раскопок и поисковой разведки, материалы бесед и интервью со свидетелями боев Великой Отечественной войны, периодическая печать» (Цуканов 2007: 20). Архивные источники мы использовали только опосредованно – через данные в монографиях и статьях. Материалы раскопок и поисковой разведки (за исключением дневников экспедиций) фактически были вне нашего внимания, поскольку они не отражают фольклорную составляющую деятельности поисковиков.

Из публикаций, отчасти затрагивающих описанную в данной статье фольклорную составляющую образа поисковика, прежде всего, нужно назвать работы А.Ф. Балашовой о связи с кладоискательской традицией (Балашова 2014: 59–70), о взаимодействии с миром мертвых (Балашова 2015: 46–48).

В СМИ поисковиков нередко называют заканчивающими войну людьми; похоронной командой, особой кастой, на которую возложены надежды на мемориализацию и сохранение памяти о войне (дабы история не повторилась).

Мы выделили некоторые отличительные черты характера, мировосприятия, присущие молодежи в поисковой среде. В целом они противопоставляют поисковика презираемому в изучаемой среде «черному копателю», едущего в поле ради наживы, а не с целью восстановления и увековечивания памяти погибших.

Поисковик, как правило (если речь идет о мужчинах – обычно у них «за плечами – армия» без попыток «откосить»), имеет хорошую физическую подготовку. Он патриотично настроен, любит свою страну, интересуется ее историей и географией. У поисковиков есть примеры для подражания как среди основателей поисковых отрядов, так и среди исторических личностей. Они презирают черных копателей и всех, кто пытается нажиться на памяти о кровопролитной войне. Поисковики часто говорят, что в лесу ощуща-

ют людей настоящими, без условностей, вне системы, которой при-  
сущи взяточничество, казнокрадство, мошенничество и т.п., кото-  
рую невозможно изменить.

Поисковики знают о войне не только из книг, но и от ветеранов,  
в т.ч. из рассказов своих родственников; со слов жителей близле-  
жащих к местам раскопок деревень.

Поисковик также ценит настоящих друзей, верит в них. Как  
правило, поисковая дружба сравнивается с фронтовым товарище-  
ством. Общеизвестно, насколько «высоко оценивают многие фрон-  
товики отношения внутри своих воинских коллективов и боевое  
товарищество» (Кринко 2020: 17).

Поисковик хорошо разбирается в анатомии, в технике (обычно  
это приходит не сразу, а с опытом; иногда связано с выбранной  
профессией).

Поисковику важно достать каждую косточку красноармейца,  
чтобы похоронить «по-человечески», прежде всего, в соответствии  
с православной традицией, по возможности – с воинскими почте-  
стями. Но и над останками врагов он не глумится (такое можно  
увидеть в фильмах о «черных копателях», например, «Заберите  
своих мертвецов», «Мы из будущего»), обычно передает через по-  
сольство координаты нахождения останков немецких солдат пред-  
ставителям гуманитарной общественной организации «Народный  
союз Германии по уходу за военными захоронениями» (нем.  
Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge).

Бытует мнение, что у некоторых поисковиков, нередко именуе-  
мых остальными членами отряда «избранными», есть дар чувство-  
вать нахождение солдата: их словно кто-то ведет к месту захороне-  
ния. Они видят вещие сны о грядущих событиях и сны о войне, к  
ним во сне и наяву приходят красноармейцы с просьбой найти их.  
*«Говорят, ночью то ли с полей возвращались, то ли в туалет ре-  
бята выбежали, и увидели на дороге строй наших солдат, одетых  
по сорок первому году. Днем решили копать на обочинах того  
участка дороги, где видели строй, и вроде бы нашли немерено бой-  
цов»* (Зап. от Кюлленен В.Г., 1988 г.р., Санкт-Петербург [ПМА]).

Поисковиков тянет в лес. Они не могут не ехать на раскопки,  
если уже побывали в подобной экспедиции. Часто в поисковую  
экспедицию берут с собой вторую половинку, детей, иногда – с  
очень раннего возраста. Известны поисковые династии (например,  
Лишиных), в которых уже несколько поколений ездит в лес искать  
погибших красноармейцев.

Многие молодые поисковики впервые выезжают на раскопки с родителями-поисковиками, с одноклассниками или одногруппниками, своими педагогами. Некоторые поисковики-студенты являются реконструкторами.

Молодежь нередко верит в приметы, соблюдает традиции, в т.ч. традиции отряда. Поисковики-школьники и некоторые студенты в числе традиций отряда называют церемонию посвящения в поисковики с полосой препятствий, обряд «задабривания» хлебом Земляного Деда (хозяина леса) для получения останков солдат в качестве благодарности (у православных поисковиков таких поверий нет, они молятся перед началом работы и в конце дня), рефлексию у вечернего костра или церемонию «свечка» с передачей свечи говорящему в данный момент (обычно в среде поисковиков речь идет о передачи кружки с алкоголем по кругу и тостами за ушедших в мир иной красноармейцев и поисковиков), «правило поднятой руки», правило обсуждения или высказывания замечаний через «Я-сообщения». Существуют и локальные традиции. Например, в конце «Вахты памяти» отпускать в небо бумажные фонарики под песню «Журавли». Есть красивая традиция «последний строй»: отдача найденным солдатам последних почестей поисковиками.

*«В нашем отряде существует такая традиция или даже поверье, как утренний паёк для дедушки, который охраняет души погибших солдат. Каждое утро мы по приезде на поле работы откапываем ямку и кладем туда конфеты, хлеб, спирт, печенье и сигарету для того, чтобы дедушка отдал нам останки бойцов»* (Зап. от Ермаковой Г.С., 2002 г.р., пос. Пробуждение Энгельского р-на Саратовской обл. [ПМА]).

Великую Отечественную войну поисковик воспринимает как значимую часть истории родной страны, страшную трагедию, о которой нельзя забывать. Поэтому поисковики пишут статьи (или паблики в соцсетях) о героях войны, выступают перед школьниками, занимаются исследовательскими проектами, связанными с темой войны, участвуют в работе краеведческих, школьных, студенческих музеев. Именно поисковики нередко становятся инициаторами помощи участникам войны, привлекают внимание общественности к проблемам, связанным с мемориализацией; ухаживают за воинскими захоронениями.

*«Сколько бойцов подняли лично Вы? Сколько бойцов за последнюю вахту поднял Ваш отряд?»*

– *Я не веду никакого личного счета, это не спорт, поймите правильно. Отряд поднял достаточно много бойцов, что в очередной раз доказывает масштаб и характер той страшной войны»* (Зап. от Черепанова А.В., 1995 г.р., Москва [ПМА]).

Кроме того, война, согласно многочисленным нарративам, воспринимается и в мистическом ключе. Одна из причин того, что на первый план иногда может выходить не героическая составляющая, а необъяснимые явления – влияние массовой культуры на мировоззрение молодых людей: просмотр фильмов и телепередач о паранормальных явлениях, посещение сайтов соответствующей тематики, чтение «желтой прессы» и проч. Как правило, рассказов о необычном нет в воспоминаниях людей, в школьные годы называвших себя следопытами и ходивших в походы с руководителями (обычно – учителями) по местам бывлых сражений, собирая экспонаты для школьных музеев (эксгумацией останков красноармейцев дети не занимались).

*«Какие запреты есть у членов Вашего отряда? Можете ли Вы попробовать их объяснить?»*

– *В нашем отряде я ничего подобного не слышал, но есть одно ограничение, распространяющееся на всех: найденный тобой предмет – собственность коллектива. Дальше или передаем в музей или родственникам погибшего бойца, если что-то было найдено непосредственно при нем»* (Зап. от Черепанова А.В., 1995 г.р., Москва [ПМА]).

Поисковики рассказывают о хрономиражах – оптическом аномальном явлении, когда можно увидеть или услышать (иногда даже почувствовать с помощью обоняния) события, происходившие в прошлом: появляется военная техника, солдаты в форме времен Великой Отечественной войны бегут в атаку с криками, в воздухе витает запах махорки. Среди объяснений поисковиками этого явления – наполнение конкретного места сгустком энергии, аккумулирующей многочисленные человеческие страдания.

*«Хрономиражи не модное слово, а явление, и на местах боев частое – имел удовольствие наблюдать и даже несколько раз запечатлеть на фото. <...> Я неоднократно эту историю рассказывал, вероятно, она прошла мимо Вас. Ну что ж, повторяю. Август. Я наткнулся в одной из почти сухих воронок на мелкие останки – части черепа. Спустился и, перебирая грунт дна, выкидываю его на бруствер. Я слышал треск сломанной ветки и был уверен, что*



*кто-то подошел, точнее, подошли, но в тот момент в земле пошло часть предплечья, и я был занят и был абсолютно уверен, что это кто-то из ребят поисковиков. Когда за моей спиной у воронки раздалась немецкая речь, доставая останки, я подумал: ребята дурачатся и сейчас выкрикнут типа «Руки вверх» или «Гитлер капут». Но когда я извлек кость и повернулся, на бруствере никого не увидел, и когда вылез из воронки, рядом тоже никого не оказалось. Все это занимало от силы минуты три – четыре, если бы я не увидел на свежесброшенной мной земле четкий след немецкого кованого ботинка. <...> В воронке были останки советского солдата, и тому было достаточно подтверждений из личных вещей. А вот почему немецкая речь, я не знаю, но она реально отличается от иной. Да главное в той истории даже не речь, а след. Историй вообще много и, конечно, не только за меня. Просто я предпочитаю говорить за то, что знаю наверняка. Прикрепляю фото, где в центре кадра в масхалате боец. Вот такие кадры – частое явление тех мест – хрономиражи» (Зап. от Арбузова Г.Е., 1967 г.р., г. Фурманов Ивановской обл. [ПМА]).*

Говорят поисковики и о локальном изменении погоды во время раскопок. *«Ездили в Погорелое Городище. Вроде примета есть такая, что если дождь, журавли, аист, значит, верно, бойца поднимешь. Копаем яму, над нами аист летает. Вдалеке журавли голосят. Дождь начинает идти. А бойца нет. Шурфанули\* на 2 метра в местах, где санитарку местные аборигены сделали – и ничего. Одну кость плечевую нашли. Вот и верные приметы. Причем так постоянно, как туда приедем. Ребятам в Ржев звонили – солнце, в майках все. А у нас дождь»* (Зап. от Власова И.И., 1989 г.р., Москва [ПМА]);

Техника (навигаторы, камеры, фотоаппараты) может перестать работать или, наоборот, при проявке пленки или просмотре цифровых изображений или видеозаписей оказываются видны очертания людей, словно оставшихся на этом месте со времен войны. Здесь можно увидеть связь с приписываемыми гаджетам особыми свойствами – фиксировать то, что не воспринимает человеческий глаз. А из-за того, что может перестать работать даже компас, приходится ориентироваться на местности по солнцу, мху на деревьях, му-

---

\* *«Шурфануть – шурф выкопать: вертикальную яму до материка, до материнской породы»* (Зап. от Власова И.И., 1989 г.р., Москва [ПМА]).

равейникам и т.п. *«По компасу ходить бесполезно: железа много – стрелка туда-сюда качается. Вбиваем координаты в GPS, и то отклонения бывают. Лучшие всего по солнцу ориентироваться: если выходили, солнце было с той стороны, значит, при выходе оно будет оттуда* (показывает рукой – А.Л.)» (Зап. от Парначевой С.Н., 1983 г.р., Сыктывкар [ПМА]).

Погибшие бойцы воспринимаются не как мертвые. Иногда ощущается их присутствие и даже помощь, покровительство. Об этом говорят как поисковики с большим опытом, так и молодые люди. *«Конечно, бывают неприятности, но иной раз, наоборот, такое ощущение, что мне помогают погибшие солдаты. И сын со своим первым словно подружился: рассказывал, что если он один против многих, то чувствует его присутствие рядом»* (Зап. от Кузьминой И.В., 1975 г.р., г. Старая Русса Новгородской обл. [ПМА]).

Порой примечательные совпадения воспринимаются как связь с прошлым. *«Выбрали место для отдыха, расположились. И он рассказывал о лошади в славянской мифологии. А до этого поисковики от местных слышали историю о погибших в данных краях красноармейцах, командир которых был на белом коне. Утром вылезают поисковики из палатки, а в лесу рядом с ними – белый конь. До ближайшей деревни – 5 км. Не по себе как-то стало. А потом нашли бойца, череп его лежал на копыте. Видимо, с конем вместе погибли»* (Зап. от Дзюбенко М.В., 1992 г.р. Москва [ПМА]).

Некоторые традиции поисковиков имеют связь с похоронно-поминальным обрядом: зажигание свечей, беседы у костра с передачей по кругу кружки с алкоголем для совершеннолетних (в некоторых отрядах действует «сухой закон» во время раскопок). *«Когда идет экспедиция “Вахта памяти” (10–12 дней), солдаты содержатся во временном захоронении. Стемнеет – поисковики зажигают свечи. Столько свечей, сколько каждый отряд нашел солдат»* (Зап. от Харитоновой И.А., 1983 г.р., Иваново. [ПМА]).

Иногда привносятся элементы из разных культур, в т.ч. связанные с современными увлечениями молодежи. Некоторые из них обрели свой новый смысл в международном ключе (журавликов из бумаги делали советские дети в память о жертвах Хиросимы и Нагасаки; здесь объединены образы фонариков и журавлей). *«Когда вахта памяти закончена, в лесу проходит траурный вечер. Поисковики отпускают в небо китайские фонарики под песню “Журавли”»: души нашли свой покой»* (Зап. от Трохова Е.А., 1989 г.р., Смоленск [ПМА]).

Есть личные наблюдения и поверья небольших коллективов, имеющих связь с событиями в фильмах ужасов, наделением некоторых предметов особыми свойствами. *«Про зеркала слышал в несколько другом варианте. Нельзя смотреть в зеркало, в которое человек смотрел перед смертью: или он тебя к себе затянет, или ты его вытащишь в наш мир, но только душой, без тела, так что одним призраком станет больше. И нельзя смотреть в “копаную” оптику: “вытащишь” в наш мир ту ситуацию, на которую смотрели тогда»* (Зап. от Васильева А.С., 1978 г.р., Великий Новгород [ПИМА]).

Многие приметы и поверья воспринимаются как соблюдение общепринятых моральных норм: не глумиться над останками, не лезть без необходимости в санитарные захоронения, чтобы за кощунственные действия не последовала расплата.

Нередки мемуары о «военных» снах поисковиков из их прошлой жизни. *«...Вижу, что бой идет в спортзале школы – стены обшарпаны, а где-то обвалились и обнажили кирпич, местами видны следы от пуль. Я среди обломков, с пулеметом Дегтярева. Со мной еще несколько ребят, но лица их вижу впервые. Черты стерты из памяти, а через проем в стене пытаются в здание попасть немцы»* (Зап. от Андрея Д., 32 года. Москва. [ПИМА]).

В поиск приходят по разным причинам, «большинство поисковиков начинали свой нелегкий болезненный труд где-нибудь в кадетских школах, турпоходах и т.д. Честь и хвала тем преподавателям, наставникам, тренерам и прочим командирам, которые по-настоящему детям эти понятия доносят. А кто-то от скуки идет в поисковый отряд, кто-то за романтикой, кому-то от нудных родителей в лес сбежать. По-разному люди поиском заболевают. Но почти всегда неизлечимо» (Савельев, Пицко 2015: 12).

Свою работу, свое дело – от эксгумации останков до поиска родственников и патриотического воспитания молодежи – поисковики воспринимают как миссию, но не говорят по этому поводу громких слов. «Другая жизнь – бесконечна. В ней солдаты бессмертны. А цель поисковиков – помочь им уйти в землю по-людски, чтобы небо окончательно приняло их» (Мирная 2013: 263).

В поисковой среде часто цитируют высказывание А.В. Суворова о том, что «войну нельзя считать законченной, пока не похоронен последний погибший солдат». В целом поисковики говорят о нужности их работы, объясняя это как рациональными доводами (необходимостью вернуть из небытия имена красноармейцев, пока-

зять молодежи «живую историю»), так и апеллируя к представлениям о справедливости, возмездии, разного рода мистическим трактовкам: *«Не раз в разговоре слышал такую идею, что поисковики – в прошлой жизни солдаты, которые не вернулись с войны. Поэтому есть такие люди, которые из года в год возвращаются на поля сражений, ищут останки и возвращают им имена»* (Зап. от Власова И.И., 1989 г.р., Москва [ПМА]).

Итак, наиболее яркие черты характера и мировоззрения настоящего поисковика следующие: патриотизм, знание истории страны, увлеченность военной тематикой, взаимопомощь, приоритет моральных ценностей над материальными, отсутствие громких слов, конкретная работа как в лесу и в архивах, так и встречи с подростками (иногда – выступление перед ровесниками), упорство, стойкость, честность, бескорыстность, желание найти правду.

Также собирательный образ включает в себя представления, связанные с фольклором: об удачливых поисковиках, о везении новичков, о соблюдении ряда запретов и примет, традиций, о взаимодействии с представителями иного мира (духами бойцов, хозяином леса и т.п.). Кроме того, поисковики, как правило, уже не представляют своей жизни без раскопок.

### Список источников и литературы

1. *Балашова А.Ф.* Вопросник для работы с поисковиками как основа студенческих проектов в рамках элективных курсов // *Метапредметные образовательные технологии: Сборник научных статей / под общ. ред. Н.А. Самариной.* М.: «Буки Веди», 2016. С. 18–22.
2. *Балашова А.Ф.* Мир живых и мир мёртвых в представлениях поисковиков // *Живая старина.* 2015. № 2. С. 46–48.
3. *Балашова А.Ф.* Сюжеты преданий о кладях в повествовательной структуре устных рассказов поисковиков // *Известия Смоленского государственного университета.* 2014. № 2. С. 59–70.
4. *Ивакин А.Г.* Я живу в ту войну. Поисковые рассказы. URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%98/ivakin-aleksej/ya-zhivu-v-tu-vojnupoiskovie-rasskazi/11> (дата обращения: 10.12.2021).
5. *Кринко Е.Ф.* Человек на войне: что о нем пишут исследователи и что он сам рассказывает о себе // *Новое прошлое.* 2020. № 4. С. 8–24.
6. *Мирная И.* Другая жизнь. Сорок рассказов о поисковиках и их солдатах. Иваново: Наша Родина, 2013. 272 с.
7. *Савельев А., Пицко П.* Диагноз – поисковик. Сборник рассказов. СПб.: Изд-во ООО «ИПК БИОНТ», 2015. 176 с.

8. *Цуканов И.П.* История поискового движения в России в конце XX – начале XXI века: на материалах Курской области: дисс. канд. ист. наук. Курск, 2007. 237 с.

### **Информанты**

1. Арбузов Геннадий Евгеньевич, 1967 г.р., г. Фурманов Ивановской обл. ПО «АрГиС». Запись 2021 г. ПМА.
2. Васильев Александр Сергеевич, 1978 г.р. Род. в Ленинграде, живет в Великом Новгороде, педагог по образованию, работает в социально-оздоровительном центре инвалидов «Родничок». ПО «Гвардия» (поисковая экспедиция «Долина» памяти Н.И. Орлова). Запись 2014 г. ПМА.
3. Власов Иван Игоревич, 1989 г.р. ПО «Катюша». Окончил аспирантуру МАИ. Москва. Записи 2014–2021 гг. ПМА.
4. Д. Андрей, 32 года. Москва. В армии не служил. Запись 2015 г. ПМА.
5. Дзюбенко Михаил Васильевич, 1992 г.р. Москва. ПО «Единогор». Заместитель декана факультета архивного дела по учебной работе ИАИ РГГУ, преподаватель колледжа. Записи 2012–2021 гг. ПМА.
6. Ермакова Галина Сергеевна, 2002 г.р. Выпускница 11 класса. Среднее общее образование. П. Пробуждение Энгельского р-на Саратовской обл. ПО «Память». Запись августа 2020 года. ПМА.
7. Кузьмина Ирина Викторовна, 1975 г.р., г. Старая Русса Новгородской обл. Писатель-фольклорист, собирательница легенд и сказок, лауреат международной литературной премии им. Сергея Есенина. ПО «Гвардия-шкраб» (г. Новгород). Запись 2019 г. ПМА.
8. Кюлленен Вера Геннадьевна, 1988 г.р., филолог; дошкольный педагог, педагог дополнительного образования, специалист по продвижению в соцсетях. Во время активных занятий поиском проживала в Санкт-Петербурге, сейчас – на юге России. ПО «Малая Охта», «Ирий», «Прометей». Запись 2016 г. ПМА.
9. Парначева Светлана Николаевна, 1983 г.р., г. Сыктывкар, воспитатель в дошкольном учреждении. ПО «Северная звезда». Работа в Старорусском районе Новгородской области. Запись января 2016 г. ПМА.
10. Трохов Егор Александрович, 1989 г.р., 2 высших образования, Смоленск, командир ПО «Медведь», запись 6 июля 2011 г. ПМА.
11. Харитонов Иван Александрович, 1983 г.р. Род. в г. Пучеж. Проживает в г. Иваново. Образование высшее. Системный администратор. ПО «Поиск». Записи 2014–2021 гг. ПМА.
12. Черепанов Александр Владимирович, 1995 г.р. Образование высшее педагогическое – историк (МПГУ). Москва. ПО «Витязь». Запись 2021 г. ПМА.

## Образ поляков в массовом сознании жителей Смоленской области

*И.В. Пашкова*

**Аннотация.** В статье рассматривается образ поляков в оптике исторической памяти жителей Смоленского региона. Исследование, проведенное в 2021 г. на основе опроса и тестирования смолян, а также качественного и количественного анализа полученных результатов, показало, что в Смоленске сложилось толерантное и позитивное к другим национальностям отношение. Три основных события – захват Смоленска поляками в 1611 г., расстрел польских военнопленных в Катыни в 1940 г., а также крушение самолета польского президента Леха Качиньского в 2010 г. – являются краеугольными камнями, на которых формируется образ поляков. Портрет типичного представителя польского народа является в целом положительным, в нем преобладает черта патриотического отношения к собственной стране. Респонденты высоко оценивают роль поляков и их историческое взаимодействие со смолянами, отмечая значительный вклад польского народа в историю и культуру региона, при этом в современном представлении смолян о поляках вероисповедание играет незначительную роль.

**Ключевые слова:** историческая память, этническая толерантность, поляки, Смоленск.

**Abstract.** The article examines the historical memory of the Poles in the optics of the historical memory of Smolensk residents, as well as the image of the Poles as a people with whom the residents of Smolensk region have interacted a lot historically. The research was conducted in 2021 on the basis of survey and testing methods, as well as qualitative and quantitative analysis of the results. They showed that there is a tolerant and positive attitude towards other nationalities in Smolensk. Three main events – the seizure of Smolensk by Poles in 1611, the execution of Polish prisoners of war in Katyn, and the crash of Polish President Lech Kaczynski's plane in 2010 – are the cornerstones on which the image of Poles is built. The portrait of a typical Pole is generally positive, dominated by the trait of patriotism towards his/her own country. It is noted that religion plays an insignificant role in the modern perception of Poles by the Smolians. Respondents highly regard the role of

Poles and their historical interaction with the Smolians, noting the significant input of the Polish people into the history and culture of the region.

**Keywords:** historical memory, ethnic tolerance, poles, Smolensk.

Смоленск – город, который в течение большей части своей истории был пограничным и выступал в качестве «щита России». Особое геополитическое положение определило связь Смоленщины с соседними народами, при этом отношения с поляками являлись весьма противоречивыми. На протяжении всей своей истории Смоленск был тесно связан в экономическом и культурном плане с Польшей. В начале XVII в. по итогам Смутного времени Смоленск вошел в состав Речи Посполитой и стал камнем преткновения в последующих русско-польских войнах. Город был возвращен в состав Российского государства только в 1654 г. С этого времени Смоленщина была заселена многочисленными потомками польской шляхты. Большой резонанс получили такие события новейшей истории, как массовый расстрел польских военнопленных под Смоленском в поселке Катынь в 1940 г., точка в расследовании которого до сих пор не поставлена, а также крушение самолета польского президента Леха Качиньского в 2010 г. Такое многократное пересечение истории смолян и поляков не могло не привести к переосмыслению в народном сознании опыта русско-польского взаимодействия, что оставило свой след в массовом сознании населения города.

Взгляд русского общества на представителей польского народа изучала М. Лескинен. В русской историографии XIX в. сложился как негативный, так и позитивный образ поляка. Под влиянием различных условий, в том числе автостереотипа (т.е. исторического представления поляков о самих себе) сложились противоречивые представления о польском характере. В менталитете выделялись, с одной стороны, общеславянские архаичные черты, такие как гостеприимность и терпеливость, с другой стороны, поляков характеризовали как хитрых и жестоких врагов. Автор показывает, как происходила трансформация представлений о поляках в научной и народной среде (Лескинен 2014: 127). Двойственность представлений о поляках и Польше подчеркивала в своей статье М.С. Лыкошина: польский народ был и близок как славянский и одновременно – был «другим» из-за своих ценностных ориентаций и религии (Лыкошина 2015: 84). Проблемы восприятия друг друга русскими и

поляками поднимаются в коллективной монографии «Поляки и русские: Взаимопонимание и взаимнепонимание» (Лунатов 2000: 8), в которой рассматривается миф славянского единства и указывается на принадлежность русских и польских народов к разным культурным кругам, которые, однако были взаимопроникаемы.

Влияние польской культуры на русскую было всегда, усиливаясь или ослабевая в зависимости от исторического периода. О 60-х годах XX в. В. Британишский писал: «Словом, польское окно в Европу было одновременно и окном в свободу, в свободу от бесчисленных запретов, из которых состояла наша российская жизнь» (Британишский 2000: 195). Современные стереотипы о поляках в молодежной среде исследовались М.Б. Ворошиловой и А.Г. Дроздецкой путем проведения ассоциативного эксперимента. По результатам исследования было выявлено, что в сознании молодежи преобладают нейтральные характеристики, а многие типовые характеристики поляков утратили свою актуальность и были нейтрализованы (Ворошилова 2015: 67). В исследовании К.А. Малаховой, О.Д. Мулявы, Д.В. Севастьянова, напротив, полученные результаты показали, что в сознании молодежи до сих пор сохраняются негативные представления о поляках, подкрепленные сообщениями из средств массовой информации. Однако на уровне прямых контактов устанавливаются дружеские и взаимовыгодные отношения, которые разбивают сложившиеся стереотипы (Малахова 2014: 148).

На примере рассмотренных исследований можно отметить наличие региональной специфики в отношении населения к полякам и существующим стереотипам, в связи с чем была поставлена цель изучить образ поляков в массовом сознании смолян как жителей региона, который исторически связан с данным народом, а также составить типичный портрет поляка с точки зрения жителя Смоленска и выявить, с какими историческими событиями он в наибольшей степени связан.

В работе были использованы следующие методики: опросник «Индекс толерантности» Г.У. Солдатовой для определения личностной и этнической толерантности респондентов (Солдатова 2016) и опросник «Приписывание качеств» Д. Кац, К. Брейли для определения портрета типичного представителя выбранной национальности (Татарко 2011: 33–40). Данные методики представляют собой специализированный инструмент для исследования толерантности и образа выбранной национальности, обладают надеж-



ностью и валидностью, поэтому активно используются в психологических, социологических и этнологических исследованиях. Опросник «Индекс толерантности» содержит 21 утверждение, согласие с которыми респонденты оценивают по шестибалльной шкале. Опросник «Приписывание качеств» содержит 73 качества, из которых респондентов просят выбрать 15, которые на взгляд респондента наиболее полно и точно характеризуют представителя выбранной национальности.

Также была использована авторская анкета, направленная на изучение знаний респондентов о значимых событиях в истории города и оценки роли поляков в истории Смоленска. Анкетирование проводилось анонимно, указывались только пол, возраст, город и этническая принадлежность. Анкета включала в себя два блока. В первый блок вошли открытые вопросы, на которые респонденты давали ответы в свободной форме:

1) Назовите 3–5 наиболее значимых, на Ваш взгляд, событий в истории Смоленска.

2) Какие события смоленской истории, связанные с поляками, Вам известны?

3) Какую роль, по Вашему мнению, поляки играли в истории Смоленска?

Во втором блоке респондентов просили оценить факты истории Смоленска, связанные с поляками, по семибалльной шкале по критериям значимости, позитивности и политизированности (как частоты упоминания события в риторике политиков и СМИ):

- В 1609–1611 гг. польское войско после 20 месяцев осады захватило Смоленск.

- Польский король Сигизмунд III даровал Смоленску магдебургское право – право на самоуправление.

- В Смоленске с 1611 по 1654 г. действовало несколько католических орденов, но православные церкви были закрыты.

- Многие дворянские фамилии Смоленской земли имеют польские корни.

- Построенный в конце XIX в. католический костел в Смоленске (закрыт).

- В Западной области в 1920–30-е гг. существовали польские национальные колхозы и школы.

- Под Смоленском в п. Катюнь состоялся расстрел польских военнопленных.

- В 2010 г. под Смоленском потерпел крушение самолет президента Польши Леха Качиньского.

Опрос проводился в двух форматах: опосредованно при помощи Google Формы и при личных встречах. В исследовании приняли участие 95 человек, возраст респондентов – от 16 до 71 года, средний возраст составил 35 лет; из них 67% – женщины и 33% – мужчины. По национальному составу 93% являются русскими, 6% – белорусами и 1% – украинцами.

По результатам исследования уровня толерантности можно отметить, что для подавляющего большинства респондентов (80% от общего объема выборки) характерен средний уровень толерантности, а для 20% респондентов – высокий, при этом низкий уровень толерантности выявлен не был. Субшкала этнической толерантности показывает отношение респондентов к представителям других национальностей и межнациональному взаимодействию. Респонденты с низким уровнем показателя склонны руководствоваться интолерантными стереотипами и суждениями о представителях других национальностей, а с высокой, напротив, проявляют открытое, принимающее и уважительное отношение к другим народам. По субшкале этнической толерантности для 58% респондентов характерен средний уровень толерантности, 30% – высокий, а для 12% – низкий. В целом выборка показывает толерантное и благожелательное отношение горожан к представителям других народов, проживающих в Смоленске.

В вопросе о значимых событиях в истории Смоленска респондентами было названо 39 уникальных событий, при этом на каждого респондента приходится около 3 ответов. В качестве наиболее значимых событий были выделены Великая Отечественная война (72,6%), Отечественная война 1812 года (49,5%), осада Смоленска в период Смутного времени 1609–1611 гг. (33%), строительство Смоленской крепостной стены (31,5%). Рассматривая результаты, можно отметить тенденцию, согласно которой наиболее близкие в исторической перспективе события, такие как Великая Отечественная война, отмечаются чаще, чем события отдаленные, например, Смутное время. Достаточно высокое значение такого события, как строительство смоленской крепостной стены, может быть объяснено тем, что крепость является одним из символов Смоленска, который сохраняется в облике города и потому является живым памятником истории. Кроме того, были отмечены такие собы-

тия, как возвращение Смоленска в состав Российского государства в 1654 г. (13,6%), основание Смоленска (9,5%), присвоение Смоленску статуса Города-Героя в 1985 г. (8,4%) и расстрел польских военнопленных в Катюни (5,2%).

Среди событий смоленской истории респонденты отметили не только связанные с войной, но и те, которые связаны с религиозной, экономической и политической историей региона. Как значимые события в истории города были выделены Крещение Руси, строительство Успенского собора, принесение Смоленской иконы Божией Матери Одигитрии в Смоленск, убийство князя Глеба в Смоленске в 1015 г., а также те, которые подчеркивают пребывание Смоленска в составе Речи Посполитой.

Многие респонденты отдельно выделили события смоленской истории, которые пришлось на период существования СССР и связаны с признанием роли Смоленска в истории государства: 4награждение города орденом Ленина в 1983 г., 3установление памятника Ленину на главной площади в 1967 г., 2полет первого космонавта Ю.А. Гагарина в 1961 г., 1развитие города в период пребывания у власти первого секретаря Смоленского обкома КПСС И.Е. Клименко (1969–1987 гг.).

В вопросе о событиях в истории Смоленска, связанных с поляками, респондентами было дано 20 уникальных ответов. При этом в среднем на респондента пришлось по 2 ответа. В качестве наиболее значимых событий можно выделить осаду Смоленска 1609–1611 гг. (56%), расстрел польских военнопленных в Катюни в 1940 г. (36,8%), крушение самолета польского президента Л. Качиньского в 2010 г. (33,6%), а также русско-польскую войну 1654–1667 гг. (24,2%) и Смоленскую войну 1632–1634 гг. (15,9%). Можно отметить, что основные события, связанные в памяти смолян с поляками, произошли в период Смутного времени. Русско-польские войны XVII в. являются политическим продолжением Смуты, но их смогли указать гораздо меньшее количество человек. При этом можно отметить, что респонденты при описании событий средневековой истории города смешивают между собой те, которые относятся к Речи Посполитой и к Великому княжеству Литовскому. Поэтому в ответах присутствуют такие исторические факты, как пребывание Смоленска в составе Литвы, захват Смоленска в 1404 г. князем Витовтом, а также «польский захват Смоленска в XV веке». Данное совмещение образа поляков и литовцев как

агрессоров является традиционным для Смоленщины. В историко-этнографических источниках XIX в. (например, в приходских летописях) отмечается, что смоленское крестьянство называет события XVII в. именно «литовским разорением».

Два других события – расстрел в Катыни и крушение самолета польского президента Качиньского – являются событиями современной истории, которые активно обсуждаются в информационном пространстве Смоленска, а потому хорошо знакомы смолянам.

Респондентами также были отмечены события, которые можно интерпретировать как «городские сплетни» – недостоверные слухи о чем-либо без достаточных оснований. В частности, было высказано утверждение, что в годы перестройки поляки «хотели вернуть город». Слухи о желании поляков оспорить тот факт, что Смоленск является древнерусским городом, поддерживает местное телевидение.

При оценке исторических фактов по семибалльной шкале в качестве наиболее значимых были выделены следующие события: захват Смоленска в годы Смутного времени, расстрел в Катыни, предоставление городу Магдебургского права и крушение самолета президента Качиньского. В целом результаты данного опроса совпадают с теми событиями из истории города, которые сами респонденты указали как значимые и связанные с польским народом. Наиболее трагичными с точки зрения смолян являются расстрел поляков в 1940 г., крушение самолета польского президента в 2010 г. (эти же события по мнению респондентов наиболее политизированы) и захват Смоленска в 1611 г. Наиболее позитивными – введение Магдебургского права и появление польских колхозов. Политизированность указанных событий не случайна, поскольку в смоленской информационной среде появляются новости, связанные с обнародованием новых подробностей, заявлениями со стороны польского правительства и т.д. Дается неоднозначная историческая оценка данных исторических фактов. Однако стоит отметить, что даже в случае несогласия с польской трактовкой событий смоляне расценивают их как трагедию и выражают сочувствие пострадавшему народу. Таким образом, три основных события – захват Смоленска поляками в 1611 г., расстрел поляков в Катыни в 1940 г., а также крушение самолета польского президента в 2010 г. – являются краеугольными камнями, на которых формируется образ поляков в массовом сознании смолян.

По результатам опросника «Приписывание качеств» Д. Кац и К. Брейли ответы респондентов о наиболее значимых характеристиках портрета поляков можно распределить на две большие группы. Первая группа – характеристики, которые можно объединить в категорию «польский гонор» («гонор» как преувеличенное чувство собственного достоинства). Данное выражение, появившись еще в описаниях национального польского характера в XIX в. (Лескинен 2014: 127), до сих пор используется некоторыми смолянами. Это выражение вбирает в себя такие качества, как патриотизм (на эту характеристику указало 63,2% опрошенных), консервативность (40%), заносчивость (38,9%), гордость (49,5%), чувство собственного достоинства (43,2%) и уверенность в себе (данную черту поляков отметили 34,7% респондентов). Стержневым качеством выступает патриотизм, вокруг которого группируются личностные качества, связанные с высокой самооценкой и самоуверенностью, а также чувством превосходства над другими.

Вторая группа – характеристики «экономического поведения» поляков (как предпочитающих материальные ценности (на это указали 32,6% респондентов), деловитых (35,8%), аккуратных (30,5%), трудолюбивых (34,7%), которые создают положительный образ рационального хозяина, ориентированного на труд и зарабатывание материальных средств, при этом образ расширяется за счет отвергаемых характеристик (т.е. тех, которые респонденты не используют для описания поляков), таких как бесхозяйственность и безответственность.

Таким образом, портрет типичного представителя польского народа является в целом положительным, в котором преобладает черта патриотичности по отношению к собственной стране. Стоит отметить, что смоляне не выделяют вероисповедание как значимую характеристику. Можно предположить, что это связано с высокой толерантностью респондентов в целом, однако данный вопрос требует отдельного исследования.

Обобщая ответы респондентов о роли поляков в истории Смоленска, можно сделать следующие выводы:

- 34% опрошенных не ответили на данный вопрос, а 8% отметили, что роль поляков в истории незначительная. Можно предположить, что респонденты, не давшие ответа, также не предают большого значения смоленско-польским отношениям;

- 21% опрошенных высказался о негативном опыте, подчеркивая агрессию Польши в отношении Смоленщины в прошлом;
- 21% высказались о противоречивости смоленско-польских отношений;
- 16% респондентов отметили, что поляки являются историческими соседями и повлияли на развитие культуры региона, «обогатили генофонд».

Стоит также подчеркнуть, что при личном разговоре респонденты чаще высказывали более категоричные суждения, в то время как при заполнении письменной формы оценку давали более сдержанную, избегая резких заявлений. По мнению автора, причина этого может заключаться в эффекте социальной желательности, т.е. в стремлении дать более социально одобряемую оценку. При проведении исследования ученые также столкнулись с отказом от участия по следующим причинам: 1) нежелание участвовать в каких-либо социологических или политических опросах в принципе; 2) данные «станут известны правительству» и при озвучивании нежелательного ответа последуют какие-либо санкции; 3) передаваемая личная точка зрения станет известна полякам, что ухудшит российско-польские отношения. Это ставит новые вопросы, в том числе о доверии смолян власти на разных уровнях. Одновременно озвученные причины свидетельствуют, что тема смоленско-польских отношений воспринимается как значимая, иначе бы она не вызывала такую острую реакцию.

Можно отметить 7 ответов с развернутым анализом роли поляков в истории Смоленска. Основной мотив заключается в подчеркивании неоднозначности смоленско-польских взаимоотношений и влияния Польши на развитие Смоленщины. С одной стороны, признается определенное позитивное влияние, которое заключается в обогащении культуры региона: *«Произошло формирование смешанных этнических групп, взаимопроникновение культур и традиций, что обусловило некоторую социокультурную эклектичность города»* (ж., русская, 37 лет). В то же время неизменно подчеркивается наличие военных конфликтов и притеснения православия: *«Поляки играли роль агрессора как материально в виде государства Речи Посполитой, так и духовно в виде католичества и притеснения православия»* (м., русский, 33 года); *«факт оккупации территории перевешивает какие-либо созидательные и положительные моменты»* (ж., русская, 30 лет). Смоленск предстает в ис-

торической памяти смолян как западный форпост Российского государства: «Смоленск выступал в качестве преграды для проникновения недружественных элементов со стороны Польши» (ж., русская, 31 год). Современные отношения России и Польши оцениваются как напряженные, находящиеся под влиянием прошедших исторических событий и претензий со стороны Польши к России: «За несколько столетий друг к другу накопилось много исторических претензий. Мы готовы их отпустить, а они нет» (ж., русская, 37 лет). Наиболее эмоциональным откликом и выражением оценки послужила цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Клеветникам России» (ж., русская, 29 лет):

*Так высылайте ж к нам, витии,  
Своих озлобленных сынов:  
Есть место им в полях России,  
Среди нечуждых им гробов.*

Таким образом, смоляне, с одной стороны, достаточно толерантны к представителям других национальностей, и составленный ими образ поляков содержит преимущественно положительные черты, хотя и с перевесом в сторону чрезмерной гордости и самоуверенности последних, что согласуется с выводами других авторов, таких как М.В. Лескинен и Л.С. Лыкошина, уже упомянутых выше.

В исторической памяти смолян события Смутного времени и русско-польских войн XVII в., с которыми преимущественно связана историческая роль поляков, занимают не главное место, уступая по значимости Великой Отечественной войне и Отечественной войне 1812 года. Тремя событиями, с которыми смоляне связывают присутствие польского народа в истории города, являются осада и взятие Смоленска в Смутное время, расстрел польских военнопленных в Катини и падение самолета Леха Качиньского. Данные события оцениваются как значимые и трагические, при этом последним двум событиям приписывается большая политизированность и негативное влияние на современные российско-польские отношения.

Можно выделить три основные группы оценок роли поляков в истории Смоленска: негативные, противоречивые и связанные с историко-культурным влиянием. Однако большинство респондентов (58%) не испытывают никаких негативных переживаний по отношению к полякам, благодаря чему и складывается положительный образ современного поляка в представлениях жителей Смоленска.

### Список источников и литературы

1. *Британишский В.* Польша в сознании поколения оттепели // Поляки и русские: взаимопонимание и взаимонепонимание / сост. А.В. Липатов, И.О. Шайтанов. М.: Индрик, 2000. С. 188–203.
2. *Ворошилова М.Б., Дроздецкая А.Г.* Поляк живет в Польше: стереотипный образ поляка в сознании русской молодежи // Лингвокультурология. 2015. № 9. С. 54–67.
3. *Лескинен М.В.* Польский характер в российской этнографии XIX века // Отечественные записки. 2014. № 4(61). С. 112–130.
4. *Лыкошина Л.С.* Польша и поляки в российском общественном дискурсе // Актуальные проблемы Европы, 2016. № 2. С. 65–84.
5. *Малахова К.А., Мулява О.Д., Севастьянов Д.В.* Польша и поляки в представлении российских студентов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Науки о Земле, 2014. № 2. С. 137–148.
6. Поляки и русские: взаимопонимание и взаимонепонимание / А.В. Липатов. М.: Индрик, 2000. 240 с.
7. *Солдатова Г.У., Кравцова О.А., Хухлаев О.Е., Шайгерова Л.А.* Экспресс-опросник «Индекс толерантности» // Толерантность. От истории понятия к современным культурным смыслам / С.Д. Бакулина. М.: Наука, 2016. URL: <https://culture.wikireading.ru/70295> (дата обращения: 15.08.2021).
8. *Татарко А.Н., Лебедева Н.М.* Методы этнической и кроскультурной психологии: учебно-методическое пособие. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2011. С. 33–40.



## Добыча мамонтового бивня на Севере Якутии: формирование промысла, быт и поверья

А.Р. Федорова

**Аннотация.** В статье предпринимается попытка обзора необычной деятельности – добычи мамонтового бивня. Данный промысел существует на Севере Якутии уже более трех столетий, но во второй половине 90-х годов XX в. получает новый виток развития в связи с принятием международной «Конвенции о международной торговле видами дикой фауны и флоры, находящимися под угрозой исчезновения» и запретом торговли слоновой костью. Мамонтовый бивень – исчерпаемый ресурс, вокруг которого еще не сложились устойчивые правовые отношения. С этим связано возникновение полутеневого рынка мамонтового бивня, в котором принимают участие множество жителей Крайнего Севера Якутии. Автор представляет материалы интервью и опроса современных охотников за мамонтовым бивнем, описывает процесс экспедиций, продажи, а также отношение местных жителей к данному промыслу. Отдельным блоком приводится описание обрядов и суеверий, связанных с добычей мамонтового бивня. Вводимые в научный оборот материалы позволяют составить общее представление о данном промысле и охарактеризовать некоторые аспекты взаимоотношений человека и мамонта в XXI в.

**Ключевые слова:** мамонт, добыча мамонтового бивня, природопользование, Арктика, обычаи Севера, мамонтовый промысел, Чычыпкаан.

**Abstract.** The article attempts to review an unusual activity – mammoth tusk mining. This craft has existed in the North of Yakutia for more than three centuries, but in the second half of the 1990s it has received a new round of development in connection with the adoption of the "Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora" and the ban on trade in ivory. Mammoth tusk is an exhaustible resource, around which stable legal relations are yet to be formed. In connection with this a semi-shadow market for mammoth tusk has emerged, involving many many residents of the Far North of Yakutia. Drawing from interviews, the author describes tusk mining expeditions and sales, as well as local attitudes towards this trade. A separate block provides a description of rituals associated with the ex-

traction of mammoth tusks. The introduced materials allow for a general idea of the given trade and human-mammoth relations in the XXI century.

**Keywords:** mammoth, extraction of mammoth tusk, environmental management, Arctic, customs of the North, mammoth hunting, Chy-chipkaan.

На современном Севере Якутии сформировался, существует и развивается специфический промысел – добыча мамонтового бивня. Его можно охарактеризовать как бизнес цикличного характера: добыча бивня на якутском Севере возможна только в теплое время года. Также для этого промысла подходит определение «стихийный», т.к. его акторы постоянно сменяются: это нестабильный промысел, в котором задействованы частные силы. Сегодня мамонтовый бивень – беспрецедентный ресурс, который, с одной стороны, является коммерчески прибыльным, а с другой, не возобновляемым, что делает отношение к его добыче неоднозначным. В то же время в правовом поле вопросы этой экономической сферы до сих пор не решены: в рамках российского законодательства палеонтологические останки приравниваются к недрам и пока не имеют особенного статуса.

Тема добычи мамонтового бивня уже становилась предметом изучения в работах Д. Арзютова «Environmental encounters: Woolly mammoth, indigenous communities and metropolitan scientists in the Soviet Arctic» (Arzyutov 2019) и Э. Мартин и Х. Мартин «Russia's mammoth ivory industry expands: what effect on elephants?» (Martin, Martin 2010). В первой работе рассматривается взаимодействие коренных общин и ученых-исследователей советской Арктики и то, как оно менялось в зависимости от политической среды. Вторая работа посвящена влиянию «мамонтовой индустрии» на слонов Азии и Африки. Здесь промысел описан с точки зрения международной торговли и экспорта через крупные города России. Спорное правовое состояние данного промысла также породило дискуссии в научном сообществе (Кириллин 2009; Кириллин 2015; Смирнов и др. 2016; Белолобская 2019; Потравный и др. 2020).

Большая часть научных трудов, которые затрагивают вопросы современной мамонтовой индустрии, как правило рассматривают ее в проблемном поле правового изучения. Что касается современных духовных практик, связанных с этим промыслом, и отношения

местных сообществ к нему, то они еще не становились предметом специального исследования.

Цель данного исследования – совершить обзор современного состояния добычи мамонтового бивня в Республике Саха (Якутия) и, в частности, представить опыт людей – добытчиков мамонтового бивня, чьи жизни, календарные циклы и доходы зависят от этого промысла. Нами была выбрана именно эта группа, т.к., на наш взгляд, именно использование качественных методов дает возможность получить доступ к опыту людей, работающих в этом промысле, и понять, как он устроен изнутри. Источниками для проведения исследования послужили публикации в печатных периодических изданиях, поиск которых производился по ключевым словам «мамонт», «бивни», «добыча мамонтового бивня» и пр. в отделе периодической печати Национальной библиотеки Республики Саха (Якутия) и других открытых источниках. Также для изучения современного состояния данной сферы в 2020–2021 г. было проведено 3 глубинных интервью и опрос 12 человек, так или иначе занятых в этом промысле. При сборе полевых материалов использовались вопросы, касающиеся этнического состава участников данного рынка, хода экспедиций, отношения местных жителей к этому промыслу, суеверий и духовных практик. Довольно серьезные трудности мы испытали при поиске респондентов, готовых ответить на наши вопросы, многие потенциальные собеседники предпочли не рассказывать о своем деле подробно, те же, кто принял участие в исследовании, пожелали остаться анонимными. Итак, далее в тексте нами будет совершен краткий обзор истории возникновения данного промысла, современного состояния со слов информантов, а также отдельным блоком будут приведены духовные практики, существующие в этой деятельности.

Начало добычи мамонтового бивня в Сибири было положено в XVIII в., и уже на первую половину XIX в. приходится период расцвета этой индустрии. В этот период крупнейшим центром добычи становится территория Якутской области, а мамонтовый бивень – одним из ключевых предметов экспорта из Якутии наряду с пушниной. К концу XIX в. Российская империя занимает первое место в мире по экспорту мамонтовой кости, и большая ее часть привозилась из северных районов Якутии (Николаев 2019: 36). Производилась ли добыча бивня у якутов до присоединения к Московскому государству, неизвестно. По данным археологических исследова-

ний вещевого комплекса якутских захоронений, в погребальных памятниках до XVIII в. изделия из мамонтового бивня использовались достаточно редко, что, судя по всему, свидетельствует о том, что данный материал не был в ходу у якутского традиционного общества (*Прокопьева 2020*) и был активно введен в быт под влиянием русской культуры.

В советское время данный промысел угасает и государством не развивается. При этом мамонт становится предметом научного интереса. Контент-анализ региональной прессы советского периода на якутском и русском языках показывает, что вопрос останков мамонта до 80-х годов XX в. поднимался только в научном ключе. А с 1979 г. на якутском Севере разворачивает свою работу ленинградское производственное объединение «Северкварцсамоцветы», которое в дальнейшем будет заниматься добычей бивня на Севере Якутии до 1994 г. (*Бубякин 1989: 6; Бубякин 1989: 3; Пашкевич 1989: 3; Мархандаев 1990: 2; Сошенко 1990: 4*). Такая активность, судя по всему, связана с усложнением добычи слоновой кости в Африке в этот же период (*Конвенция о международной торговле... 1973*): мамонт становится, по всей видимости, отличной альтернативой слоновой кости, поскольку его добыча в это время не была обременена ограничительными нормами.

Резюмируя, этот промысел был сначала развит купеческими компаниями в имперский период, затем в позднесоветский период претерпевал попытки освоения производственными компаниями. В конце же XX в. он снова попадает в частные руки, будучи не освоенным государством. В 90-ые годы XX в. добыча мамонтовой кости еще не носила массовый характер. Особые климатические условия региона, транспортная недоступность, отсутствие техники и денег не позволяли освоить этот бизнес слишком быстро, а непредсказуемость залегания бивня и невозможность использования привычных в горном деле методов делало эту сферу недоступной для промышленного освоения.

В начале XXI в. были предприняты попытки урегулировать данный бизнес, в 2003 г. вышло постановление правительства Республики Саха (Якутия) «О регулировании пользования недрами...» (*Постановление... 2003*), а в 2005 Закон Республики Саха (Якутия) от 2005 года 250-3 № 507-III «О регулировании пользования и распоряжения особым природным ресурсом – ископаемыми остатками мамонтовой фауны» (*Закон... 2005*). С тех пор ситуация карди-

нально не менялась. Сегодня, если физическое лицо желает заняться добычей ископаемой мамонтовой кости, оно должно получить лицензию на недропользование на конкретный участок. По словам респондентов, большое количество людей, так или иначе задействованных в данном бизнесе, предпочитают не проходить через эти бюрократические процедуры. По данным Парламентской газеты: «добыча мамонтовой кости – это огромная индустрия, которая находится в теневой зоне. Оборот нелегальной добычи оценивается от 1,5 до 3 млрд рублей в год. При этом около 80 процентов кости добывают в Якутии» (Филоненко 2019).

Добыча мамонтового бивня сегодня – это сложная, затратная и до конца не урегулированная деятельность. Экспедиции начинаются после ледохода и продолжаются до тех пор, пока температура снова не опускается ниже нулевой отметки – примерно с мая по октябрь: *«Когда моют водой и она начинает превращаться в лед, тогда и прекращают»* (ПМА). Сама же длительность экспедиции зависит от результативности. В бригаду обычно собираются 5-6 человек – это оптимальное количество участников для длительной и изматывающей работы в сложных природных условиях. Также, по данным респондентов, выезд требует немалых финансовых вложений: на топливо, технику, пропитание, инструменты. Все эти вложения обычно происходят еще зимой, когда начинаются подготовительные работы. Некоторые респонденты упоминали схему, когда в бригаде есть спонсор и наемные работники, в таком случае прибыль делится неравномерно.

По данным интервью, этим бизнесом на Севере Якутии занимается большая часть мужчин, и летом *«людей с машинами нет, все уезжают. У кого есть техника занимаются этим. Так только выживают»* (ПМА). По данным Министерства промышленности и геологии Республики Саха (Якутия), всего по республике с 2016 г. официально различными юридическими и физическими лицами было получено 869 лицензий на недропользование (*Реестр действующих лицензий 2021*). Причем всего недропользователей в реестре указано 175 единиц, что составляет в среднем около 5 лицензий на одного недропользователя. Наибольшее количество лицензий получено лицами из Усть-Янского и Абыйского районов.

Основными участниками этой деятельности являются местные жители – приезжие (из других районов Якутии) если и работают, то в кооперации с местными добытчиками. Вообще эта сфера сегодня

является достаточно закрытой, попасть в данный бизнес просто так нельзя: *«Там все поделено. Тебе нужно знать в каких местах ходить. Нельзя выйти из дома и начать искать»* (ПМА). Также для того, чтобы проводить поиски, нужно ориентироваться на местности и знать костеносные места.

Дальнейшая продажа мамонтового бивня чаще всего происходит в несколько этапов с несколькими посредниками: поиск и добыча бивня одними людьми, скупка и вывоз в Якутск уже другими – перекупщиками с лицензией, а затем и вывоз, чаще всего в Китай: *«Посредников и перекупщиков полно. На моей родине есть люди, которые в город возят. Я, например, если не знаю, как это делается и приеду в город, могут поймать, дело возбудить»* (ПМА). При этом цена за килограмм мамонтового бивня в 2020 г. составляла около 20 тыс. руб., что, по данным респондентов, ниже, чем 10 лет назад, в несколько раз. Также интересным является то, что цена варьируется не только в связи с качеством самого бивня, но и в зависимости от сезона – в июне фиксируется максимальная цена, которая постепенно падает к концу экспедиционного сезона (ПМА).

Определенным образом мамонтовый промысел влияет и на духовную жизнь местных жителей. Особенным и, пожалуй, самым интересным примером таких духовных нововведений можно назвать обряд, который проводят в Абыйском районе непосредственно при нахождении бивня. Респонденты – этнические якуты – описывают его следующим образом: найденный в земле бивень, вне зависимости от размеров, перед тем как вытащить на поверхность, пропускают через сложенный вкруг венка. То есть бивень просовывают внутрь венка как нить, продаваемую в ушко иглы. Венок представляет собой сомкнутую в кольцо ветку любого доступного дерева. После того как это действие проведено, бивень можно вытащить из ямы, а ритуальный венок остается в земле вместо него. Это действие проводится единожды для каждого найденного бивня, при этом не важно, из какого дерева венок будет сделан. Информаторы считают, что данный обряд является популярным, т.к. иногда по количеству этих венков можно ориентироваться в продуктивности того или иного места. Интересно то, что использованный как инвентарь венок оставляют вместо бивня в земле, этот факт может говорить нам о некой форме обмена между человеком и природой. Также похожие на обмен действия описывали и другие респонденты, но не в контексте вышеописанного об-

ряда. Они указывали, что при нахождении бивня человек должен «подарить вместо него что-то земле взамен» (ПМА). Следует отметить, что в источниках, посвященных духовной культуре народов Якутии, нами не обнаружено было обрядов, достаточно сходных с описанным выше. Наиболее близким из обнаруженных нами является обряд очищения охотников «Чычпыкаан», который более подробно описан в трудах Г.М. Василевич (*Василевич* 1969: 229) и И.С. Гурвича (*Слецов* 2019: 78–80). Стоит отметить, что и функционально, и даже в большой степени внешне эти обряды разные. Общим в двух этих действиях является идея использования замкнутой формы, которая выступает в качестве символа очищения и перехода в другое пространство или цикл.

Резюмируя, можно сказать, что сегодня добыча мамонтового бивня представляет собой целую индустрию, которая корнями уходит в имперское прошлое России, а современную форму начала приобретать в позднесоветский период, когда на Севере Якутии работала добывающая компания «Северкварцсамоцветы», и развилась после распада Советского Союза уже частными лицами. По всей видимости, мамонтовый бивень является достаточно сложным для промышленного освоения крупными компаниями природным ресурсом, поэтому данная сфера активно осваивается более гибкими частными добытчиками. В настоящий момент эта сфера является неотъемлемой частью жизни якутского Севера, имеет достаточно большие обороты, часть которых, по всей видимости, находится в «тени».

При опросе интервьюируемые высказывали положительное отношение к данной деятельности и представляли ее в качестве хорошего способа заработка, а полевые материалы свидетельствуют о том, что достаточно большая доля мужского населения в костеносных регионах Якутии так или иначе задействована в промысле. Это можно объяснить известными социально-экономическими проблемами Севера, в условиях которых экологические или юридические принципы отходят на второй план после финансового комфорта и благополучия.

Также к интересному выводу мы приходим после изучения возникшего в этом промысле обряда очищения бивня. Само это сакральное действие очень любопытно, функционально и не находит точных аналогов ни в якутской культуре, ни в других духовных практиках народов Севера. Но еще интереснее само возникновение этих специфичных обрядовых практик. На наш взгляд, это демон-

стрирует существующее ощущение нестабильности данного бизнеса. Такие сакральные действия, возможно, нацелены на замещение чувства дискомфорта, неуверенности или страха сверхъестественным благословением. И, видимо, несмотря на то что респонденты обычно говорят об этом промысле в положительном ключе, их действия показывают нам противоположное к нему отношение.

### Список источников и литературы

1. ПМА – Полевые материалы автора Федоровой А.Р. Якутск, февраль–сентябрь 2021. (тетрадь 1, 2, 3).
2. Белолобская Г.С. Правовое регулирование сбора останков мамонтовой фауны в российской Федерации // Юридические исследования. 2019. № 12. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravovoe-regulirovanie-sbora-ostankov-mamontovoy-fauny-v-rossiyskoj-federatsii> (дата обращения: 24.06.2021).
3. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX в.). Л., 1969. 304 с.
4. Бубякин Д. Не публиковать в периодической печати...// Социалистическая Якутия. 1989. 4 июня. С. 3.
5. Бубякин Д. Охота на мамонтов // Советская Россия. 1989. 16 июня. С. 6.
6. Закон Республики Саха (Якутия) от 2005 года 250-3 № 507-III «О регулировании пользования и распоряжения особым природным ресурсом – ископаемыми остатками мамонтовой фауны» // Электронный Фонд правовой и нормативно-технической документации. URL: <https://docs.cntd.ru/document/802046362> (дата обращения: 19.03.2022).
7. Кириллин Н.Д. Ископаемая мамонтовая кость - особый геокриогенный природный ресурс // Всероссийский экономический журнал «ЭКО». 2009. Т. 2. № 8. С. 54–63.
8. Кириллин Н.Д. Ресурсы мамонтовой фауны в арктической зоне Российской Федерации // Экономика Востока России. 2015. № 2(4). С. 41–44.
9. Конвенция о международной торговле видами дикой фауны и флоры, находящимися под угрозой исчезновения // Официальные документы ООН. URL: [https://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/conventions/cites.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/cites.shtml) (дата обращения: 19.02.2022).
10. Мархандаев Б. Ищите мамонтовую кость // Социалистическая Якутия. 1990. 21 июля. С. 2.
11. Николаев Д.А. Из истории торговли мамонтовой костью в Якутии (XIX – нач. XX в.) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2019. № 4(29). С. 35–39.



12. *Пашкевич Н.* О мамонтах и не только о них // Социалистическая Якутия. 1989. 13 июня. С. 3.
13. Постановление Правительства Республики Саха (Якутия) от 14.08.2003 № 534 «О регулировании пользования недрами на территории Республики Саха (Якутия) при изучении, сборе, добыче бивней мамонта и других остатков мамонтовой фауны, раскопке трупных и скелетных остатков мамонтовой фауны в научных целях» // Электронный Фонд правовой и нормативно-технической документации. URL: <https://docs.cntd.ru/document/473506967> (дата обращения: 19.03.2022).
14. *Потравный И.М., Протопопов А.В., Гассий В.В.* Добыча бивней мамонта как вид традиционного природопользования // Арктика: экология и экономика. 2020. № 1(37). С. 109–121. DOI: 10.25283/2223-4594-2020-1-109-121.
15. *Прокопьева А.Н., Слепцова А.А.* Изделия из бивня мамонта в Якутии XVIII века (по материалам погребальных памятников) // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2020. № 3. С. 110–115.
16. *Слепцов Ю.А.* Обычаи и обряды северных якутов - охотников (из архивного материала) // Эхо арктической Одиссеи: судьбы этнических культур в исследованиях ученых-североведов. 2019. С. 78–80.
17. *Смирнов А.Н., Кириллин Н.Д., Иванова Ю.В., Журилова М.А.* Забытое полезное ископаемое российской Арктики – мамонтовая кость // Арктика: экология и экономика. 2016. № 1 (21). С. 66–75.
18. Реестр действующих лицензий на сбор палеонтологических коллекционных материалов // Министерство промышленности и геологии Республики Саха (Якутия). URL: <https://minprom.sakha.gov.ru/nedropolzovanie/reestr-dejstvujuschij-litsenzij-na-sbor-palentologicheskikh-kollekcionnyh-materialov> (дата обращения: 14.09.2021).
19. *Сошенко А.* Бивневая лихорадка // Маяк Арктики. 1990. № 1. [5212]. 4 января. С. 4.
20. *Филоненко В.* Бивни мамонтов принесут стране доход // Парламентская газета. 2019. 14 октября. URL: <https://www.pnp.ru/social/bivni-mamontov-prinesut-strane-dokhod.html> (дата обращения: 17. 04. 2021).
21. *Arzyutov D.V.* (2019). Environmental Encounters: Woolly Mammoth, Indigenous Communities and Metropolitan Scientists in the Soviet Arctic // Polar Record. 2019. № 55(3). P. 142–153. URL: <https://doi.org/10.1017/S0032247419000299>
22. *Martin E., Martin C.* (2010). Russia's mammoth ivory industry expands: what effect on elephants? // *Pachyderm*. 2010. № 47. P. 26–35.

Conflictos socio-ambientales y derechos humanos:  
Una mirada al extractivismo en territorios indígenas  
latinoamericanos

[Социально-экологические конфликты и права человека:  
взгляд на экстрактивизм на территориях коренных  
народов Латинской Америки]

*Diego García Pérez*

*Аннотация.* С начала 1980-х годов в большинстве латиноамериканских стран были проведены реформы, направленные на открытие своей экономики внешнему миру. В результате регион был включен в новую, неолиберальную фазу капиталистического развития, где ему было отведено место источника ресурсов. Правительством региона был осуществлен переход к политике экстрактивизма. Приход к власти левых сил в ряде стран с начала 2000-х годов привел к принятию его альтернативы – неэкстрактивизма. Несмотря на то, что их теоретические основы разнятся, оба направления политики оказывают сходное влияние на индейские сообщества и аграрные общины континента. В настоящей статье сравниваются два примера: 1) строительство карьера Cóndor-Mirador в Эквадоре и 2) строительство ветряной электростанции (ВЭС) Cogredor Eólico на перешейке Теуантепек (Мексика), представляющие собой неэкстрактивистский и экстрактивистский подходы, соответственно. Данные исследования основываются на полевых материалах автора. Проблемы, с которыми сталкиваются местные жители в обоих случаях, оказались крайне схожими. Так, с одной стороны, оба проекта привели к серьезной деградации окружающей среды: вырубке лесов, загрязнению водоемов топливом и маслами, изменению русел рек и т.д., что, в свою очередь, вынудило местное население существенно изменить свою экономическую деятельность. С другой стороны, оба проекта вызвали вынужденное переселение местных жителей (в Эквадоре – принудительное с места карьера, в Мексике – добровольное, из-за невозможности жить с создающими шум турбинами). Кроме того, в обоих случаях отвечающие за проекты компании подавали в суд на представителей местных общин; также фиксировались случаи их запугивания. Можно констатировать, что в рамках обеих форм экстрактивистской экономики индейские территории превращаются в экспортные

анклавы, где социальные и экономические отношения реконфигурируются в соответствии с логикой капиталистического накопления, что создает новые экологические, экономические и социально-территориальные конфликты.

**Ключевые слова:** права человека, социально-экологические конфликты, Эквадор, Мексика.

## Introducción

Desde finales de la década de 1980, la mayoría de los países latinoamericanos implementaron una serie reformas estructurales dictadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y el Departamento del Tesoro estadounidense encaminadas a limitar la participación de los Estados a cuestiones administrativas, fomentar la apertura de las economías al capital internacional y desregular los mercados. De acuerdo a estos organismos, la adopción del Consenso de Washington, como es conocido el decálogo, permitiría a las naciones superar la crisis de la llamada “década perdida” e impulsaría el crecimiento de las economías nacionales a través de la explotación sus ventajas comparativas, como la disponibilidad de tierra y mano de obra, o la abundancia de recursos naturales (CEPAL 2010). Como resultado de la adopción de estas medidas, la región fue incorporada a una nueva fase de acumulación capitalista, la neoliberal.

No obstante, el ascenso al poder de gobiernos de izquierda, o progresistas, en varios países latinoamericanos durante la década del 2000, como en Venezuela, Ecuador, Bolivia o Brasil, consolidó en la región un modelo de desarrollo económico alternativo al proyecto neoliberal, en el que el Estado recupera su papel protagónico y reasume su responsabilidad como proveedor de servicios y garante del bienestar social. En este contexto, la emergencia de China como una nueva potencia económica e industrial impulsó la creación de nuevos vínculos comerciales entre los gobiernos progresistas y el gigante asiático, que encontró en Latinoamérica un proveedor de materias primas y oportunidades de inversión, en lo que autores como Svampa (2012) o Gudynas (2009), entre otros, describen como una transición del Consenso de Washington al Consenso de los ‘Commodities’ (Slipak 2012).

Debido al aumento en la demanda global de materias primas, la mayoría de los países latinoamericanos han apostado por sustentar sus economías en la explotación intensiva de recursos naturales y su exportación (Svampa 2015). Las políticas extractivistas y neoextractivistas

implementadas por los gobiernos de derecha y de izquierda, respectivamente, han transformado la geografía regional y han redefinido tanto las zonas como los volúmenes de extracción de recursos en función de las necesidades del mercado mundial (*Gudynas* 2013). Aunque estas medidas responden a modelos de desarrollo económico en teoría opuestos, las consecuencias que estas han tenido para los pueblos de todo el continente han sido similares. Ya sea en México, Perú, Brasil, Bolivia o Ecuador, por nombrar algunos, el desarrollo de proyectos extractivistas ha provocado la destrucción y contaminación de grandes extensiones de ecosistemas, dando lugar a la emergencia de conflictos entre comunidades, industrias y Gobiernos, quienes disputan el uso, acceso y aprovechamiento de los recursos naturales (*Zibechi* 2012).

Considerando la importancia que la explotación intensiva de recursos naturales tiene para la economía de ambas naciones, las siguientes líneas tienen como objetivo, por un lado, explorar la relación entre la adopción de políticas extractivistas con el surgimiento de conflictos socio-ambientales en comunidades indígenas y rurales. Por el otro, explorar si este tipo de disputas representan una amenaza para el ejercicio y disfrute de los derechos humanos. Para ello, se abordarán los casos de estudio de la construcción de la mina a cielo abierto Cóndor-Mirador, en Ecuador, y el desarrollo del Corredor Eólico del Istmo de Tehuantepec, México, ya que ambas regiones son consideradas áreas multiétnicas hogar de diversos pueblos originarios.

Para dar cuenta de la secuencia de etapas seguidas durante el desarrollo de las políticas extractivistas, así como las consecuencias socio-ambientales resultado de su implementación, estas fueron analizadas bajo la propuesta teórica del Ciclo de las Políticas Públicas (*Anderson* 1975), ya que permite explorar y sistematizar las distintas fases del diseño una determinada política, que incluyen: A) establecimiento de la agenda;

B) la formulación; C) la adopción; D) la implementación; y E) la evaluación, siendo los resultados de esta última etapa el foco de la presente investigación.

La evaluación de la mina ecuatoriana se realizó con base en la información obtenida en la visita al área de impacto del proyecto Cóndor-Mirador, la cual fue realizada entre mayo y julio del 2017; mientras que la investigación de campo en el Istmo de Tehuantepec se conforma de numerosas visitas desde el año 2014. Los datos recopilados fueron analizados considerando el marco teórico-conceptual provisto por la eco-

logía política, el cual mostró ser útil para explorar las consecuencias sociales de las dinámicas de exclusión sobre el control y acceso de los recursos naturales. Los resultados de la evaluaciones fueron contrastados entre sí para comparar las consecuencias socioambientales de las políticas extractivas seguidas por cada nación, y su relación con la vulneración de derechos humanos.

### Minería en Ecuador y derechos humanos: caso de estudio de la mina Condor- Mirador

Como parte de los lineamientos dictados por el Consenso de Washington, las políticas económicas implementadas en Ecuador fueron diseñadas para atraer y asegurar la inversión privada y extranjera en las industrias extractivas, e impulsar así la minería industrial a gran escala. A través del Proyecto de Desarrollo Minero y Control Ambiental, financiado por el Banco Mundial y gobiernos extranjeros, se creó un sistema de información técnica sobre el potencial productivo de diferentes zonas del país, que luego sería utilizada por empresas para desarrollar sus planes de inversión, iniciando así la especulación sobre los recursos mineros y grandes extensiones de tierra (*Acosta* 2009).

Con la llegada al poder en 2007 del Gobierno progresista de Rafael Correa, Ecuador implementó un modelo de desarrollo económico y social alternativo al propuesto por el neoliberalismo, devolviendo al Estado un papel central en la administración y producción de la riqueza del país, funciones que fueron consagradas en la Constitución de 2008. Desde entonces, la minería se ha convertido en una de las principales actividades económicas, por lo que se han creado instituciones e instancias administrativas para ejercer control sobre los recursos estratégicos y desarrollar la industria minera nacional. Con este fin, fueron introducidas nuevas regulaciones fiscales, y así fomentar las inversiones privadas e impulsar la megaminería en el país.

De tal suerte, bajo la premisa de que los recursos generados por la minería serían usados para financiar los programas sociales, en marzo de 2012, Correa firmó el primer contrato de minería metálica a gran escala en Ecuador con la empresa Ecuacorriente S.A (ECSA), propiedad del consorcio chino CRCC-Tongguan. Tras pagar 100 millones de dólares y comprometerse a invertir otros 1.400 millones a lo largo de cinco años, la firma asiática se adjudicó los derechos de explotación del yacimiento de cobre más grande del país, dando inicio al megaproyecto minero Condor-Mirador (*Acción Ecológica* 2015).

## Proyecto minero Condor-Mirador: caso de estudio

El proyecto Cónдор-Mirador fue construido en la provincia de Zamora Chinchipe, en el sur de Ecuador, sobre una zona especialmente inestable por su alto índice de pluviosidad y sismicidad, así como por nivel de endemismo y la megabiodiversidad que albergan los hábitats y microhábitats de la Cordillera del Cónдор. Este territorio ha sido habitado históricamente por comunidades shuar, y desde épocas más recientes por kichwas saraguros y grupos mestizos, quienes han dependido del aprovechamiento de los recursos naturales durante generaciones. No obstante, a través de figuras jurídicas especiales y negociaciones “no muy claras”, como las definen los afectados, ECSA ha conseguido acaparar gran cantidad de tierra, provocando el desalojo forzoso de familias enteras y el desplazamiento de docenas de personas.

La construcción de la mina a cielo abierto, que se prevé alcance los 1.000 m de profundidad y unos 1,5 km de diámetro, y produzca anualmente 344.000 toneladas de concentrado de cobre, ha causado la deforestación de más 1.300 hectáreas de bosque amazónico, y ha contaminado 227 fuentes de agua, entre ellas los ríos Tundayme, Wawayme y Quimi, que alimentan al río Zamora, el más importante de la provincia (*Acción Ecológica* 2015). De acuerdo a los estudios de impacto ambiental, la extracción de estos volúmenes del mineral requiere de la remoción diaria de 60.000 toneladas de piedra, un consumo agua superior a los 250 litros por segundo, y una producción de unas 107.000 toneladas de residuos sólidos al día.

Las consecuencias socioambientales causadas por el cambio del curso de los ríos, la destrucción de los bosques nativos y la contaminación de las fuentes de agua, han causado problemas de salud entre los habitantes de las 11 localidades asentadas en el área de impacto directo de la mina. Del mismo modo, la degradación del ecosistema ha limitado la capacidad de las comunidades de realizar sus actividades económicas y productivas tradicionales, como la cacería de subsistencia, la pesca ribereña o la agricultura, situación que representa una amenaza a la soberanía alimentaria de la población. Por otro lado, la llegada de ECSA a la zona ha significado la emergencia de nuevos grupos de poder y la marginación socioeconómica de ciertos sectores sociales (principalmente shuars y mujeres), lo que ha redefinido irreversiblemente la estructura social y económica de las comunidades indígenas y rurales del área en torno a la mina.

## Extractivismo en México: Parques eólicos en el Istmo de Tehuantepec

Desde que el cambio climático y las consecuencias de las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI) cobraran relevancia en la década de 1990, la producción de energía a partir de fuentes renovables ha sido una de las alternativas para reducir la cantidad de contaminantes lanzados a la atmósfera, por lo que han sido varios los países que se han trazado como meta la descarbonización del sector energético (*Santoyo-Castelazo et al. 2014*). En este contexto, gracias al financiamiento del Fondo Mundial para el Medio Ambiente, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, México instaló a modo de prueba en el estado de Oaxaca el parque eólico de La Venta I, el primero en la región del Istmo de Tehuantepec.

El primer proyecto de generación eléctrica a gran escala en el Istmo de Tehuantepec se concretó en el 2006 con la construcción del parque eólico La Venta II. Ese mismo año, el Gobierno mexicano lanzó una iniciativa público-privada para ampliar la infraestructura de transmisión eléctrica, que sería usada para conectar los parques eólicos a la red nacional. Esta propuesta se basó en dos programas para atraer la inversión extranjera, el primero de ellos, el de Autoabastecimiento, faculta a las empresas a suministrar energía eléctrica al sector industrial y vender el excedente a la CFE, mientras que el plan de Producción Independiente, permite a las empresas vender la totalidad de la electricidad generada a la Comisión.

No obstante ambas modalidades contribuyen a la privatización de la producción de electricidad, el esquema de autoabastecimiento es particularmente relevante, ya que sus fases de generación y consumo favorecen los intereses privados (*Ávila-Calero 2017*). Estas nuevas regulaciones sentaron las bases legales que abrirían la puerta a la construcción de proliferación de parques eólicos en la región.

El proyecto de construcción del corredor eólico fue diseñado con el objetivo de impulsar la transición a las energías limpias, lo que permitiría al país superar su déficit de producción energética, disminuir su dependencia a los combustibles fósiles, incrementar la eficiencia del sistema eléctrico, así como crear un mercado energético más competitivo para suplir la creciente demanda mundial de energías limpias (*SENER 2006*). Por otra parte, al ratificar las políticas internacionales en materia

ambiental, como La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible o los Acuerdos de París, México se comprometió a incrementar sustancialmente el uso de energías renovables y la reducir de manera significativa las emisiones de GEI.

Para hacer cumplir estos objetivos, bajo el mandato del expresidente Enrique Peña Nieto, en octubre de 2013 se aprobó en el Congreso de la Unión la llamada Reforma Energética, abriendo el sector energético a la participación del capital privado, una industria que históricamente habían sido competencia del Estado, al ser un sector estratégico. Además, se aprobaron una serie de leyes secundarias relevantes para la implementación de proyectos de energías renovables, se reasignaron responsabilidades entre las dependencias gubernamentales, y se crearon nuevas instancias institucionales, como la Comisión Reguladora de Energía, para garantizar la correcta administración de la producción y comercialización eléctrica nacional.

Uno de los puntos centrales de la reforma energética consistió en la modificación de los artículos 25, 27 y 28 constitucionales, lo que abrió las puertas al capital privado a invertir en las actividades de generación y comercialización de electricidad, así como de transmisión y distribución de energía, estas últimas realizadas bajo contrato con la Comisión Federal de Electricidad (CFE) (León 2014). Estas modificaciones sentaron las bases jurídicas para promulgar Ley de la Industria Eléctrica (LIE), en la que se establece un nuevo modelo de generación y comercialización eléctrica para promover el desarrollo sustentable de la industria a través de la libre competencia, y se desprenden leyes secundarias referentes al sector energético.

### **Corredor eólico del Istmo de Tehuantepec: caso de estudio**

El corredor eólico del Istmo de Tehuantepec contempla la instalación de 5.000 aerogeneradores con un potencial productivo de 12.000 MW a los largo de 100.000 hectáreas de terrenos comunales y ejidales distribuidos en ocho municipios, habitados históricamente por pueblos zapotecas, huaves y campesinos. Los 29 parques eólicos construidos hasta ahora se ubican en las inmediaciones del sistema Lagunar del Golfo de Tehuantepec, un sitio de gran importancia ecológica al presentar un alto índice de biodiversidad y uno de los principales corredores migratorios de aves del mundo, por el que cada año pasan unos 12 millones de ejemplares de 453 especies.



La instalación de los parques ha generado una cantidad considerable de conflictos socioambientales entre las empresas dueñas de los proyectos, como Iberdrola, Gas Natural Fenosa o Acciona, y los habitantes locales, que han visto afectada su producción agrícola debido a la remoción, el levantamiento y la contaminación de grandes cantidades de vegetación nativa y tierra cultivable. El cambio en el cauce de los arroyos resultante de la construcción de vías de acceso a los parques, es considerada como una de las principales causas de las inundaciones de campos y cultivos durante la temporada de lluvias. Teniendo en cuenta que se trata de tierras costeras ricas en sales y minerales, esta situación acelera el proceso de salinización del suelo, dejando las tierras incultivables en poco tiempo (*Lucio* 2012), lo que supone un riesgo tanto a la seguridad alimentaria como la estabilidad económica de un gran número de familias.

Por otro lado, el derrame de aceite de las turbinas de decenas de aerogeneradores es una fuente de contaminación del suelo, aire y agua. Una vez este cae, se extiende por los campos y las zonas de pastoreo hasta filtrarse a los mantos freáticos que alimentan los pozos de consumo humano. Asimismo, cada año las turbinas son responsables de la muerte de miles de aves y murciélagos, lo que supone un serio problema a la estabilidad ecosistémica por las funciones que estos cumplen como dispersores de semillas y polinizadores (SEMARNAT 2015). Otro aspecto a considerar es la contaminación auditiva generada por los aerogeneradores, un factor que ha causado molestias entre los habitantes de las comunidades y ha provocado el desplazamiento de los habitantes asentados en las proximidades de los parques.

## Conclusiones

Si bien es cierto que las políticas extractivas implementadas en cada país responden a racionalidades económicas en principio opuestas, el extractivismo y neextractivismo persiguen metas comunes y tienen consecuencias en la economía, la sociedad y el medio ambiente muy similares. En este sentido, ambas propuestas tienen como objetivo generar recursos económicos para impulsar el desarrollo nacional y asegurar el bienestar social; no obstante, existe una diferencia fundamental entre ellas, que es el papel que desempeña el Estado en la generación de riqueza. A pesar de que este cambio de enfoque podría significar diferencias significativas, la realidad es que ambas, al depender de la extracción de recursos, impiden la diversificación de las industrias existentes, por lo

que el lugar de México y Ecuador como proveedores de materias primas no solo es perpetuado, sino promovido.

En este contexto, la participación o ausencia del Estado en la generación de riquezas no ha supuesto una diferencia en cuanto a la expansión de las industrias extractivas hacia nuevos territorios indígenas o zonas de gran importancia ecosistémica. Esta situación, en mi opinión, responde a que los volúmenes y el material a extraerse es dictado por las necesidades del mercado internacional, por lo que, ante el aumento de la demanda de ciertos elementos, tanto las políticas progresistas como neoliberalistas buscarán aprovechar sus ventajas comparativas, poniendo a disposición del capital transnacional nuevas áreas sacrificables para la explotación.

Por otro lado, a pesar de que ambas políticas buscan crear las condiciones necesarias para garantizar el bienestar de la sociedad y fomentar programas de desarrollo, la sobreexplotación y contaminación de recursos naturales que las actividades extractivas suponen han tenido el efecto contrario para las comunidades locales. Para estas, lejos de significar una mejora en su calidad de vida o situación socioeconómica, ha tenido como consecuencia la transformación de sus modos y formas de vida tradicionales, la destrucción de sus territorios, la pérdida de actividades culturales, así como la negación de determina formas alternativas de desarrollo acorde a sus necesidades y cultura. A pesar de ello, pocos son los mecanismos institucionales han sido creados para hacer cumplir los acuerdos y tratados internacionales en materia ambiental y de derechos humanos diseñados para prevenir o remediar esta situación.

En este sentido, la deforestación de la vegetación nativa, la contaminación de los cuerpos de agua y del suelo, aunado al cambio del cauce de los ríos, ha producido una notoria degradación de los ecosistemas donde se construyen los parques eólicos y la mina, la cual ha transformado y, en algunos casos, destruido las bases ecológicas que proveen a las comunidades los elementos y recursos necesarios para garantizar su reproducción social y cultural. Esta situación representa una violación a las garantías contenidas en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas (DADI), o la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI), entre otros, en los que se consagran los derechos de los pueblos a vivir en armonía con la naturaleza; a preservar un medio ambiente sostenible, seguro y saludable; así como de proteger la capacidad productiva de sus

tierras, territorios y recursos, elementos necesarios para garantizar el pleno disfrute de sus derechos humanos.

De manera similar, la degradación ambiental causada por los proyectos evaluados ha trastocado las actividades económicas locales, principalmente las prácticas agrícolas, ganaderas y pesqueras, que aseguraban el sustento y la soberanía alimentaria de las comunidades. Considerando lo anterior, al implementar las políticas extractivistas los Estados fallan en su obligación de garantizar un nivel de vida mínimo y una alimentación adecuada; además de incumplir su compromiso de asegurar que las comunidades disfruten de sus propios medios de subsistencia y desarrollo, y a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales, contraviniendo varios artículos establecidos en la DNUPI, la DADI, la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo.

El derecho universal a una vivienda digna y adecuada, así como a no sufrir desalojos y desplazamientos forzosos reconocidos en la DUDH, el PIDESC, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Racismo, entre otros, fueron pasados por alto por las autoridades ecuatorianas al ordenar el desalojo de docenas de personas de la comunidad San Marcos, con el fin de garantizar a ECSA la posibilidad de controlar y acaparar grandes extensiones de tierra.

Por otra parte, las comunidades afectadas han denunciado en repetidas ocasiones y ante distintas instancias nacionales e internacionales la complicidad de los Estados, que permitir la construcción y operación de los proyectos sin que en los pueblos afectados se haya realizado la consulta previa, libre e informada, la cual es consagrada por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales, el único de su tipo con carácter vinculante, que establece la obligación legal de los Estados de consultar y obtener la autorización de las comunidades en los casos en los que los procesos de desarrollo afecten directa o indirectamente su bienestar como grupo social, su cultura, sus territorios o a sus forma de relacionarse con ellos.

Considerando lo hasta ahora expuesto, es posible argumentar que los modelos de desarrollo impuestos en México y Ecuador han convertido territorios indígenas en enclaves de exportación modernos, que reconfiguran las relaciones socioproductivas y territoriales de acuerdo a la lógica de acumulación capitalista, generando nuevos conflictos ecológicos, económicos y socio-territoriales que perpetúan la relación asi-

métrica y de dominación que los pueblos indígenas han sufrido históricamente. Este proceso de desterritorialización adquiere una dimensión diferente al producirse en territorios indígenas, ya que su cultura e identidad está anclada y, en algunos casos, determinada por las relaciones simbólicas que mantienen con el medio ambiente y sus territorios.

En conclusión, la implementación en América Latina de modelos de desarrollo basados en la explotación de recursos naturales ha desarticulado los procesos económicos locales que por generaciones aseguraron el sustento de las comunidades, con lo que han suprimido formas alternativas de producción, consumo y desarrollo, en detrimento de los sistemas políticos, económicos, ecológicos y sociales que aseguran la supervivencia de las comunidades. No obstante el avance en materia de derechos indígenas, las condiciones de despojo, colonización y dominación territorial que sufren las comunidades indígenas y rurales a manos de los Estados y las empresas, difícilmente serán superadas mientras el medio ambiente y los recursos en él contenidos continúen siendo objeto de disputa por establecer dos modos de vida completamente incompatibles.

## Referencias

1. *Acosta A.* (2009). *La maldición de la abundancia*. Abya Yala, Quito, Ecuador.
2. *Acción ecológica*. Investigación acción psicosocial, People's health movement. 2015. Informe sobre desalojos forzosos realizados por el Estado ecuatoriano y la empresa minera china Ecuacorriente (ECSA) en la Cordillera del Cóndor, Parroquia Tundayme. Ecuador, Quito.
3. *Aguilar A.* (2017). La adopción de la Declaración Americana sobre los Pueblos Indígenas: Un análisis Crítico desde el punto de vista de los derechos ambientales. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, vol. XVII. Pp. 91–327 México, D. F.
4. *Anderson, J.E.* (1975). *Public policymaking*. New York: Holt, Rinehart and Winston. IEP y CEPES, Lima, Peru.
5. *Avila-Calero S.* (2017). Contesting energy transitions: wind power and conflicts in the Isthmus of Tehuantepec. *Journal of Political Ecology*. № 24(1). P. 992–1012.
6. *Castillo Emiliano* (2011) “Interrogantes ante el corredor eólico”, en *Mirada Global*.
7. Centro latino americano de ecología social (2008). *Heterodoxos. Tensiones y posibilidades de las políticas sociales en los gobiernos progresistas de América del Sur*, Gráficos del Sur. Montevideo.

8. *Gudynas, E.* (2019), "Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. P. 379–410, En: "El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina", F. Wanderley, ed. Oxfam y CIDES UMSA, La Paz, Bolivia, 2011.
9. Diez tesis urgentes sobre el nuevo Extractivismo. Contextos y Demandas bajo el Progresismo; Montevideo, 2009.
10. *Juárez-Hernández S., León G.* Energía eólica en el istmo de Tehuantepec: desarrollo, actores y oposición social. *Problemas del Desarrollo*. 2014. № 45 (178). P. 139–162.
11. *Slipak A.* (2012). De qué hablamos cuando hablamos de reprimarización» mimeo.
12. *Svampa, M.* (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina // Observatorio Social de América Latina XIII. 2012. № 32. P. 15–38.
13. Resource Extractivism and Alternatives: Latin American Perspectives on Development. In *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America* / Eds. Miriam Lang, Lyda Fernando, and Nick Buxton. Quito: Fundación Rosa Luxemburg, Transnational Institute, 2013. P. 117–143.
14. *Zibechi R.* (2012) Tensiones entre extractivismo y redistribución en los procesos de cambio» in *Aldeah*, [www.aldeah.org/es/raul-zibechi-tensiones-entre-extractivismo-y-redistribucion-en-los-procesos-de-cambio-de-america-lat](http://www.aldeah.org/es/raul-zibechi-tensiones-entre-extractivismo-y-redistribucion-en-los-procesos-de-cambio-de-america-lat), 20/1/2011; G. Massuh: *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos) desarrollo en América Latina*, Mardulce, Buenos Aires.
15. Secretaría de Energía (SENER) (2016), Programa de Desarrollo del Sistema Eléctrico Nacional 2016–2030, México, 2016.
16. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), Contribución prevista y determinada a nivel nacional de México, México, 2015.
17. *Zibechi R.* (2012): «Tensiones entre extractivismo y redistribución en los procesos de cambio» in *Aldeah*, [www.aldeah.org/es/raul-zibechi-tensiones-entre-extractivismo-y-redistribucion-en-los-procesos-de-cambio-de-america-lat](http://www.aldeah.org/es/raul-zibechi-tensiones-entre-extractivismo-y-redistribucion-en-los-procesos-de-cambio-de-america-lat), 20/1/2011; G. Massuh: *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos) desarrollo en América Latina*, Mardulce, Buenos Aires.

Материалы археологических исследований  
на территории Самарской Луки в 2020 г.  
(могильники Малая Рязань I и Брусяны II)

*К.С. Классен*

**Аннотация.** В течение полевого сезона 2020 г. сотрудники Научно-исследовательской лаборатории археологии Самарского университета в Ставропольском районе Самарской области (историко-географический микрорайон Самарская Лука) исследовали курганные могильники Малая Рязань I и Брусяны II. Особенности погребального обряда и состав инвентаря указывают на принадлежность выявленных комплексов к двум различным периодам. Предметы, обнаруженные в Малорязанском могильнике, позволяют отнести комплекс к раннехазарскому периоду, а именно к последней трети VIII в. В Брусянском могильнике, помимо захоронения раннехазарского воина-всадника первой половины VIII в., выявлены погребения, относящиеся к покровской культуре срубной культурной общности (эпоха поздней бронзы). Цель данной статьи состоит в атрибуции исследованных памятников и их соотнесении с памятниками новинковского типа салтово-маяцкой культурной общности эпохи Средневековья.

**Ключевые слова:** раннехазарское время, раннее Средневековье, эпоха бронзы, погребения, Самарская Лука, керамика.

**Abstract.** During the 2020 field season, employees of the Research Laboratory of Archeology of Samara University in the Stavropolsky District of the Samara Oblast (historical and geographical area Samarskaya Luka) investigated the burial mounds of Malaya Ryazan I and Brusyany II. Details of the funeral rite and the inventory suggest the complexes belong to two different historical periods. The inventory from the Maloryazansky burial ground allows us to attribute the complex to the Early Khazar period, particularly to the last third of the 8th century. In the materials of the Brusyansky burial ground, in addition to the burial of the early Khazar warrior-horseman of the first half of the 8th century, burials related to the Pokrovsky culture of the Srubnaya cultural community (Late Bronze Age) were revealed.

**Keywords:** early Khazar time, early Middle Ages, Bronze Age, burials, Samarskaya Luka, ceramics.

Территория Самарской Луки привлекала внимание исследователей уже во второй половине XVIII в. Впервые об археологических памятниках этого микрорайона сообщил академик И.И. Лепёхин, совершивший путешествие по России в 1768–1772 гг. (*Лепёхин* 1771: 336). В археологическом отношении Самарская Лука является одним из наиболее изученных регионов Самарской области: в настоящее время известно свыше 200 памятников различных периодов, – от каменного века до эпохи позднего Средневековья.

Локализованные у южной подошвы Жигулевских гор курганно-грунтовые могильники Самарской Луки известны исследователям под общим названием «памятников новинковского типа». Ряд исследователей, в частности, А.В. Богачёв и Д.А. Сташенков, предлагали рассматривать их как часть «новинковской культуры», но не получили поддержки в научном кругу. Ввиду схожести материалов, обнаруженных в памятниках новинковского типа, с материалами памятников степного варианта салтово-маяцкой культуры юго-востока Украины и юга России, в настоящее время ученые относят новинковский тип памятников Самарской Луки к одной из разновидностей салтово-маяцкой культурной общности (*Лифанов* 2011: 141).

Данный тип памятников был выделен и исследован Г.И. Матвеевой в 1970-е гг. Он относится к VIII в. – периоду господства Хазарского каганата, который контролировал территорию Среднего Поволжья. Точные хронологические рамки вызывают у исследователей споры. Так, Матвеева определяет их более широко, как вторую половину VII – VIII вв. (*Матвеева* 1997: 85–88). Д.А. Сташенков ограничивает бытование этого типа серединой VIII в. (*Сташенков* 2001: 149; *Сташенков, Турецкий* 1999: 297). Согласно Н.А. Лифанову, наиболее аргументированно обосновавшему свою точку зрения, новинковский тип относится к рубежу VII–VIII – последней четверти VIII вв., возможно, включая начало IX в. (*Лифанов* 2005: 36).

В августе-сентябре 2020 г. сотрудники Научно-исследовательской лаборатории археологии Самарского университета под руководством Н.А. Лифанова провели полевые работы в юго-западной части Самарской Луки, исследовав курганные могильники Малая Рязань I и Брусяны II. Их изучение было призвано сообщить дополнительные сведения о погребальной обрядности и материальной культуре населения Самарской Луки раннехазарского периода

(VIII в.). Цель данной статьи состоит в атрибуции исследованных памятников и их соотношении с памятниками новинковского типа салтово-маяцкой культурной общности эпохи Средневековья.

### Курганный могильник Малая Рязань I

Памятник был открыт в 1990 г. С.Э. Зубовым и А.В. Богачёвым. В результате обследования площадки было выявлено 10 курганных насыпей, сложенных из известнякового камня, что говорит о принадлежности курганного могильника к новинковскому типу памятников Самарской Луки (*Васильев, Матвеева* 1986: 153). Стационарные исследования могильника были начаты А.В. Богачёвым в том же 1990 г. Им были вскрыты насыпи № 1–5. В 1996 г. работу продолжил С.Э. Зубов на курганах № 6–7, 10 (*Багаутдинов, Богачёв, Зубов* 1998: 205). В общей сложности было обнаружено 28 захоронений. Исследования могильника также позволили выявить такую его особенность, как выходы каменных выкладок и погребений за пределы насыпей.

Курган № 8 и площадку к востоку от него (включая территорию изученного в 1996 г. кургана № 6) исследовал Н.А. Лифанов в течение полевых сезонов 2009–2010 гг. (*Лифанов, Зубов* 2011: 50) нет в списке литературы. Работы целенаправленно проводились по методике раскопок грунтовых могильников. В результате были выявлены два погребения в пределах насыпи кургана и восемь погребений в пределах площадки. Подтвердилась и гипотеза о курганно-грунтовом характере могильника.

В 2017 и 2019 гг. работы на памятнике проводились под руководством О.В. Букиной. В результате исследований 2017 г. были выявлены два грунтовых погребения, одно из которых окружено замкнутой прямоугольной каменной оградой. Работы 2019 г. были направлены на поиск грунтовых погребений в околокурганном пространстве, но он не увенчался успехом (*Букина* и др. 2020: 27). Однако под слоем наносного грунта среди камней исследователи обнаружили бронзовые поясные накладки, позволяющие датировать памятник концом VIII в.

В 2020 г. автор данной статьи принимала участие в экспедиции под руководством Н.А. Лифанова. Был заложен раскоп общей площадью 69,25 кв. м к западо-северо-западу от раскопанного в 1990 г. кургана № 2. Поскольку предварительное визуальное обследование данной территории в 2019 г. выявило выход на поверх-



ность единичного известнякового камня, который либо являлся надмогильным перекрытием грунтового захоронения, либо относился к старому раскопу № 2. Перед исследователями стояла задача уточнения планиграфии памятника.

В слое 2 в пределах раскопа были зафиксированы пять скоплений известняковых камней, уложенных в один-два слоя. Все они, за исключением первого, перекрывали захоронения. Не исключено, что первое скопление также являлось перекрытием младенческого погребения либо выполняло поминальную функцию.

В общей сложности в раскопе было обнаружено 86 единиц индивидуальных находок вне погребальных комплексов. Среди них фрагменты керамических сосудов (12 ед.), обугленного дерева (15 ед.), костей и зубов животных (62 ед.). Так как наибольшая концентрация находок наблюдалась в слое 2, то, по всей вероятности, отдельные типы найденных предметов непосредственно связаны с конкретными погребальными комплексами. Например, все выявленные в раскопе фрагменты керамики располагались в южной части каменного перекрытия над погребением № 1. Всего в раскопе было обнаружено 4 четыре погребальных комплекса.

**Погребение № 1** было перекрыто каменным панцирем. Могильная яма не найдена. Костяк в вытянутом положении ориентирован на север.

Инвентарь составляли предметы из железа, сосредоточенные в районе груди и пояса погребенного. Под правой плечевой костью располагались нож и острие. Общую длину ножа установить невозможно из-за плохой сохранности. Сечение лезвия клиновидное, максимальная ширина 19 мм, толщина 4 мм; черен плоского сечения шириной 15 мм и толщиной 4 мм. Переход спинки лезвия к черену оформлен уступом. В районе правой стороны грудной клетки находился сильно корродированный предмет яйцевидного сечения, его размеры 12,2 × 17,4 мм. Установить его назначение не представляется возможным. Возле таза погребенного найдены детали прямоугольной рамчатой пряжки: фрагменты рамки и язычок. Размеры рамки 30–35 × 50–55 мм. Прогнутый в центральной части язычок крепился к ее короткой стороне подвижной петлей. Из-за высокой степени коррозированности металла сечение рамки и язычка определить невозможно.

**Погребение № 2** также было перекрыто каменным панцирем. Могильная яма подпрямоугольная с закругленными углами. Костяк

в скорченном положении на левом боку (с поджатыми к животу коленями, руки подтянуты к лицу) ориентирован головой на север.

В районе груди обнаружена бусина из поделочного черного камня. Бусина сглаженной усеченно-биконической формы, максимальный диаметр 14–14,5 мм, диаметр оснований 9 мм, высота 11 мм, диаметр отверстия 4 мм. Там же найден крупный коренной зуб животного. Среди ребер погребенного со стороны спины обнаружена бусина из красноватого непрозрачного стекла. Бусина – приплюснутая шаровидная, максимальный диаметр 7–7,1 мм, высота 6,6 мм, диаметр отверстия с одной стороны 2 мм, с другой – 1 мм. У левого колена найден фрагмент древесного угля. Под черепом, в районе левого виска, располагалась бронзовая проволочная серьга в форме незамкнутого овала. В нижней части серьги сохранился валик-утолщение с обломком подвески. Размеры серьги 23 × 17 мм, сечение круглое диаметром 1,9–2 мм. Размер валика 3,5–4 мм, толщина его и обломка подвески 1 мм.

На останках из погребений № 1 и № 2 видны следы искусственного вмешательства: при сохранении общего положения скелета сломаны или изъяты части ребер, позвонков и костей стоп, полностью отсутствуют кисти руки.

Сопутствующий инвентарь позволяет предположить, что захоронение принадлежало женщине.

**Погребение № 3** было перекрыто частично разрушенным каменным панцирем. Могильная яма не выражена.

За исключением бедренных и берцовых костей, которые сохранились *in situ*, сам костяк практически полностью разрушен в результате вмешательства человека. Все кости верхней части тела расположены в беспорядке. Череп в момент обнаружения, вероятно, занимал близкое к изначальное местоположение, но был уложен набок, теменем к ногам, рядом с костями таза и плечевыми костями. В районе живота погребенного выделено скопление позвонков, ребер, лопаток, ключиц, костей предплечий, а также нижняя челюсть. Кости ступней, вероятно, также были сдвинуты с места и частично изъяты. По положению бедренных и берцовых костей можно судить о том, что погребенный изначально был уложен в вытянутом положении на спине головой на север.

Инвентарь захоронения представлен сильно коррозированным железным ножом, обнаруженным в районе груди и пояса. Предмет сохранился не полностью: в скоплении костей возле живота погре-

бенного найден фрагмент его лезвия. Установить его точные размеры не представляется возможным, однако можно предположить, что ширина составляла не менее 18,5 мм, а толщина – не более 5 мм. находка позволяет сделать вывод, что захоронение принадлежало мужчине.

**Погребение № 4** располагалось под каменным панцирем. Могильная яма не выражена.

Немногочисленные обнаруженные кости (фрагменты черепа, костей конечностей, таза, позвонки) позволяют предположить, что в данном погребении захоронен ребенок. Судя по их положению, покойный был уложен на спине головой на север.

Инвентарь в погребении отсутствовал, однако рядом с черепом находились три фрагмента нижней челюсти мелкого хищника (предположительно барсука).

### Курганный могильник Брусяны II

Памятник открыт в 1982 г. А.В. Богачёвым. Стационарные исследования курганов могильника были начаты им в 1988 г. и продолжены в 1989 и 1991 гг. В 1994 г. раскопками памятника руководил С.Ф. Ермаков, а в 1996 г. – С.Э. Зубов. В общей сложности был изучен 31 курган, содержащий 83 захоронения.

Все насыпи могильника невелики по размеру, около  $8 \times 15$  м, высотой от 0,1 до 0,8 м, покрыты дерном. На поверхности видны выходы известняковых камней. На основании этого признака памятник можно отнести к локализуемому на Самарской Луке новинковскому культурному типу раннего этапа салтово-маяцкой культурной общности (VIII в.).

Все курганы могильника Брусяны II располагаются на территории обширного мыса в месте впадения в Волгу речки Брусянки. На мысу расположены два холма, разделенные неглубоким оврагом. Большинство курганов могильника Брусяны II, исследованных в 1988–1996 гг., находится на западном холме. Из семи курганов восточного холма к 2020 г. были раскопаны только три.

Объектом полевых археологических работ 2020 г. стал курган № 26, расположенный в стороне от остальных курганов могильника на покрытом дерном пологом северо-восточном склоне восточного холма. Площадь насыпи  $8 \times 5,5$  м, высота 20–30 см. На поверхности отмечены выходы известняковых камней.

В процессе раскопок было обнаружено 86 единиц индивидуальных находок. Среди них:

- рамчатая пряжка трапецевидной формы. Изготовлена из дрота подпрямоугольного сечения, передняя расширенная сторона трапеции уплощена. Язычок пряжки подквадратного сечения закреплен на задней зауженной стороне трапеции подвижной петлей. Его окончание заострено, средняя часть прогнута. Общие размеры пряжки  $28 \times 27$  мм, сечение рамки  $4,5 \times 3,5$  мм, сечение язычка 3,5 мм;

- два фрагмента ножа, со следами, вероятно, намеренной деформации: он небрежно согнут под углом в месте перехода лезвия к черену, половина лезвия отломана. Общая длина ножа предположительно составляла 14,5 см, из них длина черена – 3 см. Сечение лезвия клиновидное, максимальная ширина (у перехода к черену) 17 мм, максимальная толщина 3,5 мм. Сечение черена плоское, ширина 11–11,7 мм, толщина 2,5 мм;

- развал лепного плоскодонного сосуда под камнем. Сохранился во фрагментах, позволяющих, однако, восстановить его полный профиль. Цвет сосуда светло-коричневый, на внешней поверхности – слабые следы вертикального заглаживания по сырой глине. Венчик плавно отогнут, его срез уплощен. Высота сосуда 11,8 см, диаметр дна 6,8–7,1 см, диаметр горловины предположительно 8,5–9 см. Максимальный диаметр сосуда 10,3–10,4 см (на высоте 5 см от основания). Диаметр шеи сосуда 7,3–7,4 см – (на высоте 10 см от основания). Толщина стенок 4–7 мм, характерна для горла сосуда, максимальная – для фрагмента от плеча и ниже.

Кости и зубы животных представлены 82 экземплярами. Согласно предварительной гипотезе, они принадлежат лошади и мелкому рогатому скоту.

В раскопе выявлено пять комплексов, интерпретированных как погребения.

**Погребение № 1.** Могильная яма имеет овальную форму, выдолблена в известняковом плитняке и ориентирована по оси северо-восток – юго-запад. Ее размеры  $66,5 \times 70$  см, глубина 19 см.

На дне ямы в ее северо-восточной части обнаружен развал глиняного лепного сосуда. Он представляет собой слабопрофилированный плоскодонный горшок колоколовидной формы высотой 14 см. Диаметр дна предположительно составлял 8 см, диаметр горловины и плеча одинаков – 15,4–15,5 см. Плечо сосуда выражено слабо, его плавный перегиб соответствует высоте 10 см от основания;

венчик прямой, слегка отогнут, его срез уплощен. Максимальная толщина стенок – у дна (12 мм), далее она уменьшается до 9–10 мм на уровне плеча и 6 мм на венчике. Цвет сосуда коричневый, на его внешней поверхности видны следы вертикальных расчесов по сырой глине.

**Погребение № 2.** Могильная яма имеет подпрямоугольную форму с закругленными углами, выдолблена в известняковом плитняке, ориентирована по оси северо-восток – юго-запад. Ее размеры 41 × 25,5 см, глубина 20 см.

У ее северо-восточной стенки был найден развал глиняного лепного сосуда. Он представляет собой слабопрофилированный плоскодонный горшок колоколовидной формы высотой 13,8–13,9 см. Диаметр дна предположительно 8 см, горловины 15 см, плеча – 16,2 см. Плечо сосуда выражено отчетливо, его плавный перегиб соответствует высоте 10 см от основания; венчик прямой, вертикальный, его срез уплощен. Максимальная толщина стенок – у дна (10 мм), к уровню плеча она уменьшается до 7–6,5 мм и увеличивается до 8 мм на венчике. Цвет сосуда коричневый, на его внешней и внутренней поверхностях видны следы хаотичных расчесов по сырой глине. Орнамент нанесен зубчатым штампом и представлен двойным рядом зигзага на плече, линией, отделяющей плечо от горла, и одинарным зигзагом на срезе венчика.

**Погребение № 3.** Могильная яма подпрямоугольной формы с закругленными углами выдолблена в известняковом плитняке и ориентирована по оси юго-восток – северо-запад. Ее размеры 30,5 × 26 см, глубина 17 см.

На дне у юго-западной стенки ямы находился полностью сохранившийся глиняный лепной сосуд. Он представляет собой слабопрофилированный плоскодонный горшок колоколовидной формы высотой 9–9,3 см. Диаметр дна 6 см, диаметр горловины и плеча одинаков и составляет 11,5–12,3 см. Плечо сосуда выражено слабо, его плавный перегиб соответствует высоте 6,5 см от основания; горло сосуда фактически отсутствует, венчик слабо отогнут, его срез уплощен. Толщина венчика 6 мм. Цвет сосуда коричневый, на его внешней поверхности видны следы вертикальных расчесов, а на внутренней – хаотичных. Орнамент сосуда представлен рядом зигзага на плече, нанесенным зубчатым штампом, и косыми линиями на срезе венчика.

**Погребение № 4.** Могильная яма подпрямоугольной формы с закругленными углами выдолблена в известняковом плитняке и ориентирована по оси юго-восток – северо-запад. Ее размеры 175 × 120 см, глубина 39 см.

На дне ямы ближе к ее северо-западной стенке находился фрагментарно сохранившийся скелет ребенка, представленный фрагментами черепа и плечевых костей. Положение костяка не может быть определено достоверно, ориентировка предположительно головой на север.

К востоку от костяка находился развал глиняного лепного сосуда. Он представляет собой округлобкий плоскодонный горшок высотой 12,4–12,6 см. Диаметр дна 8–8,3 см, диаметр горловины 14 см. Максимальный диаметр составляет 14,4 см на высоте 7 см от основания; горло сосуда фактически отсутствует, прямой венчик отогнут, его срез закруглен. Толщина дна 9 мм, стенок у дна 11 мм, венчика 7,5 мм. Цвет сосуда коричневый. Орнамент полностью покрывает внешнюю поверхность, он «елочками», нанесенными мелким зубчатым штампом по стенкам, рядом зигзага на венчике и косыми линиями на срезе венчика. Глиняное тесто, из которого изготовлен сосуд, выделяется крупными (до 3–4 мм в поперечнике) фрагментами шамота.

**Погребение № 5.** Могильная яма вытянуто-овальной формы, верхняя часть выдолблена в известняковом плитняке, ориентирована по оси юго-запад – северо-восток. Ее размеры 245 × 140 см, глубина 88 см. Могильная яма имеет усложненную конструкцию: вдоль ее юго-восточной стенки была устроена наклонная ступенька шириной от 38 до 58 см, а вдоль северо-западной стенки вырыто продолговатое углубление – «погребальное ложе» глубиной 12–13 см, длиной 1,9 м и шириной в своей восточной части 62 см, а в западной – 35 см. Восточный край углубления на 17 см уходил под стенку могилы, образуя своеобразную нишу.

В погребении обнаружены лежавшие в беспорядке останки лошади и человека. Кости лошади были сосредоточены в восточной части выше уровня человеческих костей. Кости человека были разбросаны, однако фрагменты черепа у восточного края позволяют предположить, что погребенный был уложен головой на восток.

## Заключение

Раскопки могильников Малая Рязань I и Брусяны II в полевом сезоне 2020 г. явились продолжением стационарных археологических исследований памятников скотоводческого населения раннесалтовского времени на территории Самарской Луки.

Результаты работ на могильнике Малая Рязань I выявили новые участки распространения грунтовых захоронений на площадке памятника, что делает его перспективным для дальнейшего изучения. Выявленные на площади раскопа надмогильные каменные конструкции, судя по расположению по отношению к ним фрагментов костей животных, керамического сосуда и сгоревшего дерева, по всей вероятности, выполняли функцию поминальных площадок. Особый интерес представляет погребение № 2. Захоронения в скорченной позе на боку на новинковских могильниках до сих пор встречались исследователям дважды: в погребении № 2 кургана № 23 могильника Брусяны II 63 (*Багаутдинов, Богачёв, Зубов* 1998: 204) и в грунтовом погребении № 1 в могильнике Новинки I (*Сташенок* 1995: 38). Отсутствие в обоих случаях перекрытия каменными панцирями и какого-либо инвентаря до сих пор порождало сомнения в принадлежности их раннехазарской эпохе. Инвентарь погребений, исследованных на Малорязанском могильнике в 2020 г., немногочислен, однако имеет аналоги в новинковских материалах Самарской Луки. Сergyа «салтовского» типа из погребения № 2 датируется периодом не ранее середины VIII в. Грунтовый характер захоронений позволяет определить время ее происхождения точнее: последняя четверть этого столетия. Погребения №№ 1, 3 и 4 с уверенностью можно отнести к обрядовой группе Б новинковских захоронений, характеризующейся северной, северо-западной и западной ориентировкой покойных (*Лифанов* 2005: 303).

В ходе работ на могильнике Брусяны II на площадке раскопа были исследованы погребально-поминальные комплексы, относящиеся к двум различным периодам. Погребения № 1–4 имеют явное сходство, свидетельствующее об их культурно-хронологической общности: небольших размеров могильные ямы выбиты в материковом плитняке и содержат близкие по форме и орнаментации керамические сосуды. Костяк погребенного ребенка был найден лишь в могиле № 4, однако общее внешнее сходство с ней могил №№ 1–3 позволяет предположить и их функциональное единство. Возможно, последние тоже представляли собой захоронения младенцев, чьи останки не сохранились в силу естественных причин.

Судя по керамике, указанные комплексы относятся к покровской культуре срубной культурной общности. Подобное локальное совмещение материалов уже фиксировалось на могильниках Рождествено III, Новинки II и Осиновка IV, где перекрытые каменными конструкциями захоронения были обнаружены в насыпях курганов эпохи поздней бронзы (*Матвеева* 1995: 23, *Матвеева* 1997: 27; *Бражник* 2003: 27). Конструкция в виде панциря из равного известнякового камня, составлявшая основу кургана № 26, была сооружена для перекрытия единственного погребения № 5. Судя по содержащимся среди камней панциря фрагментам костей животных и керамическому сосуду, она выполняла функцию поминальной площадки. Погребение № 5 представляет собой совместное захоронение человека с конем в могильной яме с углубленным «погребальным ложем» и боковой ступенькой. Могила в прошлом была полностью разграблена и вновь завалена камнями из панциря. Особенности погребально-поминальной обрядности позволяют отнести комплекс кургана № 26 могильника Брусяны II к числу памятников новинковского типа, распространенных на Самарской Луке в VIII столетии. Погребение № 5 характеризуется чертами захоронений типа А1 данной общности, ориентировка погребенного человека реконструируется как востоко-северо-восточная, а останки коня – располагались на ступеньке (*Лифанов* 2005: 303). По всей вероятности, перед нами богатое захоронение раннехазарского воина-всадника первой половины VIII в.

#### Список литературы

1. *Багаутдинов Р.С., Богачёв А.В., Зубов С.Э.* Праболгары на Средней Волге. У истоков истории татар Волго-Камья / отв. ред. В.Б. Ковалевская. Самара: Самарский университет, 1998. 286 с.
2. *Бражник О.И.* Отчет об исследовании Осиновского IV могильника в Ставропольском районе Самарской области в 2002 г. // Архив ИА РАН, Ф. Р-1, № 27323. Казань, 2003.
3. *Бужина О.В., Лифанов Н.А., Зубов С.Э., Багаутдинов Р.С.* Исследования могильника Малая Рязань I в 2019 г. // Археологические открытия в Самарской области 2019 года. Сборник статей / отв. ред. Д.А. Сташенков. Самара: Государственное бюджетное учреждение культуры «Самарский областной историко-краеведческий музей им. П.В. Алабина», 2020. С. 27–28.
4. *Васильев И.Б., Матвеева Г.И.* У истоков истории Самарского Поволжья. Куйбышев: Куйбышевское книжное изд-во, 1986. 232 с.



5. *Лепёхин И.И.* Дневные записки путешествія доктора и Академіи Наукъ адъюнкта Ивана Лепехина по разнымъ провинціямъ Російскаго государства. Т. 1. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1771. 336 с.
6. *Лифанов Н.А.* Систематика погребально-поминальной обрядности новинковского населения // II Городцовские чтения. Материалы научной конференции, посвященной 100-летию деятельности В.А. Городцова в ГИМ. Апрель 2003 г. / отв. ред. И.В. Белоцерковская. М.: ГИМ, 2005. С. 299–306.
7. *Лифанов Н.А.* О культурной принадлежности населения Средневожской лесостепи раннехазарского времени // Форум «Идель-Алтай»: Материалы научно-практической конференции «Идель-Алтай: истоки евразийской цивилизации», I Международного конгресса средневековой археологии евразийских степей. Казань, 7–11 декабря 2009 г. Казань: Фолиант; Ин-т истории АН РТ, 2011. С. 140–142.
8. *Лифанов Н.А., Зубов С.Э.* Раскопки могильника Малая Рязань I в 2009–2010 гг. и некоторые вопросы изучения памятников новинковского типа на Самарской Луке // Салтово-маяцька археологічна культура: 110 років від початку вивчення на Харківщині. Збірник наукових праць. Харків, 2011. С. 50–56.
9. *Матвеева Г.И.* Результаты новых исследований Рождественского III могильника // Средневековые памятники Поволжья: Межвузовский сборник научных статей / отв. ред. Г.И. Матвеева. Самара: Самарский университет, 1995. С. 23–34.
10. *Матвеева Г.И.* Могильники ранних болгар на Самарской Луке. Самара: Самарский университет, 1997. 225 с.
11. *Сташенков Д.А.* Новые детали погребального обряда памятников раннеболгарского времени в Самарском Поволжье // Средневековые памятники Поволжья: Межвузовский сборник научных статей / отв. ред. Г.И. Матвеева. Самара: Самарский университет, 1995. С. 34–52.
12. *Сташенков Д.А.* Половозрастная стратификация новинковского населения (по материалам украшений костюма) // Культуры степей Евразии второй половины I тысячелетия н. э. (из истории костюма). Т. 2. Самара: Самарский областной историко-краеведческий музей им. П.В. Алабина, 2001. С. 141–165.
13. *Сташенков Д.А., Турецкий М.А.* Погребение эпохи раннего средневековья у хутора Лебяжинка (к вопросу об этнокультурной ситуации в Самарском Поволжье в IX в.) // Вопросы археологии Поволжья. Сборник статей. Вып. 1. Самара: Самарский государственный педагогический ун-т, 1999. С. 289–301.

## РАЗДЕЛ II. ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ И ЯЗЫКОВЫХ ПРОЦЕССОВ

---

### *Po naszymu*: алфавитные войны и спор об идентичности в Верхней Силезии

А.Д. Васюков

**Аннотация.** Статья посвящена современному этническому активизму и языковому строительству в польской Силезии. Автор представляет результаты своей полевой работы последних двух лет в регионе Верхняя Силезия (Силезское и Опольское воеводства). В центре его внимания – движение за признание силезского языка региональным в Польше, а также попытки местных этнических активистов кодифицировать единый литературный стандарт силезского. В тексте кратко представлены основные демографические сведения о силезцах; приведены данные о количестве носителей силезского языка и проанализирована современная идеология и языковая практика региональных активистов. На материале дискуссии о стандартизации силезского языка, связанной с принятием единого алфавита, показаны современные общественные дебаты в Силезии относительно будущего силезского языка и этнонациональной идентичности силезцев в современной Польше.

**Ключевые слова:** силезцы, силезский язык, стандартизация, языковой активизм, этническая идентичность.

**Abstract.** The paper is focused on a modern ethnic activism and language building in Polish Silesia. The author presents the results of his field work of the last two years in the region of Upper Silesia (Silesian and Opole Voivodeships). The focus is on the movement for the recognition of the Silesian as a regional language in Poland, as well as the attempts of local ethnic activists to codify a single literary standard of Silesian. The text briefly presents the data on the demographics of the Silesians, the number of speakers of the Silesian language, and analyzes the modern ideology and language practice of regional activists. Based on the discussion on the standardization of the Silesian language connected with the adoption of a Silesian alphabet, the paper shows a cur-

rent public debate in Silesia regarding the future of the Silesian language and the ethno-national identity of the Silesians in modern Poland.

**Keywords:** Silesians, Silesian language, standardization, language activism, ethnic identity.

Верхняя Силезия – исторический и этнокультурный регион на юго-западе современной Польши. Местное коренное население – силезцы, западнославянское миноритарное сообщество, которое в польском политическом и научном дискурсе чаще всего описывается в качестве этнографической группы поляков. Однако с конца XX в. в регионе набирает силу движение за признание силезцев этническим меньшинством на государственном уровне, а силезского языка – региональным в Польше. С этой целью ряд местных активистов приступили к кодификации литературной нормы силезского языка, что спровоцировало живую дискуссию в речевом сообществе относительно аутентичности, сохранности и специфики этнического языка силезцев. В данной статье представлены наблюдения, сделанные мной в ходе полевого исследования последних двух лет в Верхней Силезии в рамках работы над кандидатской диссертацией, посвященной языковому планированию в Кашубии и Верхней Силезии. Прежде всего, меня интересовала идеология и практика языковых активистов, которые стремятся стандартизировать силезский язык, а также реакция, которую данные попытки вызывают среди носителей языка разных поколений.

В ходе последней доступной нам переписи населения в Польше (2011 847 тыс. человек назвали себя силезцами (Narodowy Spis... 2015: 31), при том что в 2002 г., когда силезцы впервые стали выделяться в переписи как отдельная от поляков этническая группа, таких было лишь 173 тыс. (Raport... 2003: 37). На рост численности людей, которые причисляют себя к этой группе, повлияло несколько факторов: 1) возможность в 2011 г. называть две этничности\*, позволившая значительным группам населения со смешанной силезско-польской и силезско-немецкой этнической идентичностью указать обе; 2) пропагандистская работа этнических активистов и организаций; 3) актуализация силезской проблемы в современной

---

\* Как и в России, в польских переписных анкетах используется термин «национальность» («narodowość»), под которым подразумевается этническая принадлежность.

Польше, связанная с повышенным вниманием к силезской идентичности в СМИ и выступлениями политиков на фоне дискуссии о возможности признания силезского языка региональным.

Сегодня силезцы – наиболее крупное из меньшинств страны, для которых характерна непольская или альтернативная польской этноязыковая идентичность. В 2011 г. более 376 тыс. человек, что составляет 44% от этнической группы, назвало себя только силезцами. Еще более 436 тыс. человек указали силезскую национальность как первую, а польскую или немецкую назвали второй. Для людей, указывающих двойственную идентичность, преимущественно характерна силезско-польская биэтничность, таких насчитывается 411 тыс. человек (Narodowy Spis... 2015: 31). Однако в нашем исследовании также приняли участие информанты, декларирующие силезско-немецкую биэтничность.

Население, идентифицирующее себя как силезцы, проживает на территории Польши достаточно компактно, преимущественно на юго-западе страны, у границ с Чехией и Германией, в современных Силезском и Опольском воеводствах, соответствующих одному из двух крупных субрегионов исторической Силезии – Верхней Силезии. Именно здесь проживает 97,9% всех силезцев, выявленных в ходе переписи, из них 85,3% в Силезском воеводстве, а 12,6% – в соседнем Опольском. В историческом субрегионе Нижняя Силезия (с центром во Вроцлаве) сегодня проживает лишь 0,4% всех силезцев Польши (Narodowy Spis... 2015: 47). Относительно крупные силезские диаспоры располагаются также в Мазовецком (0,5%) и Малопольском (0,4%) воеводствах, что, скорее всего, связано с внутренней миграцией в две наиболее крупные городские агломерации страны – Варшаву и Краков.

Силезское и Опольское воеводства входят в тройку регионов с наибольшими показателями непольского населения. Так, в Силезском воеводстве иную национальность указало 16,5% населения, в Опольском – 16,2%. Третье место занимает населенное кашубами Поморское воеводство (11%). При этом два верхнесилезских воеводства достаточно сильно различаются между собой по основным демографическим и экономическим показателям. Силезское воеводство является одним из наиболее населенных (4,63 млн чел., уступает лишь столичному Мазовецкому воеводству с населением в 5,26 млн чел.), урбанизированных и промышленно развитых регионов страны. Опольское воеводство, напротив, самое маленькое

по площади и населению (1,01 млн чел.). Это преимущественно аграрный регион, где кроме воеводского центра Ополе (128 тыс. чел.) практически нет крупных городов.

Группы населения, считающие себя силезцами, проживают преимущественно в центральной и юго-западной части Силезского воеводства, а также нескольких приграничных к Силезскому повятах Опольского воеводства. Наибольшее число силезцев зафиксировано в Рыбницком (31 тыс., 41,5%), Миколовском (38 тыс., 40,5%), Беруньско-Лендзинском (21 тыс., 36%), Водзиславском (54 тыс., 34%), Тарногорском (45 тыс., 32,7%) повятах Силезского воеводства, а также в городах Руда Шленска (50 тыс., 35%), Хожув (37 тыс., 33,8%), Катовице (78 тыс., 24%), Забже (26 тыс., 14,6%), Бытом (31 тыс., 17,6%) и др. В Опольском воеводстве больше всего силезцев проживает в Стшелецком (22,3 тыс., 29%), Крапковицком (17 тыс., 25,9%), Опольском (27 тыс., 20,3%) и Кендзежино-Козельском (13,1 тыс., 13,3%) повятах. В административном центре воеводства, городе Ополе, сегодня насчитывается лишь 4,5 тыс. силезцев, что составляет 3,7% жителей города. Силезцы проживают преимущественно в городах (71,6%), но при этом не составляют большинства ни в одном из повятов Силезского или Опольского воеводств.

В последние годы моя полевая работа проходит в крупных и средних промышленных городах Силезского воеводства: Катовице, Бытом, Хожув, Гливице, Руда Шленска и др. Также я предпринял несколько экспедиций к опольским силезцам, прежде всего, в города Ополе и Стшельце-Опольске. Основными методами сбора информации в поле выступили глубинное полуструктурированное интервью, а также наблюдение за языковым ландшафтом Силезии и повседневными языковыми практиками местных жителей.

Этническая и языковая специфика силезцев уже давно привлекает внимание исследователей. На сегодняшний день существует корпус литературы, посвященной истории национальных движений и национальной агитации в Силезии (Т. Камузелла, Д. Ерчинский, Б. Карч), современному этническому активизму региона (А. Мусь, П. Буяк, М. Шчепански), языковой идентичности силезцев (Й. Тамбор, Э. Михна, Б. Выдерка), а также движению за признание силезского языка региональным (М. Мысливец, М. Щучак и др.). Тем не менее, в существующих исследованиях крайне мало внимания уделяется современным дискуссиям о кодификации силезского языка,

а также тому влиянию, которое активистам удастся оказывать на повседневные языковые практики этнических силезцев. Надеемся, что наше исследование позволит восполнить данный пробел.

В 2011 г. около 509 тыс. человек указало, что владеет силезским языком, из них для 126 тыс. чел. это был единственный язык (Narodowy Spis... 2015: 70). Большинство носителей языка (78%, или 411 тыс. чел.) проживает в Силезском воеводстве, преимущественно в городах (294 тыс.; против 117 тыс. в селах) (NSP 2011 2013: 224). Во многом эти данные и определяли маршрут моих экспедиций.

Верхняя Силезия отличается от остальных регионов страны наиболее активным применением в различных сферах иных языков, чем польский. Так, перепись 2011 г. показала, что в Силезском воеводстве 444 тыс. чел. говорят дома преимущественно не польски (46,8% от числа таких людей по всей стране), в Опольском воеводстве – 151 тыс. (15,9%). При этом языком домашнего общения в стране может быть не только силезский. Отдельно следует упомянуть немецкий, язык этнических немцев, традиционно заметных в обоих регионах. Так, в Опольском воеводстве проживает самая крупная немецкая община Польши (53,2% от всех немцев страны), а в Силезском – вторая по величине (23,8%).

Сегодня силезский язык лучше всего удерживает свои позиции в старых рабочих районах промышленных городов Силезского железорудного бассейна. Именно здесь дольше всего сохранялась среда, в которой до последнего времени воспроизводился силезский. Речь идет о так называемых *familokach* (от сил. *familio* ‘семья’), или многоквартирных домах, где совместно проживали несколько поколений силезских рабочих, трудившихся на шахтах или промышленных предприятиях. Закрытие производств с начала 1990-х гг., а также миграция значительной части коренного населения в Германию сильно изменили традиционный языковой ландшафт этих районов, однако в представлении информантов они и сейчас остаются основным прибежищем этнического языка:

*Где проявляется силезский язык? Вообще-то там, где не было миграций населения. Где люди живут себе спокойно. Это особенно хорошо видно на примере Катовиц. Если выходишь... эээ в районы, где новые дома, там ты уже не встретишь силезский. А если пойдешь в старые рабочие районы, где люди живут от деда-прадеда, то он там более популярный (м., 64 г., Забже).*

Материалы интервью показывают, что традиционно силезский язык воспринимался представителями других этнических групп Польши, а зачастую и самими силезцами; как непрестижный идиом. В языковых иерархиях региона силезский устойчиво занимал подчиненное положение по сравнению с польским.

*Для меня силезский всегда был языком семьи, но не среды. Это важно. После войны силезский был языком, который власти очень негативно воспринимали. Будто на нем говорили худшие люди, необразованные из таких... низких сфер. И эта нагонка очень сильно отобразилась на сообществе. Многие люди старше меня до сих пор так считают, что это худший язык (м., 41 г., Бытом).*

Уступал силезский не только польскому, но и немецкому. Последние два были языками государства, культуры, школы, прессы, тогда как силезскому отводилась функция внутрисемейного или соседского общения. Зачастую он даже не воспринимался как язык, для его обозначения употреблялся лингвоним *po naszymu* 'по-нашему' который и сегодня еще можно встретить в речи взрослых информантов. Опираясь на воспоминания носителей, мы можем сделать вывод, что до конца XX в. в данном сообществе наблюдалась ситуация диглоссии, или сосуществования в одном речевом сообществе двух языковых кодов, четко разделенных по функциональной сфере и престижу (Фергюсон 2012: 44): силезского, за которым чаще всего закреплялся статус диалекта польского языка, и польского или немецкого.

*Домашний у меня и польский и силезский. Это как... когда говорю с женой, например, о правительственных делах, оформлении каких-то документов, перехожу на польский, потому что в силезском такой терминологии очень мало и было бы трудно определить то, что хочу сказать (м., 55 лет, Катовице).*

Сегодня в Силезии можно наблюдать процесс стремительного языкового сдвига, связанного с прекращением межпоколенческой передачи языка и повсеместным переходом населения на польский.

*... молодые люди, говорящие... которые отождествляют себя с Силезией, говорящие, что они силезцы по национальности... они уже не говорят по-силезски, могут только по-польски и по-английски. [...] мое поколение еще сохраняет эту разницу... хотя бы языковую (м., 55 лет, Катовице).*

Специалисты, изучающие языковые практики Силезии, отмечают, что языковой сдвиг в регионе ускорился сразу после Второй

мировой войны. В своем социолингвистическом исследовании Верхней Силезии Йоланта Тамбор отмечает, что во второй половине XX в. на волне индустриализации и стремительной урбанизации в польском обществе сложилось вполне определенное представление о престиже и жизненном успехе, связанное с переселением из сельской местности в городскую. Диалекты (а именно таким образом, как мы помним, трактовались тогда силезский и ряд других региональных языков) считались неотъемлемой частью сельского образа жизни (Tambor 2006: 147). Путь к социальному успеху лежал через забвение локального этнолекта и переход к литературной норме основного (государственного) языка.

Однако мы полагаем, что это лишь частичное объяснение. Намного важнее обратиться к особенностям функционирования национального государства. Как отмечает Эйнар Хауген, его политика направлена на то, чтобы сократить внутренние различия и увеличить внешние. Идеал нации – внутренняя сплоченность и внешняя разделенность (Хауген 2012: 104). Государство очень быстро улавливает тревожные сигналы языкового сепаратизма, поэтому группы населения, чьи языковые практики и идентичность не вписываются в унифицирующие рамки нации, становятся объектом языкового переучивания. В Польше это неизбежно должно было особенно ярко проявиться в регионах, которые, как Верхняя Силезия, окончательно вошли в ее состав лишь после Второй мировой войны. Полевой материал обнаруживает живую память этнической группы силезцев о практиках языковой гомогенизации, которую государство проводило в течение всей второй половины XX в. Наиболее эффективным и последовательно применяемым инструментом в таком языковом «перевоспитании» была государственная школа, которая должна была научить детей «правильно говорить по-польски»:

*Я помню свою школу... Это был урок польского языка, нам что-то рассказывали о диалектах. Учительница говорила о мазурском, кашубском диалекте... о других. И тут я спрашиваю ее: «А как же наш говор [gwara]?». И тогда учительница ответила, что раньше был такой диалект... силезский... но только в селах, и только неграмотные люди говорили на нем. Мне это было так обидно... Ведь на этом языке я говорил со своей бабушкой и дедушкой... (м., 61 г., Катовице).*



Сегодня в Силезии существует движение за признание силезского региональным языком в Польше. За эту идею выступает ряд региональных политических партий и этнических организаций, поддерживают ее и большинство информантов, с которыми мне удалось пообщаться в ходе полевой работы. Согласно Закону от 2005 г. «Об этнических, национальных меньшинствах и региональном языке», статус регионального позволяет использовать язык в административной сфере, документообороте, финансировать его преподавание в школе и установку двуязычных дорожных указателей (Bukowski 2016:



Рис. 1. Табличка у здания городского совета на силезском языке.

Бытом, лето 2021 г.

(Полевой архив автора)

91). Дискуссия о возможном признании силезского языка региональным тесно связана с проблемой его кодификации. Ведь как показывает опыт других миноритарных сообществ, прошедших путь языкового признания, печатать школьные учебники и словари, документы и таблички желательно на едином, унифицированном и, по возможности, понятном всем носителям варианте языка.

Несмотря на попытки кодификации силезского языка, предпринимавшиеся еще в конце XIX и первой трети XX вв. (Myśliwiec 2013: 102–105), до конца прошлого века он функционировал в бесписьменной форме как инструмент почти исключительно устной коммуникации. Стандартизация его литературной нормы усложняется значительной диалектной раздробленностью. Диалектологи выделяют до 8–10 групп локальных диалектов силезского языка,

формирующих континуум от польско-чешской границы до Нижней Силезии (*Bąk* 1971: 8).

В 2008–2009 гг. были проведены первые конференции по вопросам кодификации силезского языка. По их материалам были изданы первые учебные пособия для школ Верхней Силезии (*Kamusella, Rocznik* 2011: 293). Одной из главных задач, которые стоят перед кодификаторами сегодня, является принятие единого алфавита, который бы максимально адекватно отражал произносительные особенности многочисленных диалектов. Как показывают материалы полевой работы, согласия по этому вопросу среди кодификаторов и языковых активистов пока нет. Мне удалось зафиксировать несколько орфографических систем и до десяти вариантов алфавита, которые используются для силезского языка. Один из этих вариантов называется *steuerowy szrajbůnek* ‘орфография Штойера’. Он был создан в межвоенные годы директором одного из катовицких лицеев Феликсом Штойером. Сегодня эту систему в несколько модифицированном виде (30 знаков) пропагандирует неформальное объединение силезских активистов «Открытая Силезия» («Uotwarty Ślůnsk»). Существует также силезский фонетический алфавит, созданный на базе чешского письма и включающий 32 знака.

Насколько мне удалось выяснить в ходе полевой работы, наибольшей популярностью среди активистов пользуется *ślábikōrzowy szrajbōnek*, разработанный в 2010 г. при участии филологов Катовицкого университета. Свое название этот алфавит получил от изданного в 2010 г. в Хожове верхнесилезского букваря (*Gōrnoślōnski ślábikōrz* 2010). Он включает 34 буквы. Столь большое их количество объясняется многочисленными случаями употребления диакритики, например, o, ǒ, ȳ, ô, ǫ. Однако в интервью разработчики данного алфавита заявляли мне о факультативности многих из букв, которые могут использоваться для передачи звуков различных диалектов. Почти сразу после издания этого алфавита его оппоненты издали свой *ślábikorz* (*Grynicz, Rocznik* 2010: 62). В нем уже 31 буква. Разумеется, на практике существование нескольких вариантов алфавита лишь затрудняет освоение силезской письменности носителями языка, которые теряются в многообразии букв и надстрочных знаков, не понимая разницы между ними. В ходе полевой работы я давал своим информантам тексты, изданные в раз-

личных вариантах *ślabikōrz*, и мог заметить, с каким трудом им давалось чтение на родном языке.

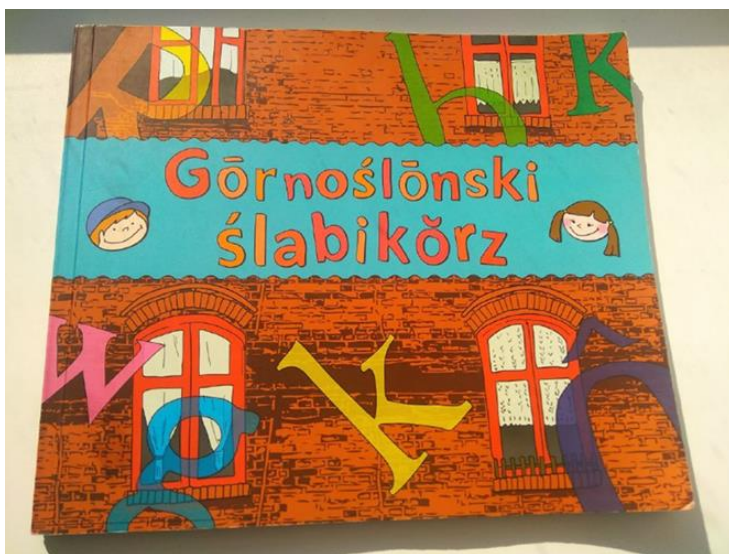


Рис. 2. Верхнесилезский букварь, изданный в г. Хожув в 2010 г.  
(Полевой архив автора)

В моем исследовании меня интересовала идеология, которая стоит за каждым проектом силезского алфавита и системы орфографии. Как удалось выяснить, порой за филологическими спорами о принципах передачи силезской речи на письме могут скрываться дискуссии о национальной идентичности коренного населения Верхней Силезии. Так, авторы силезских алфавитов, основанных на польской письменности, исходят из того, что их варианты будут легче усваиваться силезцами. Понимая уровень языкового сдвига в Силезии, когда для большинства членов этнической группы первым языком уже является польский, сторонники таких алфавитов исходят из прагматичности решения, которое, на их взгляд, позволило бы максимально быстро распространить новую силезскую письменность, а это, в свою очередь, привело бы к скорейшей унификации языка и повысило бы шансы на признание его региональным в Польше. Их оппоненты полагают, что так происходит искус-

ственное сближение силезского языка с польским, что в дальнейшем грозит его окончательным исчезновением.

В ходе интервью рассуждения информантов о языке и письменности в Силезии, о заимствовании букв из польского или чешского алфавитов не раз перетекали в пространные нарративы, в которых затрагивались этнические, национальные и культурные границы региона.

*Силезская культура – это культура Западной Европы. Это культура, основанная на Римском праве, на... Магдебургском праве, на мещанской культуре. Я могу много говорить о различиях культуры силезской и немецкой или чешской. Но очевидно, что наиболее близкой к силезской идентичности является Чехия. И не без оснований, Силезия несколько сот лет была частью Чешской короны. Польша – это уже Восточная Европа, а мы – Центральная (м., 61 г., Катовице).*

Во время полевой работы с языковыми активистами и силезцами, не вовлеченными в социальный активизм, было заметно, как в рассуждениях о собственной этнической и национальной идентичности информанты стремились подчеркнуть гетерогенный языковой и этнический опыт Силезии до конца XX в. Информанты постоянно вспоминали об использовании немецкого языка их родителями и бабушками/дедушками, о схожести своего языка с чешским и т.д.

*Чтобы повеселить тебя, расскажу, как моя бабка, если ей надо было что-то важное сказать, переходила на немецкий, потому что, говорила, славянские языки такие претенциозные... на них невозможно о чем-то договориться (смеется) (м., 55 лет., Катовице).*

Очевидным среди моих информантов было стремление в интервью при помощи языковых практик (как реальных, так и воображаемых) провести этническую границу, которая бы отделила Верхнюю Силезию от «остальной Польши». Разумеется, инструментом подобного противопоставления является не только язык. Существуют устойчивые этнонимы (например, *hanys* ‘силезец’, *gorol* ‘поляк’), автостереотипы и культурные традиции, которые маркируют выделенность Силезии на фоне страны.



Рис. 3. Реклама на силезском языке. Рыночная площадь, Катовице, лето 2019 г. (Полевой архив автора)

Однако в свете данного исследования меня интересовало, почему для современных силезцев так важна апелляция к чужим культурным и языковым традициям? Полагаю, что частое упоминание опыта немецкой или чешской языковой практики местного населения является отсылкой к мощной и престижной альтернативе польскому языку, которой сам силезский язык никогда не был. Чтобы лучше понять этот феномен, можно обратиться к опыту других миноритарных сообществ Европы со схожим спорным этническим статусом. Так, становление региональной автономии в итальянской Долине Аосты в 1940-х гг. и зарождение движения за ее независимость базировалось на якобы франкоязычной практике местного населения, хотя его реальным разговорным языком до последней трети XX в. был франкопровансальский (Бичурина 2011: 284). Чтобы защитить себя от давления политически доминирующего языка-культуры, необходимо предложить равнозначную ему по престижу и функциональной силе альтернативу. Именно французский как язык высокой культуры был тем инструментом, который позволял франкопровансальцам дистанцироваться от интеграции в итальянский национальный проект. Возможно, нечто подобное происходило и в Силезии.

При этом, как кажется, следует избегать буквального восприятия сравнений, в которые порой встраивали себя информанты: *Мы больше чехи, чем поляки* (м., 51 г., Руда Шленска).



Рис. 4. Уличная реклама на сilesском. Хожув, лето 2019 г. (Полевой архив автора)

Я полагаю, что за данным сравнением кроются попытки скорее противопоставить свое сообщество полякам, чем отождествить его с соседними этнонациональными группами.

*Поляки не хотят поверить в то, что тут есть этническая группа, которая не чувствует себя поляками. Чаще всего ответ поляка в такой ситуации будет: «Если тебе не нравится Польша, убирайся в Германию». И я тут должен объяснять, что я не чувствую себя поляком, но я еще больше не чувствую себя немцем* (м., 55 лет, Катовице).

Несмотря на различные определения и описания сilesцев, которые порождали информанты в ходе интервью, перед всеми ними, казалось, стояла общая проблема: как максимально адекватно описать поликультурность и полиязычность своей группы, столетиями проживавшей в зоне польско-чешско-немецкого контакта. Материалы полевой работы показывают, что современный лингвистический активизм и связанные с ним дебаты о языковой стандартизации в Силезии являются важной частью более широких поисков

того пространства, в которое можно было бы максимально адекватно «упаковать» культурную традицию и языковую специфику своего сообщества.

### Список источников и литературы

1. *Бичурина Н.* Окситания и Арпитания: модели создания «новых романских языков» и трансграничных общностей // Языки соседей: мосты или барьеры? Проблемы двуязычной коммуникации. Сборник статей / отв. ред. Н.Б. Вахтин. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. С. 279–291.
2. *Фергюсон Ч.* Диглоссия // Социолингвистика и социология языка. Хрестоматия [Т. 1] / отв. ред. Н.Б. Вахтин. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. С. 43–62.
3. *Хауген Э.* Язык, диалект, нация // Социолингвистика и социология языка Хрестоматия [Т. 1] / отв. ред. Н.Б. Вахтин. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. С. 97–114.
4. *Bąk S.* O nowy podział dialektów śląskich // *Studia Occidentalis*. 1971. Т. 28/29. S. 3–14.
5. *Bukowski Z.* Prawny status języka regionalnego w Polsce na przykładzie języka kaszubskiego // *Studia z Zakresu Prawa, Administracji i Zarządzania*. 2016. № 9. S. 89–108.
6. *Görnöslönski ślabikōrz*. Chorzów: Pro Loquela Silesiana, 2010. 101 s.
7. *Grynicz B., Rocznik A.* Ślabikorz ABC (elementarz do nauki języka śląskiego napisany wg. programu nauczania do klasy I szkoły podstawowej). Zabrze: Narodowa Oficyna Śląska, 2010. 62 s.
8. *Kamusella T., Rocznik A.* Standaryzacja języka śląskiego // *Slavica Tartuensisa IX*. Лингвокультурное пространство современной Европы через призму малых и больших языков. К 70-летию профессора Александра Дмитриевича Дуличенко / под ред. И.В. Абисогоян. Тарту: Изд-во Тартуского университета, 2011. С. 288–294.
9. *Myśliwiec M.* Ślōnskō godka – przaśny folklor czy język regionalny? // *Przegląd Prawa Konstytucyjnego*. 2013. № 3(15). S. 99–120.
10. *Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011*. Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski. Warszawa: Główny urząd statystyczny, 2015. 256 s.
11. *NSP 2011 – Ludność w województwie śląskim. Stan i struktura demograficzno-społeczna*. Katowice: Urząd Statystyczny w Katowicach, 2013. 391 s.
12. *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002*. Warszawa: Główny urząd statystyczny, 2003. 103 s. + tabl.
13. *Tambor J.* Mowa Górnślązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna. Katowice: WUŚ, 2006. 313 s.

## Алфавит как часть языковой политики черкесской диаспоры Турции

*Е.В. Погуляева*

**Аннотация.** В статье рассматривается языковая политика черкесской диаспоры Турецкой Республике в вопросе об алфавите. Между черкесскими НКО существуют разногласия о том, какой алфавит должен использоваться в диаспоре, в первую очередь для преподавания черкесского языка. Часть организаций выступают за использование кириллицы, часть – латиницы, при этом в государственных школах Турции реализуются две программы преподавания (на разных алфавитах), составленные разными черкесскими организациями. Эти организации связывают вопрос письменности не только с лингвистическим аспектом: они считают, что алфавит играет важную роль в построении взаимоотношений диаспоры как с турецкими властями, так и с российскими адыгами. Позиции, выражаемые организациями, свидетельствуют, что высказывания на тему системы письма и связанные с ней практики используются как один из инструментов в выражении политической ориентации организаций и влияют на формирование политических настроений в черкесской диаспоре.

**Ключевые слова:** черкесская диаспора, этнические меньшинства в Турции, языковая политика, алфавит, латинизация.

**Abstract.** The article contains the results of the research of the language policy of the Circassian diaspora in the Republic of Turkey in the issue of alphabet. There are disagreements among Circassian NGOs about which alphabet should be used in the diaspora, first of all, in the teaching of the Circassian language. Some organizations campaign for the use of the Cyrillic alphabet, and another of the Latin alphabet, while two teaching programs produced by different Circassian organizations are implemented in public schools in Turkey (in two alphabets, respectively). These organizations not only connect the question of alphabet with the linguistic aspect, they also believe that the alphabet plays an important role in building relations of the diaspora with both the Turkish authorities and Circassians in Russia. The positions expressed by organizations indicate that statements on the alphabet are used as one of the tools in expressing their political orientation and influence the development of political views in the Circassian diaspora.



**Keywords:** Circassian diaspora, Ethnic minorities in Turkey, Language policy, Alphabet, Latinisation.

Алфавит выступает важным элементом языковой политики черкесской диаспоры Турции. Между черкесскими НКО, рассматриваемыми в качестве субъектов этой политики, существуют разногласия в вопросе о том, какой алфавит должен применяться в диаспоре. Часть организаций выступают за использование кириллицы, часть – латиницы, при этом в государственных школах Турции реализуются две программы преподавания (на разных алфавитах), составленные разными черкесскими организациями. Точки зрения, продвигаемые этими организациями, во многом связаны с их политической позицией, касающейся роли турецких черкесов в национальном движении.

Целью данного исследования было определить причины возникновения споров об алфавите черкесского языка в диаспоре и выявить связь языковой политики организаций с их политической позицией. В связи с поставленной целью в задачи исследования входило: 1. определить, какие варианты черкесского алфавита существуют в Турции и в каких сферах жизни представители диаспоры поднимают тему выбора алфавита; 2. выявить позиции черкесских организаций в вопросе того, какой алфавит следует использовать в диаспоре; 3. выяснить, используют ли активисты, представляющие данные организации, политические аргументы в дискуссии о выборе алфавита. В качестве гипотезы был выдвинут тезис о том, что языковая политика черкесских НКО в вопросе об алфавите основывается не только на лингвистических, но и на политических аргументах, в связи с чем проблема алфавита играет важную роль в черкесском национальном движении на территории Турецкой Республики.

Представление о черкесском языке, существующее в Турции, отличается от принятого в советской и российской традиции представления об адыгских языках (адыгейском и кабардино-черкесском), теоретическое описание которых было выполнено советскими лингвистами в XX в. Переселение черкесов в Турцию происходило во времена Российской и Османской империй, поэтому к моменту создания Республики черкесы уже проживали на территории Малой Азии. В связи с тем, что после переселения они жили в более тесном контакте друг с другом и остальными этническими группами, у них не сохранилось деления на диалекты, которое

существовало на Кавказе. В результате политики Турции в XX в., ассимиляции и урбанизации сейчас язык турецких черкесов находится на грани исчезновения. В последние десятилетия лингвистическая тема начинает подниматься в рамках национального движения, и язык используется как инструмент мобилизации. При этом черкесские активисты осуществляют попытки оказывать влияние не только на турецких черкесов, но и на адыгов России.

В силу актуальности вопросов языковой политики к настоящему времени опубликовано много исследований по различным аспектам этой проблемы. При подготовке данной статьи я обращалась к работам, посвященным как общим понятиям и процессам языковой политики, так и вопросам латинизации алфавитов в СССР, России и мире, в частности на постсоветском пространстве в XX и XXI вв. (*Борисова 2017; Гапеева 2018; Соколовский, Филиппова 2019; Тишков*). Также использовались советские исследования о языковом строительстве и адыгских языках (*Исаев 1979; Кумахова 1972*) и работы турецких черкесов (*Huvaj 2000; Топчу (Панцу) 2017*).

Объектом данного исследования является черкесское национальное движение в Турции. В качестве предмета выступает политика черкесских организаций Турции в вопросе об алфавите.

Исследование основано на анализе материалов открытых источников сети Интернет (информация собирается на постоянной основе с 2018 г.) и полевых исследований в черкесской диаспоре Турции (г. Стамбул, 2020–2021 гг.). В качестве методов использовались сбор, систематизация и анализ (мониторинг) данных сообщений, публикуемых черкесскими организациями и активистами в Интернете, а также турецкими СМИ и государственными сайтами. Помимо этого, учитывались итоги нескольких личных бесед с представителями черкесской диаспоры в Турции.

Тема алфавита черкесского языка в диаспоре начала открыто подниматься на рубеже 1990-х – начала 2000-х гг. на фоне реформ, проводимых турецкими властями в рамках евроинтеграции. Если на протяжении XX в. использование и продвижение в общественной сфере всех местных языков, кроме турецкого, влекло за собой санкции, то в результате законодательных изменений 2002–2004 гг. официально стало разрешено открытие частных курсов этих языков (*Погуляева 2021*). Затем с 2012–2013 учебного года стали возможны уроки местных языков в средних школах (Т.С. Milli Eğitim Bakanlığı Temel Eğitim Genel Müdürlüğü) Официально такие языки

именовали «живыми языками и диалектами», а черкесы и другие этнические меньшинства воспринимали их как родные, хотя фактически родным для них является турецкий. В настоящее время в Турции существуют две программы преподавания черкесского языка. Одна из них – на кириллице – была разработана Федерацией кавказских ассоциаций (*Kafkas Dernekleri Federasyonu, Kaffed*) и принята в 2012 г. Вторая программа – на латинице – была предложена Ассоциацией адыгского языка (*Adige Dil Derneği, Adder*) и введена в 2015 г. (*Топчу (Паншу) 2017*).

Упомянутые организации представляют два блока черкесского национального движения в Турции: сторонников кириллицы и латиницы. *Kaffed* была создана в 2003 г. на базе объединения ряда черкесских и кавказских ассоциаций, которые начали открываться в Турции с 1950-х гг. В 2004 г. *Kaffed* провела «Конференцию родного языка и алфавита», после чего было принято решение о применении кириллицы в преподавании адыгского и абхазского языков (*Papşu*). Федерация использует этот алфавит во всех видах деятельности, связанной с письменным черкесским языком; за его основу взяты существующие в России алфавиты адыгских языков.

*Adder* была основана в 2012 г. и тесно связана с созданной в 2013 г. Федерацией черкесских ассоциаций (*Çerkes Dernekleri Federasyonu, Çerkes-Fed*) (*Özden*). Руководителем ассоциации является Али Ихсан Тары, инженер из Коньи (*Papşu*), который разработал собственный вариант алфавита на основе латиницы, использующийся на уроках по выбору в школах и в преподавании адыгского языка Ассоциацией на частных курсах. По мнению *Adder*, обучение черкесскому языку на латинице для турецких черкесов, не владеющих кириллицей, происходит быстрее, что немаловажно в условиях ограниченности количества занятий, т.к. количество часов преподавания языков по выбору в средних школах составляет два в неделю (т.е. 60 часов в год). Также ассоциация считает, что использование латиницы упростит перенесение информации в цифровой режим (*Adige Dil Derneği Yönetim Kurulu*).

Утверждение Министерством национального образования Турции программы преподавания черкесского языка, предложенной *Adder*, вызвало негативную реакцию *Kaffed*. По мнению Федерации, наличие второй программы усложнит процесс открытия классов. Это обусловлено тем, что открытие класса возможно только при наличии 10 учеников, желающих изучать язык, а если они вы-

берут разные алфавиты, то есть вероятность, что класс не откроется. Кроме того, Kaffed считает, что созданный Али Ихсаном Тары алфавит не соответствует звуковой структуре языка (*Kaffed. Alfabe Kopusunda...*), что подтвердили несколько иностранных лингвистов, на которых ссылается Федерация. По мнению этих лингвистов, графемы этого алфавита уподобляют фонемы адыгского языка фонемам турецкого языка (*Nartuserij*).

Помимо лингвистических, Kaffed и ее ассоциации приводят и ряд политических аргументов, касающихся того, что алфавит на основе латиницы может усложнить взаимодействие с адыгами, проживающими в России (*Kayseri Kafkas Derneği*), и потому обучение «родному языку» должно вестись на «официальном алфавите», т.е. на кириллице (*Kaffed. Basın Açıklaması...*). Активист Kaffed, филолог и преподаватель М. Топчу (Папшу) считает, что у тех, кто выступает против кириллицы, она вызывает ассоциации с русским фактором, против которого, по их мнению, следует бороться (*Papşu*). Также Kaffed заявляла, что использование двух программ противоречит турецкому законодательству (*Kaffed. Basın Açıklaması...*), и трижды подавала иски в суд, последний из которых был отклонен в мае 2021 г. (*Dönmez*).

За алфавит на латинице выступают активисты Çerkes-Fed, в частности генеральный секретарь Федерации Йилмаз Дёнмез (*Çerkes Dernekleri Federasyonu – Çerkesfed. Хьаклэщ Зэдэгущылэгьу...*). Несмотря на то, что Али Ихсан Тары заявлял, что Ассоциация не занимается политической деятельностью (*Tarı A.İ.*), Йилмаз Дёнмез признает, что вопрос алфавита имеет политический аспект (*Çerkes Dernekleri Federasyonu – Çerkesfed. Лъэпкъ Хьаклэщ...*). В 2017 г. во время открытия культурного центра Adder в г. Ылгын (обл. Конья) Али Ихсан Тары сказал: «Между нами [черкесами и турками. – *Е.П.*] существует только одно отличие, исключительно язык. И это отличие мы... хотим сохранить» (*Adiğe Dil Derneği. Adiğe Kültür Merkezinin...*). Это свидетельствует о том, что Ассоциация подчеркивает желание сотрудничать с турецкими властями. Помимо этого, сторонники латиницы выступали с негативными высказываниями в адрес России (*Karden*). Тем не менее, Adder, актуализируя необходимость освоения черкесами адыгского языка, заявляла, что в Турции адыги наиболее подвержены ассимиляции; по сравнению с другими странами их проживания (*Adiğe Dil Derneği. Adiğe Dil Derneği...*).

В последние годы полемика об алфавите звучит не так оживленно, как после утверждения программы Adder, но тем не менее Kaffed ежегодно призывает учеников и их родителей к выбору для изучения в школе адыгского языка на кириллической основе (*Kaffed. Anadilimizi Seçiyoruz*). Adder, в свою очередь, продолжает использовать латиницу в преподавании и других сферах, в частности в информационном пространстве социальных сетей.

Язык является элементом идентичности черкесов в Турции, и вопрос о его сохранении тесно связан с возможностью существования и передачи его в письменной форме. Сторонники латиницы считают, что турецким черкесам легче изучать язык на латинице, а это может способствовать быстрому распространению грамотности на их родном языке. Сторонники кириллицы, в свою очередь, высказывают предположение, что преподавание на двух разных алфавитах будет препятствовать росту количества классов родного языка, открывающихся в средних школах. Черкесские организации тем не менее связывают вопрос письменности не только с лингвистическим аспектом: они считают, что алфавит играет важную роль в построении взаимоотношений диаспоры как с турецкими властями, так и российскими адыгами. Позиции, которых придерживаются организации, свидетельствуют, что тема системы письма используется как один из инструментов в выражении их политической ориентации и влияет на формирование политических настроений в черкесской диаспоре.

*Исследование проведено в рамках реализации Центром междисциплинарных гуманитарных исследований Южного федерального университета трех государственных заданий по изучению черкесского национального движения в России и за рубежом в 2017–2019, 2020 и 2021 гг.*

#### Список источников и литературы

1. *Борисова Н.В.* Когда языки в огне: оспаривание языковых режимов как вызов балансу в межэтнических отношениях. М.: Политическая энциклопедия, 2017. 189 с.
2. *Галеева М.С.* Трудности перевода: латинизация национальных алфавитов в 1920-х гг. (на материалах Северного Кавказа) // Кавказский мир: проблемы образования, языка, литературы, истории и религии: Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию ФГБОУ ВО «Чеченский государ-

- ственный университет», Грозный, 25–26 сентября 2018 года / отв. ред. М.Р. Нахаев. Грозный: ИП Овчинников Михаил Артурович (Типография Алеф), 2018. С. 469–475.
3. *Исаев М.И.* Языковое строительство в СССР (Процессы создания письменностей народов СССР). М.: Наука, 1979. 350 с.
  4. *Кумахова З.Ю.* Развитие адыгских литературных языков. М.: Наука, 1972. 277 с.
  5. *Погуляева Е.В.* «Разные языки и диалекты» как часть проекта Турции по вступлению в Европейский союз // Этнорелигиозный фактор в политических процессах на современном Востоке: Сборник материалов Международной научно-практической конференции молодых ученых (23 апреля 2021 г.) / отв. ред. Д.В. Жигульская. М.: Изд-во Московского университета, 2021. С. 79–82.
  6. *Соколовский С. В., Филиппова Е. И.* (отв. ред). Смерть языка – смерть народа? Языковые ситуации и языковые права в России и сопредельных государствах. М.: Горячая линия – Телеком, 2019. 260 с. DOI: 10.33876/978-5-9912-0836-9-2019-1-259.
  7. *Тишков В.* Язык и алфавит как политика // Валерий Тишков. URL: [http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/yazyk\\_i\\_al.htm](http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/yazyk_i_al.htm) 1 (дата обращения: 30.01.2022).
  8. *Топчу (Панчу) М.* Состояние и перспективы изучения родного языка в черкесской диаспоре Турции // Вестник науки Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева. 2017. Вып. 12(36). С. 147–153.
  9. *Adıge Dil Derneği.* Adıge Dil Derneği Uluslararası Dil Sempozyumu Sonuç Bildirgesi // Danef. URL: [http://www.danef.net/adder\\_pdf/1416947521\\_tr.pdf](http://www.danef.net/adder_pdf/1416947521_tr.pdf) (дата обращения: 30.01.2022).
  10. *Adıge Dil Derneği Yönetim Kurulu.* Adıge Dil Derneğinden Zorunlu Açıklama // Danef. URL: [http://www.danef.net/adder\\_pdf/141743\\_92\\_90\\_ad.pdf](http://www.danef.net/adder_pdf/141743_92_90_ad.pdf) (дата обращения: 24.01.2021).
  11. *Dönmez Y.* Kaffed'in Latin Alfabesi İle Eğitim Konusundaki Davası Red Edildi // Çerkes Dernekleri Federasyonu. URL: <https://cerkesfed.org/yazarlar/yilmaz-donmez/kaffedin-latin-alfabesi-ile-egitim-konusundaki-davasi-red-edildi/> (дата обращения: 30.01.2022).
  12. *Huvaj F.* Adıge Alfabeleri. Ankara: Adıge Yayınları, 2000. 117 s.
  13. *Kaffed.* Alfabe Konusunda Zorunlu Açıklama // Kafkas Dernekleri Federasyonu. URL: <https://www.kaffed.org/haberler/federasyondan/item/2584-alfabe-konusunda-zorunlu-a%C3%A7%C4%B1klama.html> (дата обращения: 30.01.2022).

14. *Kaffed*. Anadilimizi Seçiyoruz // Kafkas Dernekleri Federasyonu. URL: <https://kaffed.org/haberler/federasyondan/item/4204-anadilimizi-seciyoruz.html> (дата обращения: 30.01.2022).
15. *Kaffed*. Basın Açıklaması: Anadil Resmi Alfabe İle Öğretilmelidir // Kafkas Dernekleri Federasyonu. URL: <https://www.kaffed.org/haberler/federasyondan/item/2589-bas%C4%B1n-a%C3%A7%C4%B1klamas%C4%B1-anadil-resmi-alfabe-ile-%C3%B6%C4%9Fretilmelidir.html> (дата обращения: 30.01.2022).
16. *Karden M.* Kiril Mi Yoksa Latin Mi ? Politik Mücadelenin Diğer Bir Alanı // Cherkessia. URL: [http://www.cherkessia.net/author\\_article\\_detail.php?article\\_id=3994](http://www.cherkessia.net/author_article_detail.php?article_id=3994) (дата обращения: 24.01.2021).
17. *Kayseri Kafkas Derneği*. Anadil Eğitimine Vurulmaya Çalışan Darbe // Kayseri Kafkas Derneği. URL: <https://www.kayserikafder.org.tr/2015/03/anadil-egitimine-vurulmaya-calisan-darbe/> (дата обращения: 24.01.2021).
18. *Nartuserij*. Çerkes Halkına Büyük İhanet: Adige Dil Derneği // Nart Zevatha. URL: <https://nartuserij.wordpress.com/2015/04/03/cerkes-halkina-buyuk-ihanet-adige-dil-dernegi/> (дата обращения: 24.01.2021).
19. *Özden M.* Halkına Adanmış Bir Yaşam: Ali İhsan Tarı // Özgür Çerkes. URL: <http://www.ozgurcerkes.com/?Syf=22&Mkl=911318> (дата обращения: 24.01.2021).
20. *Paşu M.* Çerkeslerin Yeni Sorunu: Adıge Dil Derneği (Adder) // Kafkas Dernekleri Federasyonu. URL: <https://www.kaffed.org/kose-bucak-yazilari/item/2592-cherkeslerin-yeni-sorunu-adige-dil-dernegi-adder.html> (дата обращения: 24.01.2021).
21. *T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Temel Eğitim Genel Müdürlüğü*. 2018-2019 Eğitim Öğretim Yılında Okutulacak Seçmeli Dersler // Milli Eğitim Mevzuatı. URL: <https://www.maarifmevzuati.com/wp-content/uploads/2019/03/2018-2019-EĞİTİM-ÖĞRETİM-YILINDA-OKUTULACAK-SEÇMELİ-DERSLER.pdf> (дата обращения: 22.01.2021).

**«О том, что называют мексиканской антропологией»:  
кризис индихенистской антропологии  
в Мексике в 1970-е гг.**

*Т.С. Молодчикова*

**Аннотация.** Кризис мексиканской индихенистской антропологии и индихенистской политики в целом, который традиционно относят к 1970-м гг., был предопределен рядом внешних и внутренних обстоятельств. Победа Кубинской революции способствовала возрождению надежд на более радикальные преобразования, нежели те, которых добилась Мексиканская революция. Одновременно начинала проявлять признаки истощения мексиканская политэкономическая модель: увеличение численности сельского населения, критика аграрной реформы, маргинализация сельского населения, мигрировавшего в город, рост бедности и столкновение различных социальных движений с репрессиями со стороны государства. В 1970 г. инакомыслящие молодые мексиканские антропологи Артуро Ворман, Гильермо Бонфил Баталья и др. опубликовали книгу «О том, что называют мексиканской антропологией», где была высказана резкая критика в адрес как индихенистского мышления, так и бюрократии официальной антропологии, поставленной на службу тому или иному политическому режиму. В настоящей статье будут рассмотрены основные положения критики институционального индихенизма, который оказался бессилем перед новой социальной реальностью второй половины XX в., а также проанализировано идейное содержание новой модели взаимоотношений между государством и индейским населением.

**Ключевые слова:** индихенизм, индейское население Мексики, мексиканская антропология, этнический плюрализм, мультикультурализм.

**Abstract.** The crisis of Mexican indigenist anthropology and indigenist politics in general, which is traditionally attributed to the 1970s, was predetermined by the different external and internal circumstances. The victory of the Cuban Revolution has revived expectations for a more radical change than the Mexican Revolution had achieved. At the same time, the Mexican political economy model was also beginning to show signs of exhaustion: the growth of the rural population, the criticism of agrarian reform, the marginalization of the rural population



who emigrated to the city, the growth of poverty, and the clash of various social movements with the state repression. In 1970, young Mexican anthropologists Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla, and others published a book titled “Of That Which Is Called Mexican Anthropology”, which expressed a critical opinion to the indigenist ideology and the bureaucracy of official anthropology, placed at the service of the political regime. This article will examine the main points of criticism of institutional indigenism, which remains hamstrung in the face of the new social reality of the second half of the 20th century, and the ideological content of the new model of relations between the state and the indigenous population of Mexico will be analyzed.

**Keywords:** indigenism, indigenous population of Mexico, Mexican anthropology, ethnic pluralism, multiculturalism.

## Введение

Не будет преувеличением сказать, что национальный вопрос (естественным образом включающий в себя и так называемый «индейский вопрос») был главной темой в мексиканском интеллектуальном пространстве как в XIX в., после обретения независимости, так и в XX в., особенно если речь идет о первых постреволюционных десятилетиях и попытках определить «мексиканцев» и «мексиканское». Индихенистский проект родился как раз как результат вековой рефлексии относительно «европейского» и «индейского» в мексиканской истории, а также роли индейского населения в конструировании мексиканской нации. В настоящей статье будут проанализированы основные положения критики институционального индихенизма, оказавшегося бессильным перед новыми социальными вызовами, представленные в сборнике эссе «О том, что называют мексиканской антропологией», а также рассмотрены идеи по преодолению кризиса, возникшие в мексиканском интеллектуальном пространстве в последней трети XX в.

Прежде чем перейти непосредственно к критике индихенистского проекта, необходимо сказать несколько слов о том, как он оформлялся.

В 1920-е гг. возникает политическое и интеллектуальное течение, получившее название *индихенизм*, которое может определяться в узком смысле слова как политика, направленная на интеграцию индейцев в национальное сообщество (*Sanz Jara* 2010: 1), а в широком смысле как государственная политика по отношению

к индейскому населению (*Александренков 2006: 3*), в основе которой, по крайней мере на декларируемом уровне, лежало намерение улучшить условия его жизни. В еще более широком смысле индихенизм может пониматься как литературный, социополитический, лингвистический и художественный дискурс, используемый для переоценки «индейского».

Непосредственно индихенистский проект в Мексике также можно разделить на два этапа. В 1920–1940-е гг. мексиканские антропологи разрабатывали теоретическую базу индихенизма. С 1940-х гг. начинается эпоха так называемого «официального индихенизма», который, по мнению историка и антрополога Артуро Вормана, был американским ответом на европейский расизм и националистические предубеждения (*Warman 1978: 99*). С этого времени индихенизм становится официальной политикой государства по отношению к коренному населению. Важной вехой в институционализации индихенистской антропологии стал первый Межамериканский конгресс индихенистов (14–24 апреля 1940 г.) в Пацкуаро (Мичоакан), окончательно закрепивший за индихенизмом роль официального политического дискурса в Латинской Америке первой половины XX в. Главной целью антропологии становится производство систематического знания о сельском населении с целью лучшего управления им (*Кротц 2008: 111*). Этот момент важно отметить, т.к. начиная с 1940-х гг. в мексиканской антропологии не возникает новых теоретических подходов и направлений.

### Кризис официального индихенизма

Кризис классического варианта индихенизма в Мексике приходится на конец 1960-х – начало 1970-х гг. и связан с рядом внутренних и внешних обстоятельств. Мексиканский антрополог Андрес Медина называет период 1960–1970 гг. «десятью решающими годами» между уходом из жизни двух столпов мексиканского индихенизма – Мануэля Гамио (1960) и Альфонсо Касо (1970) (*Medina 1983: 27*). Многие исследователи отмечали, что к концу 1960-х гг. для мексиканской политэкономической модели наступает кризис. Этот период отмечен увеличением численности сельского населения, его миграцией в города и последующей маргинализацией, ростом бедности, а также столкновением различных социальных движений с репрессиями со стороны политической системы (*De la Peña 2008: 15*). Ярким примером могут служить студенческие дви-

жения конца 1960-х гг., выступавшие с критикой действующих политических режимов, одна из манифестаций которых в Тлателолько в 1968 г. закончилась расстрелом.

Становится очевидно, что политика индихенизма не принесла желаемых результатов, и это способствует появлению в мексиканской интеллектуальной среде беспокойства и критических настроений. В 1965 г. социолог Пабло Гонсалес Казанова опубликовал книгу «Демократия в Мексике» (*González Casanova 1965*), где были приведены свидетельства многочисленных проявлений официального и неофициального авторитаризма в стране и осуждался режим «внутреннего колониализма» против индейского населения. При помощи огромного количества статистических данных автор демонстрирует, что политика индихенистов не принесла ожидаемых результатов (например, согласно данным 1960 г., 52% сельских жителей по-прежнему были неграмотными и сохраняли маргинальный статус) (*Ibid.*: 90).

В 1970 г. группа молодых мексиканских антропологов (Артуро Ворман, Гильермо Бонфил Баталья, Маргарита Ноласко, Мерседес Оливера и Энрике Валенсия) опубликовали книгу с ироничным названием «О том, что называют мексиканской антропологией» (*Warman 1970a*). Эта работа стала отправной точкой для переосмысления всей мексиканской индихенистской политики и участия в ней ученых-антропологов. Книга состоит из пяти эссе, в которых выражается критика постреволюционной антропологии, индихенистской теории, прикладного характера индихенистской антропологии, отрицания современной социальной реальности индейского населения, находящегося в худших условиях по сравнению с белыми, и т.д. Остановимся подробнее на основных критических пунктах, представленных в этой коллективной работе.

Антропология как область знаний о человеке в общем, и в данном случае прикладная антропология в Мексике, зачастую использовалась как мощный ресурс для манипулирования массами со стороны доминирующих групп (*Warman 1970b*: 7). Историко-культурная ситуация в Мексике требовала участия антропологов в политической жизни страны, однако, по мнению авторов, необходимо задать самим себе следующие вопросы:

- На что ориентировано это участие?
- Что должно быть базой антропологического проекта в Мексике?
- Каковы условия для реализации научной работы антрополога?

Центральной идеей работы является создание панорамы антропологии в Мексике и призыв к новому поколению антропологов критически относиться как к самой дисциплине, так и к академическому сообществу, к которому они принадлежат (*Warman 1970: 8*).

### Критика интегралистского проекта индихенизма

В первом эссе под названием «Все святые и все покойники. Историческая критика мексиканской антропологии»; Артуро Ворман представляет критический обзор эволюции антропологических исследований в Мексике и делает вывод, что антропология – это существо, порожденное европейской цивилизацией, изначально возникшее как ответ на конкретные нужды, связанные с экспансионистским характером развития европейских государств (*Warman 1970: 10*). «Этнология – дочка империализма», – писал знаменитый мексиканский антрополог Анхель Палерм четырьмя годами позже, соотнося циклы западной экспансии с этапами развития антропологической науки (*Palerm 1974: 14*).

Одним из таких этапов стал индихенизм, который определял индейцев не через их красочную экзотичность, а через бедность, маргинальность, консерватизм и невежество. Был разработан так называемый интегралистский проект индихенизма, задачей которого было интегрировать индейское население в национальное пространство с сохранением некоторых «позитивных» культурных проявлений. Традиционно к позитивным чертам индейской культуры относили чувство общности и взаимопомощи, народное искусство и фольклор (*Brokmann 2013: 669*). То, что именно антропологи определяли «негативные» и «позитивные» черты индейской культуры, было одной из главных претензий к индихенистской политике в целом.

Основным итогом интегралистской политики, по мнению критиков индихенизма, стало убеждение, что индеец должен был перестать им быть. Как формулирует один из авторов книги Г. Бонфил Баталья, «главная цель индихенизма – добиться исчезновения индейца» (*Bonfil Batalla 1970: 43*). Бонфил Баталья также отмечает, что и сам термин «интеграция» не отражает все содержание этого процесса, т.к. в Мексике практически не осталось совсем изолированных индейских групп (по его словам, все индейское население так или иначе эксплуатируется «национальным сообществом»

(Ibid.: 43)), поэтому под интеграцией скорее понималась ассимиляция и потеря культурной идентичности (Ibid.).

### Роль антрополога и антропологии

Политика интегрализма мексиканского государства в период президентства Ласаро Карденаса (1934–1940) породила такой феномен, как «бюрократическая антропология». В эти годы происходит институционализация индихенизма и все большее сращивание академической и политической среды: в 1935 г. образован Отдел по делам индейцев (*Departamento de Asuntos Indígenas*), который координировал научные исследования и федеральные программы по развитию индейских общин, в 1939 г. – Национальный институт антропологии и истории, в 1948 г. – Национальный институт индихенизма (*Instituto Nacional Indígena, INI*), которым руководил Альфонсо Касо до самой своей смерти.

Антропологическая мысль развивалась в бюрократических институтах, в которых, по мнению критиков индихенизма, не преследовались научные цели и действовала цензура (*Warman 1970: 37*), а исследователи с большим энтузиазмом встраивались в эту бюрократическую систему. Антрополог из ученого превратился в своего рода «переводчика и исполнителя». Эта функция в действительности имеет глубокие исторические корни: католические миссионеры XVI в. в определенном смысле также были посредниками, «проводниками» политики испанской короны среди индейского населения, параллельно изучая индейцев.

Бонфил Баталья использует еще более резкое выражение: антрополог – это «техник в манипулировании индейцами» (*Bonfil Batalla 1970: 59*). Подобно инженеру, он изучает «механизм» индейской культуры для того, чтобы впоследствии внести в него необходимые изменения, тем самым приблизив конечную цель интегралистской политики.

Возможно ли в такой ситуации действительное приращение научного знания и развитие научной дисциплины? С одной стороны, прикладной характер антропологических исследований привел к тому, что было собрано огромное количество эмпирических данных, касающихся разнообразных индейских групп Мексики. Наверное, самым масштабным стал проект Мануэля Гамио по интегральному изучению индейского населения долины Теотиуакана (*Gamio 1979*), позже появилось похожее исследование народа яки

(Fabila 1940). С другой стороны, сугубо функционалистский взгляд мексиканских антропологов привел к тому, что антропология как научная дисциплина не выходила за рамки изучения индейских обществ, зачастую ограничиваясь уровнем конкретной индейской общины, и главной задачей была разработка не новой теории и метода, а инструментария для наиболее успешного и быстрого межкультурного взаимодействия (Bonfil Batalla 1970: 59).

Бонфил Баталья предлагает изучать индейские общества исходя из контекста их исторического прошлого, в котором их подавляли, а значит, в схеме диалектических отношений (доминант – подчиненный) (Bonfil Batalla 1970: 60). Это значит, что исследование доминантного общества не менее важно, чем подчиненного (на чем было сконцентрировано все прошлое поколение антропологов). В большинстве случаев антрополог принадлежал именно к «доминирующему» обществу, и потому его критическое изучение особенно важно, как бы неприятно для исследователя это ни было.

Большая часть антропологических исследований в Мексике в этот период концентрировалась вокруг индихенизма, в связи с чем практически полностью игнорировался компаративный метод и глобальный анализ. Предложенный авторами новый подход предполагал изучение не только этнических групп и их культурных особенностей, но и природы связей, которые их объединяют, и не только в рамках двухсторонних отношений, но и в системе глобальных структур (Bonfil Batalla 1970: 64).

### Критика отсутствия критики

Как уже было упомянуто выше, мексиканская антропологическая наука в XX в. возникла и развивалась вокруг идеи создания гомогенного общества и интеграции индейцев. Одна из претензий нового поколения антропологов состояла в том, что прежние теории сохраняли свои позиции, бесконечно повторялись старые аргументы, и в то время, как социальная реальность изменилась, ее интерпретация оставалась статичной (Warman 1970: 35). Важная характеристика индихенистской антропологии предыдущего периода – это полное отсутствие критики того, что «мыслилось» и «делалось» во имя революции. На момент написания книги «О том, что называется мексиканской антропологией» прошло уже 60 лет с начала Мексиканской революции, многие социальные проблемы, стоявшие перед революционерами в начале XX в., потеряли свою

остроту, другие революционные проекты обнаружили свою несостоятельность или даже имели негативные последствия; тем не менее в антропологических исследованиях по-прежнему сохранялся налет революционной риторики. По мнению авторов, революционный индихенизм был оторван от реальности и основан, используя выражение Бонфила Батальи, на некотором «воображаемом идеальном обществе» (*Bonfil Batalla* 1970: 42). Это способствовало появлению «двух Мексик»: выдуманной (национальной, ориентированной на европейскую модель) и отрицаемой (индейской)\*.

Если в антропологических исследованиях и присутствовала критика, она, как правило, была обращена в прошлое, в то время как современные ученым властные структуры и каналы экономической эксплуатации не подвергались критике. Маргарита Ноласко в своей статье «Прикладная антропология в Мексике и ее конечный пункт: индихенизм» приходит к выводу, что индихенизм, по сути, стал еще одним механизмом колониальной эксплуатации коренных жителей (*Nolasco* 1970: 88).

Справедливости ради следует отметить, что и последователи индихенизма также предпринимали попытки пересмотра некоторых положений интеграционной политики мексиканского государства. Гонсало Агирре Бельтран, возможно, последний выдающийся теоретик индихенизма, впоследствии занявший место Альфонсо Касо в INI, ввел в мексиканское интеллектуальное пространство концепцию аккультурации<sup>†</sup>, предполагающую «процесс изменения, который возникает в результате контакта двух социальных групп, принадлежащих к разным культурам, и который характеризуется постоянным развитием конфликта между этими двумя силами, двумя формами жизни, противоположными друг другу» (*Aguirre Beltrán* 1957: 49). Агирре Бельтран конструирует оппозицию между доминантной культурой (центр которой всегда находится в больших городах) и угнетенной (индейской, находящейся в периферийных регионах, которые сам автор называет *regiones de refugio*). В

---

\* Идея сосуществования «двух Мексик» получила свое воплощение в монументальном труде Гильермо Бонфила Батальи «Глубинная Мексика: отрицаемая цивилизация» (*Bonfil Batalla* 1987).

† Агирре Бельтран ссылается на концепцию аккультурации, предложенную членами Американской ассоциации антропологов Робертом Рэдфилдом, Ральфом Линтоном и Мелвиллом Херсковитцем, см.: (*Aguirre Beltrán* 1957: 14).

результате этого конфликта, по мнению автора, исчезнут как европейская, так и индейская культуры, и появится новая – метисная: «Главной тенденцией в политике индихенизма должно стать продвижение культурных изменений, стимулирование процесса аккультурации в слабо развитых индейских общинах для того, чтобы они как можно скорее интегрировались в большое национальное сообщество» (Ibid.: 200). А для этого необходимо переосмысление элементов индустриальной культуры в общем контексте культур коренных народов (Ibid.: 201).

### Новая парадигма

Прежде чем предложить новую модель антропологических исследований, по мнению авторов «О том, что называют мексиканской антропологией», необходимо признать, что отношения между индейскими общинами и национальным сообществом характеризуются асимметричностью, а индейская культура находится за пределами системы национальной культуры Мексики (Бонфил Баталья использует гегелевские термины и говорит об отчуждении индейской культуры и, в этой же парадигме, об отчуждении национальной культурой самой себя [*Bonfil Batalla* 1970: 53]), а затем разрушить все формы эксплуатации, иначе говоря, освободить индейца, т.к. индихенизм отрицал возможность и право индейского населения самому определять свою судьбу. В предложенной новой системе взаимодействия коренных народов и государства индейцы должны были превратиться в активного, действующего субъекта политики (из объекта, которым они были прежде), а государство – оставить свою патерналистскую риторику.

Итак, начиная с 1970-х гг. прежняя идеологическая модель индихенизма начинает проявлять свою несостоятельность перед новыми вызовами времени и приходит, по мнению некоторых исследователей, в состояние агонии в 1982 г., когда обозначилось начало политики неолиберализма в Мексике и процесса глобализации, в результате которого прежний проект национального государства уступает место транснациональным тенденциям (*Korsbaek, Sámaro-Rentería* 2007: 209). Вместе с идеями индихенизма в состоянии кризиса оказывается и сама идея государства-нации, модель гомогенного общества, которая доминировала в Мексике с момента обретения независимости (*Villoro* 2000: 35).

Таким образом, на смену интегралистскому индихенистскому проекту приходит проект культурного и этнического плюрализма и



разнообразия, в котором можно выделить следующие ключевые принципы:

- право на самоопределение (или самоидентификацию);
- право на территорию;
- уважение к культурной идентичности (политика ассимиляции и интеграции начинает рассматриваться как этноцид);
- уважение к социальной структуре и традиционным юридическим практикам;
- право индейцев на участие в политической жизни (*Stavnhagen* 1997: 61).

В унисон с новыми идеологическими течениями, отстаивающими идею культурного и идейного плюрализма, в Мексике возникают непосредственно индейские течения и организации, подобных которым до 1970-х гг. не существовало. Лидеры этих движений взяли на вооружение новую мультикультурную парадигму и начали ретранслировать многие ее положения для достижения своих политических целей, что, в свою очередь, породило феномен «неоиндихенизма», или «индейского ренессанса», предполагающего передачу права определения вектора развития индейского населения от государства непосредственно индейским организациям и представительствам.

#### Список источников и литературы

1. *Александренков Э.Г.* Индихенизм в Латинской Америке (политика и наука о коренных обитателях). М.: ИЭА РАН, 2006. 31 с. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 188).
2. *Кротц Э.* Три этапа мексиканской антропологии в XX веке: национальная интеграция, социальная критика, академическая нормализация / пер. с исп. Э.Г. Александренкова // *Этнографическое обозрение*. 2008. № 6. С. 111–120.
3. *Aguirre Beltrán G.* El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1957. 238 p.
4. *Bonfil Batalla G.* Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica // *De eso que llaman antropología mexicana* / comp. por A. Warman. México: Nuestro Tiempo, 1970. P. 39–65.
5. *Bonfil Batalla G.* México profundo: una civilización negada. México: Grijalbo, 1987. 250 p.
6. *Brokmann C.* Alfonso Caso, el indigenismo y la política cultural // *Los abogados y la formación del estado mexicano* / coord. por O. Cruz

- Barney, H. Fix-Fierro, E. Speckman Guerra. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013. P. 645–674.
7. *De la Peña G.* La antropología social y cultural en México // Seminario “Anthropology in Europe”. Madrid, 2008. URL: <https://webs.ucm.es/info/antrosim/docs/DelapenaMexico.pdf> (дата обращения: 23.01. 2022).
  8. *Fabila A.* Los Yaquis. México: Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, 1940. 313 p. проверить, точно ли название такое, а не: Las tribus yaquis de Sonora: su cultura y anhelada autodeterminación?
  9. *Gamio M.* La población del Valle de Teotihuacan: en 4 t. México: Instituto Nacional Indígena, 1979.
  10. *González Casanova P.* La democracia en México. México: Editorial Era, 1965. 261 p.
  11. *Korsbaek L., Sámaro-Rentería M.A.* El indigenismo en México: antecedentes y actualidad // Ra Ximhai. 2007. Vol. 3. Núm. 1. P. 195–224.
  12. *Medina A.* Diez años decisivos // La quiebra política de la antropología social en México / ed. por A. Medina, C. García Mora. T. I. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. P. 27–74.
  13. *Nolasco Armas M.* La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo // De eso que llaman antropología mexicana / comp. por A. Warman. México: Nuestro Tiempo, 1970. P. 66–93.
  14. *Palerm A.* Historia de la etnología. Los precursores. México: Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974. 319 p.
  15. *Sanz Jara E.* La crisis del indigenismo mexicano: antropólogos críticos asociaciones indígenas (1968–1994). Alcalá de Henares-Madrid: Universidad de Alcalá, 2010. 21 p. (Documentos de trabajo IELAT. Núm. 12).
  16. *Stavenhagen R.* Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina // Revista de la CEPAL. 1997. Núm. 62. P. 61–73.
  17. *Villoro L.* ¿El fin del indigenismo? // Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996–1997. T. I. México: Instituto Nacional Indigenista-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2000. P. 35–37.
  18. *Warman A.* (coord.). De eso que llaman antropología mexicana. México: Nuestro Tiempo, 1970 (a). 153 p.
  19. *Warman A.* Todos santos y todos difuntos // De eso que llaman antropología mexicana / comp. por A. Warman. México: Nuestro Tiempo, 1970 (b). P. 9–38.
  20. *Warman A.* El pensamiento indigenista // Campesinado y indigenismo en América Latina. Lima: Ediciones Celats, 1978. 279 p.

## Использование сервиса Google Maps для визуализации и пространственного анализа этнографического материала (на примере сводной карты финно-угорского субстрата в Заказанье, Республика Татарстан)

*Р.Ф. Темиргалеев*

**Аннотация.** Исследование посвящено опыту картографирования массива данных по финно-угорскому (марийскому, удмуртскому) субстрату в северной части Республики Татарстан. В пределах изучаемой территории на протяжении многих веков происходили сложные процессы межэтнического взаимодействия финно-угорских народов с тюркскими и славянскими. Вместе с тем природа этих контактов до настоящего времени носит дискуссионный характер, и одной из причин этого является недостаточное внимание к пространственному аспекту в рамках данной проблемы. Сводная карта «Финно-угорское присутствие в татарстанском Заказанье и прилегающих районах Предкамья (с XVI в.)», выполненная автором на платформе Google Maps, является попыткой восполнить указанный пробел – обобщить в картографической форме имеющиеся на данный момент и относящиеся к разным научным дисциплинам сведения об историческом ареале проживания марийского и удмуртского населения на обозначенной территории.

**Ключевые слова:** Google, карта, марийцы, субстрат, татары, удмурты.

**Abstract.** The study highlights the experience of mapping the data on the Finno-Ugric (Mari, Udmurt) ethnic substratum in the northern part of the Republic of Tatarstan. Interethnic interactions between Finno-Ugric, Turkic and Slavic peoples took place there for many centuries. But the nature of these contacts is still debatable, and one of the reasons for this is insufficient attention to the spatial aspect of this problem. The integral map “Finno-Ugric presence in the Zakazanie region of Tatarstan and adjacent regions (since the 16th century)” which is made by the author using Google Maps open platform, is an attempt to fill this gap, i.e. to summarize the information currently available and related to various scientific disciplines about the historical area of Mari and Udmurt people in the designated territory in cartographic form.

**Keywords:** Google, map, Mari, substratum, Tatar, Udmurt.

Территория историко-географического региона Заказанье (в контексте настоящей статьи под ним подразумевается северная часть Республики Татарстан, ограниченная реками Волгой (с запада), Вяткой (с востока) и Камой (с юга), а также смежные территории соседних субъектов РФ) в недавнем прошлом являлась зоной интенсивных контактов между финно- и тюркоязычным населением. Вместе с тем, природа этих контактов до настоящего времени носит дискуссионный характер, и одной из причин этого является недостаточное внимание к пространственному аспекту в рамках данной проблемы.

Сводная карта «Финно-угорское присутствие в татарстанском Заказанье и прилегающих районах Предкамья (с XVI в.)», выполненная автором на платформе Google Maps, является попыткой восполнить указанный пробел путем обобщения в картографической форме сведений об историческом ареале проживания финно-угорского (преимущественно марийского и удмуртского) населения на обозначенной территории.

Географические рамки исследования – татарстанское Предкамье (районы Республики Татарстан, располагающиеся к северу от Камы и к западу от Вятки), а также некоторые районы соседних регионов: правобережье Вятки Малмыжского и Вятскополянского районов Кировской области, и юго-восток Мари-Турекского района Республики Марий Эл. Данная территория совпадает с физико-географическим районом Западное Предкамье, расположенным к северу от нижнего течения Камы между Волгой на юго-западе и Вяткой на востоке (*Бурганов 2019: 170*).

Необходимость составления сводной карты обусловлена следующими предпосылками:

1. В Заказанье существуют небольшие островные ареалы населения, говорящего на языках финно-угорской языковой семьи (марийцы, удмурты) (*Тишков, Журавский, Казьмина 2008: 28–29*).

2. В предшествующие века, как следует из статистических документов XVII-XIX вв., а также из данных топонимики, лингвистики, археологии, фольклористики, ареал распространения населения, говорящего на языках финно-угорской языковой семьи, в Заказанье был гораздо обширнее.

Цель работы – определить и нанести на карту исторические ареалы распространения марийского и удмуртского населения. Из поставленной цели вытекают задачи исследования:

1. С использованием инструментов сервиса Google Maps нанести на сводную карту: (1) документально зафиксированное присутствие удмуртского и/или марийского населения на месте современных татарских поселений (по материалам официальных статистических документов XVII–XX вв.); (2) предания и нарративные сообщения об удмуртском/марийском присутствии на месте современных татарских поселений; (3) ойконимы современных татарских поселений финно-угорского происхождения; (4) нарративные сведения об этнической ассимиляции и/или смене этнического самосознания современных татарских поселений; (5) археологически зафиксированные свидетельства марийского и/или удмуртского присутствия в современных татарских поселениях.

2. Выявить на основании составленной карты пространственные закономерности распространения свидетельств марийского и/или удмуртского присутствия, в частности: (1) определить ареалы с повышенной концентрацией такого рода свидетельств; (2) сопоставить современные ареалы проживания удмуртов и марийцев с выявленными историческими ареалами; (3) установить возможную корреляцию распространения следов марийского и/или удмуртского присутствия с элементами ландшафта.

3. Обеспечить открытость собранного материала, предоставить возможность использования сводной карты, составленной на общедоступном цифровом картографическом сервисе, в этнографических, антропологических и других исследованиях.

Актуальность работы обусловлена важностью многостороннего подхода к изучению этнических процессов, исследованиям субстратных элементов в этногенезе народов Среднего Поволжья и характера межэтнических взаимодействий в этом регионе, а также необходимостью введения в научный оборот большого массива краеведческих данных, в том числе на национальных языках (татарском, марийском, удмуртском).

Исследованиям финно-угорского субстрата на территории современного Заказанья посвящено большое количество статей и монографий, а также значительный массив краеведческих работ. Историкографический анализ этих трудов не является основной целью данной статьи, однако полная библиография, легшая в основу составленной автором карты, приведена в списке использованных источников и литературы (*Темиргалеев 2022*).

Важно отметить, что попыток создания комплексных сводных карт с отображением конкретных точек на территории современной Республики Татарстан, в которых выявлены свидетельства присутствия финно-угорских народов на территориях, занятых в настоящее время не финноугорским населением, до сих пор не предпринималось. Из работ, включающих в себя заметную картографическую составляющую в рамках рассматриваемой темы, стоит указать статью Н.И. Шутовой, в которой приводится карта расселения арской группы удмуртского населения. На ней отображены предания об удмуртах (Шутова 1987: 65) и распространение удмуртских топонимов (Там же: 68). В более поздней монографии Н.И. Шутовой приводится карта удмуртских могильников, шесть из которых расположены на территории, рассматриваемой в настоящей статье (Шутова 1992: 186).

Объект данного исследования – свидетельства о финно-угорском (удмуртском и марийском) присутствии на территории историко-географического региона Заказанье. Его предмет – выявляемые картографическим методом пространственные закономерности распределения таких свидетельств. Исследование проводилось в 2018–2020 гг., в период проживания автора в г. Казань, на основе изучения общедоступных источников (книг, статей, монографий, статей в словарях). В основу исследования лег картографический метод, основанный на использовании карт как моделей изучаемого объекта и промежуточного звена между объектом и исследователем (Горкин 2006). В практическом смысле работу можно разделить на несколько этапов:

1. Поиск сведений о том или ином населенном пункте в энциклопедической/краеведческой литературе (с использованием каталогов Национальной библиотеки Республики Татарстан, Российской государственной библиотеки и других библиотек);

2. Проверка наличия сведений о финно-угорском присутствии;

3. В случае обнаружения подобного рода сведений – поиск соответствующего населенного пункта на карте Google Maps и привязка его к одному или нескольким слоям, добавление обнаруженных сведений в справочное поле;

4. В случае затруднений с определением современного местоположения населенного пункта автор обращался к картографическому сервису «Этоместо.ру» ([www.etomesto.ru](http://www.etomesto.ru)), на котором можно найти карты XVIII–XIX вв. (наибольшую ценность имеет «Специ-

альная карта Европейской России» (1865–1871), изданная военно-топографическим отделом Главного штаба под редакцией И.А. Стрельбицкого).

Основным итогом работы стало составление сводной карты «Финно-угорское присутствие в татарстанском Заказанье и прилегающих районах Предкамья (с XVI в.)», выполненной на платформе Google Maps (рис. 1) (Темиргалеев 2020).

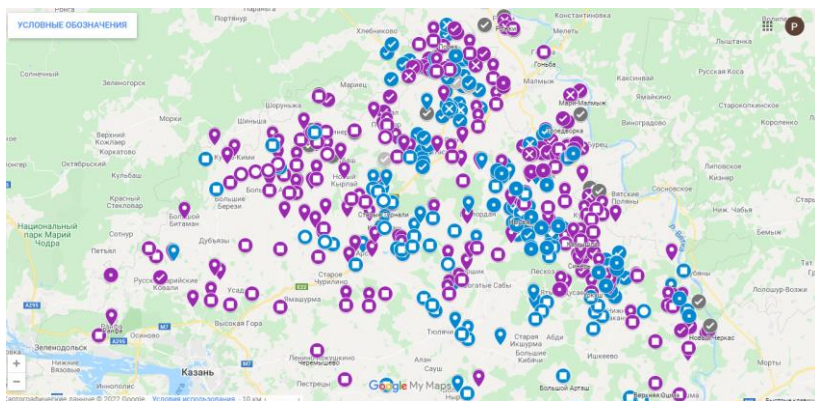


Рис. 1. Скриншот (снимок экрана) сводной карты «Финно-угорское присутствие в татарстанском Заказанье и прилегающих районах Предкамья (с XVI в.)», выполненной на платформе Google Maps

Голубым цветом на карте обозначены населенные пункты, связанные с удмуртским субстратом, фиолетовым – с марийским. Различия между разными формами значков указаны в легенде к карте, оформленной в виде отдельного документа (Темиргалеев 2021).

На платформе Google Maps при нажатии левой кнопкой мыши на любой из значков в левой части экрана открывается справочная информация – подробное изложение массива информации с привязкой к конкретному населенному пункту. Примеры справочной информации, а также описание всех пяти слоев карты приведены в табл. 1.

Таблица 1

## Слой сводной карты «Финно-угорское присутствие в татарстанском Заказанье и прилегающих районах Предкамья (с XVI в.)»

Слой	Описание	Пример справочной информации
1. Документально зафиксированное присутствие удмуртов и/или марийцев в XVIII–XXI вв.	Населенные пункты (далее – н.п.), в которых удмуртское/марийское население фиксируется в настоящее время согласно Всероссийской переписи населения 2010 г. (далее – ВПН-2010))	<p><b>Большие Лызи 1-я (Балтасинский район Республики Татарстан)</b>  В начале XVIII в. – «д. Большая Лызя», в 1710 г. – 40 дворов, в 1716 г. – 23 дворов (87 м., 82 ж., удмурты) (<i>Гришкина 1976: 124</i>).  В «Ведомости о наместничестве Казанском» 1781–1782 гг. – «деревня Большая Лызя (Большие Лызи)»; 146 крещ. вот., 8 ясачных крестьян (<i>Корсаков 1908: 255</i>).  118 удм., 108 русск., 19 тат.</p>
	Н.п., в которых удмуртское/марийское население фиксировалось документально по материалам ревизий XVIII–XIX вв. и последующих переписей населения	<p><b>Нижняя Кня / Малая Кня, Кукморский район, Республика Татарстан</b>  В «Ведомости о наместничестве Казанском» 1781–1782 гг. – «деревня Нижний Кунь, Кня (Нижняя Кня) тож»; 34 яс. чер. (<i>Корсаков 1908: 240</i>).  В 1859 г. Нижняя Кня – «черемисский» н.п. (Списки населенных мест... 1866: LXVI), 41 м., 51 ж. (Там же: 61).  По ВПН-2010 н.п. не фиксируется.</p>



Слой	Описание	Пример справочной информации
		<p>«Кнӓ (тж Кӓнӓ). – р. Кня. Кнӓдӓн – Деревенька Малая Кня, тат. Кынӓтамак, исчезнувшая после 1945 г., жили мари и русские (последние там поселились позже). Кукмор, р-н Тат.» (<i>Вершинин 2005: 59</i>).</p>
	<p>Н.п., в которых по ВПН-2010 удмуртское/марийское население либо не фиксируется, либо составляет меньшинство, но в которых оно составляло большинство по данным ревизий XVIII–XIX вв.</p>	<p><b>Поршур (Кукморский район, Республика Татарстан)</b>  В 1710 г. – 14 дворов, в 1716 г. – 14 дворов (45 м., 45 ж., удмурты) (<i>Гришкина 1976: 125</i>).  «Период, пришедшийся на проведение III ревизии, можно считать некоей вехой, закрепившей разграничение категории населения, одна из которых осталась удмуртской (деревни Старая Уча, Каинсар-Уча, Удмуртский Китяк и Лельвыж), другая – полностью (села Верхняя Урясь-Уча и Чура, деревни Шамардан, Цыпья, Кушкет, Кушкетбаш, Живут себе усадом по речке, Малая Сюра, Поршур) или одной из своих частей (деревни Ошторма-Юмья, Малая Семена Головина, Новая Головина, Уча второго усада, Уча третьего усада, Дурга) продолжила</p>

Слой	Описание	Пример справочной информации
		<p>“уход в татары”» (<i>Пислегин</i> 2018: 38–39).</p> <p>В «Ведомости о наместничестве Казанском» 1781–1782 гг. – «деревня Поршур»; 99 крещ. вот. (<i>Корсаков</i> 1908: 261).</p> <p>«Есть предание, что древню основали пять вотяцких семей: две из Кушкетбаш и три из Малой Чуры, не пожелавших принять крещение. Сначала они жили рядом с черемисами при ключевой воде, а потом, вследствие нечистоплотности последних, ушли за речку Бурку (Бор), переговаривая между собою: “здесь черемисская вода (Пуршур), не станем тут жить, бежим дальше”. Но это воспоминание о черемисской воде настолько врезалось в памяти инородцев, что и вновь основанной ими деревне они дали название Пуршур, Поршур» (<i>Износков</i> 1884: 136).</p> <p>По ВПН-2010 – 253 тат., 7 рус., 0 удм.</p>
<p>2. Предания и сообщения об удмуртском/марийском присутствии</p>	<p>Н.п., в которых присутствие в прошлом удмуртского и/или марийского населения сохранилось в виде народных преданий, сообщений</p>	<p><b>Средний Пшалым (Арский район, Республика Татарстан)</b></p> <p>«Древнее марийское население (черемисы) появилось в рассматриваемом регионе в XV–</p>

Слой	Описание	Пример справочной информации
	информантов, сообщений о присутствии в селении т.н. «черемисских кладбищ», мест отправления религиозных обрядов и т.д.	<p>XVI вв., о чем свидетельствуют легенды и предания, собранные путем опроса у жителей Арского района в селах Нижние Аты, Урнаш-Баш, Субаш-Аты, Нижние Берези, Мендюши, Средний Пшалым, Старые Турнали, Верхний Азяк, Учили, Утар-Аты» (Дроздова 2010: 93).</p> <p>«По местному преданию, дер. Средний Пшалым была основана во второй половине XVI в., после падения Казани. К моменту переселения татар здесь уже проживал мариец по имени Василий. В дальнейшем его сыновья и внуки были ассимилированы татарами» (Галлямов 2001: 59).</p>
3. Ойконимы удмуртского и марийского происхождения	Ойконимы (названия населенных пунктов; вид топонимов), происхождение которых в тех или иных научных/краеведческих работах, словарях и т.д. связывается с удмуртским и/или марийским языком	<p><b>Толонгер (Арский район, Республика Татарстан)</b></p> <p>«Толонгер – тат. д. Арск. р-на Тат. Здесь -нгер может отражать мар. энер “речка”» (Вершинин 2005: 106).</p>

Слой	Описание	Пример справочной информации
<p>4. Сведения об этнической ассимиляции / смене этнической принадлежности</p>	<p>Сведения о смене этнической принадлежности жителей того или иного н.п., заимствованные из научных, публицистических, краеведческих работ</p>	<p><b>Яныль (Кукморский район, Республика Татарстан)</b>  В «Ведомости о наместничестве Казанском» 1781–1782 гг. – «деревня Новой Головин (Новая Семен Головин)»; 179 крещ. вот. (<i>Корсаков</i> 1908: 261).  «Интересна в этом отношении ситуация, которая сложилась в некоторых населенных пунктах северо-восточной части Зюрейской дороги. Если, по данным фискального учета второй половины XVIII в., в таких селениях, как Поршур, Новое Семен Головино, Малая Чура, Шеморданы фиксируется доминирование крещеных и некрещеных удмуртов, то уже к началу XIX в. здесь числились жителями исключительно старокрещеные татары» (НА РТ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 73. Л. 17–39, 215–225, 308–316, 379–389), цит. по: <i>Исхаков</i> 2017: 44).  «Так, в прошлом (XIX) веке полностью отатарились удмурты деревень Шемордан, Коинсар, Яныль...» (<i>Кельмаков</i> 1982: 140).  По данным ВПН-2010 – в н.п. Яныль Кукморского района 6 удм., 569 тат.</p>

Слой	Описание	Пример справочной информации
		<p><b>Адаево (Кукморский район, Республика Татарстан)</b></p> <p>«До времен Акпатыра марийцев было много. У реки Пёр. Они приняли магометанскую веру. Сами стали татарами: Адаево (Адыял), Куларово (Кулар ял), Мамашерово (Тур эгер), Тамаево (Тама ял), Маскара (Эшмен ял) (ял – деревня). Здесь были марийцы, и удмурты. Сейчас из этих марийских татар о том, что они вышли из марийцев, помнят лишь очень старые люди» (Пенькова 2012: 217).</p> <p>«Многие черемисы приняли мусульманство и совершенно отатарились. Татарское население Бурецкого района представляет собой в настоящее время черемис, некогда принявших ислам. Деревни этой местности имеют черемисские названия (Маскара, Адаево, Сардык и многие другие). Даже по внешнему виду бурецкие татары отличаются от казанских и более походят на черемис» (Труды Вятской... 1915: 2–3).</p>

Слой	Описание	Пример справочной информации
<p>5. Археологические свидетельства финно-угорского присутствия</p>	<p>Объекты, археологическое изучение которых дает основания предполагать, что они были оставлены населением, говорившим на удмуртском/марийском или родственных им языках</p>	<p><b>Ташкичу (Арский район, Республика Татарстан)</b>  «В результате проведенных исследований было выявлено местоположение следующих “черемисских” кладбищ: Кунбянского, Кунгерского, Досюмского, кладбища у д. Ташкичу. Все обнаруженные захоронения относятся к периоду XVIII–XIX вв., что подтверждается находками монет. [...] черты обряда не характерны для мусульманского погребального ритуала, следовательно, эти кладбища не были оставлены татарским населением. Сочетание язычества и христианства в погребальном обряде выявленных могильников указывает на близость с поздними языческими марийскими могильниками типа Каранькинского, Березовского» (Дроздова 2004: 141).</p>

В общей сложности на сводной карте содержится 479 записей. Интерфейс сервиса «Google “Мои Карты”» позволяет отключать разные слои и комбинировать их в любом удобном для пользователя варианте.

Помимо карты, размещенной непосредственно на платформе Google Maps, автором в графическом редакторе были выполнены «классические» карты (рис. 2).

Визуальный анализ позволяет выявить различия в плотности свидетельств марийского и удмуртского присутствия. К примеру, наблюдается четко выраженная широтная полоса от Казани на западе до северной части Мамадышского района на востоке, к югу от которой плотность упоминаний о финно-угорском присутствии и плотность ойконимов резко падает. Довольно отчетливо прослеживается увеличение концентрации упоминаний за водоразделом, отделяющим левые притоки Волги от правых притоков Вятки, на территории бывшего Мамадышского уезда, северо-востока Казанского уезда и части Малмыжского уезда (современные Балтасинский, Кукморский, Мамадышский районы Республики Татарстан).

Интересные результаты можно получить при совмещении карты плотности следов финно-угорского присутствия с тематическими физико-географическими картами. В частности, автором была предпринята попытка наложения полученной карты на карту лесистости территории Татарстана в настоящее время и по состоянию на 1800 г. (Бойко 1976: 181). Так, упомянутый выше водораздел притоков Волги и Вятки – зона наибольшей сохранности лесов в пределах Татарстана (рис. 3). Следы финно-угорского присутствия в местностях с низкой лесистостью и более ранним сведением лесов заметно сокращаются. При этом стоит оговорить, что данные выводы являются предварительными и нуждаются в дальнейшей разработке.

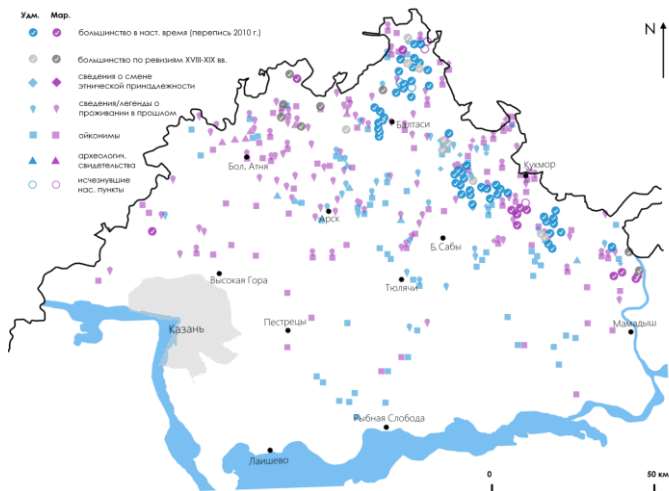


Рис. 2. Сводная карта «Финно-угорское присутствие в татарстанском Заказанье и прилегающих районах Предкамья (с XVI в.)», выполненная в графическом редакторе

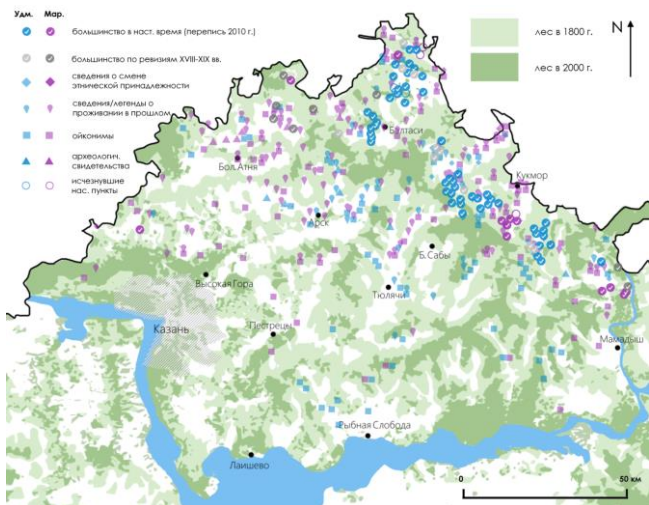


Рис. 3. Сводная карта «Финно-угорское присутствие в татарстанском Заказанье и прилегающих районах Предкамья (с XVI в.)», выполненная в графическом редакторе (с наложением на карту распространения лесов)



Полученные данные позволяют сделать следующие выводы.

1. Ареал расселения марийцев и удмуртов на рассматриваемой территории (северная часть Республики Татарстан, ограниченная течением рек Волга, Кама и Вятка) в XVI–XIX вв. был значительно шире, чем по состоянию на начало XXI в.

2. Имеются различия в плотности свидетельств марийского и удмуртского присутствия: концентрация упоминаний о марийском и удмуртском присутствии и плотность финно-угорских ойконимов гораздо выше на севере и востоке рассматриваемой территории.

3. Следы марийского и удмуртского присутствия могут быть привязаны к ландшафтным реалиям, в частности, плотность выявленных следов марийского и удмуртского присутствия заметно ниже в местностях с низкой лесистостью и более ранними свидетельствами о расчистке леса. Напротив, зоны с большей плотностью выявленных следов марийского и удмуртского присутствия в значительной степени совпадают с местностями, по настоящее время занятыми крупными лесными массивами, преимущественно тяготея к орографически выделяющемуся водоразделу Волги/Камы с одной стороны и Вятки – с другой.

*Автор выражает благодарность заместителю директора – ученому секретарю МарНИИЯЛИ М.В. Пеньковой за помощь в переводе ряда документов с марийского языка.*

#### **Список источников и литературы**

1. *Бойко Ф.Ф.* Изменение лесистости Татарской АССР в результате воздействия человека // Проблемы отраслевой и комплексной географии: к XXIII Междунар. геогр. конгрессу, Москва, июль-авг. 1976. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1976. С. 179–184.
2. *Бурганов Ф.Г.* (отв. ред.). *Природа и природные ресурсы Республики Татарстан: иллюстрированная энциклопедия.* Казань: Ин-т татарской энциклопедии и регионоведения АН РТ, 2019. 583 с.
3. *Вершинин В.И.* *Словарь марийских топонимов низовья Камы и Вятки.* Йошкар-Ола: Стринг, 2005. 129 с.
4. *Галлямов Р.Ф.* *После падения Казани...: Этносоциальная история Предкамья (вторая половина XVI – нач. XVIII вв.).* – Казань: Татарское книжное изд-во, 2001. 143 с.
5. *Горкин А.П.* (отв. ред.) *География.* М.: Росмэн-Пресс, 2006. 623 с. (Современная иллюстрированная энциклопедия).

6. *Гришкина М.В.* Численность и расселение удмуртов в XVIII в. // Вопросы этнографии Удмуртии / отв. ред. В.Е. Владыкин. Ижевск: УдНИИ при СМ УАССР, 1976. С. 95–133.
7. *Дроздова Г.И.* Исследование позднесредневековых «черемисских» кладбищ на территории Республики Татарстан // Взаимодействие культур в Среднем Поволжье в древности и средневековье: АЭМК. Вып. 27. Материалы конференции. Йошкар-Ола: Мар. НИИ, 2004. С. 141–145.
8. *Дроздова Г.И.* О позднесредневековых «черемисских» кладбищах на территории Арского района // Арск и Арская земля: актуальные проблемы изучения историко-культурного наследия / отв. ред. А.Г. Ситдиков, Ф.Ш. Хузин. Казань: б.и., 2010. С. 93–96.
9. *Износков И.А.* О сохранившихся преданиях по поводу названий русских и инородческих поселений в Казанской и соседних с нею губерниях, Список населенных мест Мамадышского уезда (приложение к предыдущему реферату) // Труды IV Археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 г. Т. 1. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1884. С. 99–148.
10. *Исхаков Р.Р.* Христианское просвещение и формирование культурно-религиозных институтов татар-кряшен Волго-Уральского региона (последняя треть XVIII – начало XX вв.): дисс. ... докт. ист. наук. Казань, 2017. 567 с.
11. *Кельмаков В.К.* К истории удмуртов Правобережья Вятки // Материалы по этногенезу удмуртов / отв. ред. М.Г. Атаманов. Ижевск: НИИ при Совете Министров Удм. АССР, 1982. С. 128–144.
12. *Корсаков Д.А.* Сборник материалов по истории Казанского края в XVIII в. Казань: Университетская Тип., 1908. 477 с.
13. *Пенькова М.В.* Мары халык патырвлән функциональный пәлбик-вләштӱ (фольклорный экспедицивлән материал негӱцеш) // Марийский архивный ежегодник / отв. ред. Т.М. Майорова. Йошкар-Ола: Комитет Республики Марий Эл по делам архивов, 2012. С. 213–220.
14. *Пислегин Н.В.* Некоторые вопросы этногенеза и этнической истории кряшен удмуртского Прикамья в первой половине и середине XVIII в. // Вестник Нижневартовского государственного университета. 2018. № 4. С. 33–41.
15. Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел [по сведениям 1859 года] / обраб. ст. ред. А.А. Артемьевым. Т. 14: Казанская губерния. СПб.: Тип. Карла Вульфа, 1866. LXXIX, 237 с., 1 карт.

16. *Тишков В.А., Журавский А.В., Казьмина О.Е.* (отв. ред.). Россия. Атлас. Народы России: Атлас культур и религий. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2008. – 256 с.: ил., карт.
17. *Темиргалеев Р.Ф.* Карта «Финно-угорское присутствие в татарстанском Заказанье и прилегающих районах Предкамья (с XVI в.)». 2020. URL: [https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1ozSEU7OA86G\\_e-uV0DqoQjnTUSOJaPKg&usp=sharing](https://www.google.com/maps/d/edit?mid=1ozSEU7OA86G_e-uV0DqoQjnTUSOJaPKg&usp=sharing) (дата обращения: 30.01.2022).
18. *Темиргалеев Р.Ф.* Список литературы к карте «Финно-угорское присутствие в татарстанском Заказанье и прилегающих районах Предкамья (с XVI в.)». [2022. URL: [https://docs.google.com/document/d/13613N8\\_jPXVtPO4msVvNHGoYkZ8n4U70HdVRRHTXMdg/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/document/d/13613N8_jPXVtPO4msVvNHGoYkZ8n4U70HdVRRHTXMdg/edit?usp=sharing) (дата обращения: 30.01.2022). не упоминалась в тексте статьи, я добавила ссылку
19. *Темиргалеев Р.Ф.* Условные обозначения к карте «Финно-угорское присутствие в татарстанском Заказанье и прилегающих районах Предкамья (с XVI в.)». 2021. URL: [https://docs.google.com/document/d/1BGL2ouia0jcPLUpukJPpE\\_D5ZXEC\\_0FLjh-k9OkM8w/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/document/d/1BGL2ouia0jcPLUpukJPpE_D5ZXEC_0FLjh-k9OkM8w/edit?usp=sharing) (дата обращения: 30.01.2022).
20. Труды Вятской ученой архивной комиссии. 1915. Вып. 2–3. Вятка: Губернская тип., 1915. 448 с.
21. *Шутова Н.И.* К истории изучения удмуртских погребальных памятников XVI – XIX вв. // Погребальные памятники Прикамья. Сборник / отв. ред. М.Г. Иванова. Ижевск, 1987. С. 61–88.
22. *Шутова Н.И.* Удмурты XVI – первой половины XIX в.: по данным могильников. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН, 1992. 262, [1] с.: ил., табл.

## Основные цели функционирования низовых инноваций в образовании на примере Республики Дагестан

А.А. Андреева, Д.А. Томасова

**Аннотация.** Данная статья фокусируется на углубленном изучении кейсов низовых инноваций в Республике Дагестан для выявления особенностей их функционирования, в том числе социокультурных. В результате анализа интервью с представителями школ, организаций высшего и среднего профессионального образования, центров дополнительного образования и просветительских площадок на базе музеев и книжных магазинов было выделено несколько основных причин создания инновационных образовательных проектов в Дагестане: (1) стремление к сохранению социально-культурного наследия; (2) намерение поддержать функционирование школ в высокогорных селениях; (3) стремление обеспечить новое поколение навыками, необходимыми для успешной профессиональной и личностной самореализации в современном мире; (4) желание повысить вовлеченность обучающихся в образовательный процесс через разнообразие форматов и инструментов образовательной деятельности. Проведенный анализ позволяет понять происходящие в региональной системе образования процессы трансформации. С прикладной точки зрения эта информация важна для построения механизмов вовлечения активных индивидов в трансформационные процессы и масштабирования лучших практик.

**Ключевые слова:** низовые инновации, региональная образовательная система, локальные запросы.

**Abstract.** This article focuses on an in-depth study of grassroots innovation cases in the Republic of Dagestan in order to identify the features of their functioning, including sociocultural ones. The analysis is based on the interviews with representatives of schools, higher education organizations and secondary vocational education organizations, centers of additional education and educational platforms on the basis of museums and bookstores. According to the analysis, several main reasons for creating innovative educational projects in Dagestan were identified: (1) the striving to preserve the sociocultural heritage; (2) the inclination to maintain the functioning of schools in highland villages; (3) the desire to provide the new generation with the skills necessary for successful professional and personal self-realization in the modern

world; (4) the intention to increase the students' involvement through a variety of formats and tools of educational activities. This analysis allows understanding of the transformation processes taking place in the regional educational system. As a practical result, this information is important for building mechanisms aimed at involving active individuals in transformation processes and scaling up best practices.

**Keywords:** grassroot innovations, regional educational system, local queries.

## Введение

В условиях стремительных социальных и технологических изменений наряду с осуществляемым «сверху» реформированием образовательной системы важным фактором развития является инициатива «снизу»: так называемые низовые инновации (орг. *grassroots* англ. 'корни травы') предлагаются индивидами в ответ на запросы рынка и локальные вызовы (Королева, Хавенсон 2015). За счет вовлечения отдельных людей в инновационную активность происходит много позитивных локальных изменений, и когда их количество достигает критической массы, становится возможен значительный сдвиг в развитии системы в целом. При этом и сами индивиды получают возможность для личностного роста и самореализации через воплощение в жизнь своих проектов (Phelps 2013).

Движущей силой низовых инноваций являются личные или профессиональные интересы участников самого процесса (Seyfang, Smith 2007; Phelps 2013; Хавенсон и др. 2018). Особенность низовых инноваций состоит и в том, что они в значительной степени ориентированы на нужды и запросы локальных сообществ и более полно, чем инициативы «сверху», отражают социокультурный контекст того места, где они возникают (Maritz, Foley 2018; Herselman et al. 2019). Вместе с тем они не ограничены дисциплинарными границами и институциональными рамками (например, такими, как ФГОС), что позволяет привнести в систему более «свежие», креативные решения существующих проблем (Seyfang, Smith 2007; Королева, Хавенсон 2015).

Что же касается термина «инновации», то под ним мы понимаем как радикально новые практики, так и существующие методы работы, которые являются новыми для локального контекста (Vincent-Lancrin et al. 2019).

Сегодня в российском образовании появляется большое количество образовательных инициатив в различных предметных областях (Королева и др. 2017). Авторами таких проектов являются как специалисты, работающие в системе образования, так и внешние по отношению к ней люди (Королева, Хавенсон 2015). «Внешние» и «внутренние» инноваторы, несмотря на разное положение по отношению к системе, обладают схожей мотивацией: обе эти группы хотят улучшить образование для всех и в то же время видят в нем возможности для личностной и профессиональной реализации; их стремление к социальным преобразованиям сочетается с идеей получения финансовой выгоды (Хавенсон и др. 2018).

Все это подводит нас к мысли о том, что развитие образования – как на уровне страны в целом, так и на уровне отдельных регионов может осуществляться за счет вовлечения новых практик и инструментов, появляющихся на рынке благодаря инициативе индивидов.

Одним из регионов, в которых активно развивается низовой динамизм, является Республика Дагестан. Исключительно на частные деньги там были построены современные здания для общеобразовательных школ в сельской местности, что нетривиально для российской действительности (Кеворкова 2017; Леонова 2021; Школа Цмур 2021). По инициативе отдельных руководителей и учителей в школах с опережением графика реализации внедряются прогрессивные программы, например, «Точка роста», «Кванториум» и IT-cube (Центры образования «Точка роста»... 2019; Детский технопарк «Кванториум»... 2021; В рамках совместной деятельности... 2021). Также в регионе активно развиваются частные образовательные центры, просветительские площадки на базе музеев и книжных магазинов, организуются образовательные летние лагеря, особенно в области программирования, робототехники, 3D-моделирования (Ефимова 2019; В Дагестане начал работать... 2021; Дагестанские школьники... 2021).

Данная статья фокусируется на углубленном изучении кейсов низовых инноваций в Республике Дагестан для выявления особенностей их функционирования, в том числе социокультурных. Представляется, что подобный анализ сделает возможным понимание происходящих в региональной системе образования процессов трансформации. С прикладной точки зрения эта информация важна

для построения механизмов вовлечения активных индивидов в трансформационные процессы и масштабирования лучших практик.

### Методология исследования

Эмпирические материалы были собраны в сентябре 2021 г. в рамках научно-исследовательской экспедиции проекта НИУ ВШЭ «Открывая Россию заново».

В качестве основного метода сбора данных было выбрано полуструктурированное интервью. На основе гайдов были собраны почти 27 часов диктофонных записей бесед с представителями школ, организаций высшего и среднего профессионального образования, центров дополнительного образования и просветительских площадок на базе музеев, с сотрудниками книжных магазинов, руководителями образовательных проектов (инноваторами), владельцами инфраструктурных площадок. Гайды затрагивали следующие темы: история и мотивы создания образовательного проекта, барьеры и инфраструктура инновационной активности в образовании, взаимодействие и распространение инновационных идей в образовательном сообществе, целевая аудитория проектов и взаимодействие с обучающимися. Список вопросов и их порядок являлся примерным, т.к. в рамках данного метода исследования важнее следовать за нарративом информанта, нежели воспроизвести гайд.

Обработка собранных данных осуществлялась при помощи двухступенчатого тематического кодирования. Сначала были выделены описательные коды, сформированы категории и определены три субтемы, для которых затем были идентифицированы более абстрактные коды. После этого коды второго уровня были логически выстроены, чтобы описать весь спектр практик образовательных инноваторов.

### Результаты исследования

#### *Инновации, сохраняющие традиции*

Важной темой в интервью звучит появление низовых инноваций, направленных на поддержку культуры Республики Дагестан. Респонденты придают особое значение многонациональности и поликультурности региона и озабочены сохранением его культурного разнообразия в меняющемся мире. По словам некоторых респондентов, тогда как культурное и историческое наследие мира,

России и даже Дагестана как региона в целом освещаются в образовательной программе, традиции и история их малой родины остаются без внимания, что и побудило их начать свой проект.

*Дети должны знать историю своего села или своих предков. Пусть это будет маленький кишлак или аул, но это – малая родина (учитель общественнознания в общеобразовательной школе в горном селе).*

Объединенные общей идеей сохранения культурного наследия малой родины, запущенные в регионе низовые образовательные проекты фокусируются на разных его аспектах, включая освоение характерных для населенного пункта традиционных ремесел и промыслов (ювелирное дело, керамика, узороплетение и т.д.), общение на родном наречии, поддержание языковых и литературных традиций, изучение истории села и отдельных семей.

*Выходцы из сел фактически забросили всё на самотек и в том числе не обучают этому детей. Мне как студенту показалось это очень плохим. Если детей не учат их национальному ремеслу, то следующим этапом оно вымрет, [...] дети не будут передавать его дальше по наследству. Поэтому моей главной целью было, чтобы дети не забывали свое национальное ремесло (основатель образовательного проекта).*

Подобные инициативы могут как встраиваться в образовательную программу школ, средних или высших учебных заведений, так и реализовываться параллельно формальной системе. Например, некоторые учителя общеобразовательных школ по своей инициативе включают в программу уроков проекты, связанные с археологическими исследованиями на территории села, работой с архивами и составлением генеалогического древа рода. На другом полюсе находятся проекты, которые не имеют аффилиации с традиционными образовательными институтами. Например, на базе книжных клубов могут организовываться онлайн-встречи, на которых земляки, живущие в разных странах, делятся опытом использования родного языка в своей жизни.

### ***Инновации, направленные на поддержку образования в селах***

История запуска нескольких проектов связана с желанием инноваторов разрешить ситуацию угрозы закрытия единственной общеобразовательной школы в родном селе. По словам респондентов, эта проблема растет как снежный ком. В связи с тем, что числен-



ность населения села снизилась, школа становится малокомплектной, детей разного возраста объединяют в один класс и учитель «разрывается» на уроке между несколькими образовательными программами, а школа не получает должного финансирования. Все это снижает качество образования, подталкивая и тех родителей, которые остались в селе, к переезду в другие населенные пункты.

*Собралась сельская диаспора – решила, что они не разрешат закрыть школу. Точно так же, как и с нашей. Им жалко стало родное село* (учитель русского языка в горной школе).

Это проблема породила появление инициатив, которые не ориентируются на необоснованность существования школы в селе с небольшим населением, но, напротив, вкладываются в ее возрождение, т.к. она выполняет важную социальную функцию. В настоящее время в разных районах Дагестана реализованы уже четыре проекта, авторы которых видят в образовательных организациях «инструмент для спасения села».

В части усилий инноваторов по «возвращению» детей в сельские образовательные центры можно отметить следующие стратегии. В двух селах были построены пансионаты, чтобы предоставить возможность проживания вне дома детям, родители которых живут в иных населенных пунктах. Другие проекты фокусируются на программах дополнительного образования (центры просвещения) и предоставляют возможность отдельным детям или целым классам с учителем приехать в образовательный центр.

Кроме того, с целью сделать удаленные сельские школы конкурентоспособными и притягательными даже для городских детей, большое внимание в этих проектах уделяется повышению качества образования. Во-первых, стоит отметить инициативы по повышению уровня преподавания: рекрутинг сотрудников из других населенных пунктов с обеспечением для них места проживания и доплаты к базовой зарплате, содействие профессиональному развитию коллектива, привлечение «гостевых» преподавателей. Во-вторых, был реализован ряд шагов, чтобы обеспечить техническое оснащение образовательных организаций, например, в «опекаемые» инноваторами государственные школы на частные деньги были куплены компьютеры и цифровые доски. В-третьих, ряд инициатив направлен на расширение образовательной программы. Например, в сельских школах были запущены дополнительные за-

нения по изучению арабского языка, каллиграфии, программирования и 3D-моделирования.

### *Инновации, привносящие новое содержание в образование*

Еще один значимый нарратив в интервью связан с идеей о необходимости учить людей адаптироваться к условиям жизни в современном мире. Под адаптацией респонденты подразумевают освоение новых навыков и умений, актуальных для современного мира, который становится все более турбулентным: «единственным стабильным критерием существования становится нестабильность». Исходя из этого, инноваторы видят потребность в расширении круга задач образования.

Во-первых, в качестве образовательных задач своего проекта они называют развитие «способности работать с будущим»: гибкости мышления, навыков потребления информации и обучения, в том числе для быстрой переквалификации и применения полученных знаний в новых жизненных обстоятельствах и профессиональных контекстах. Во-вторых, респонденты делают акцент на востребованности таких навыков и качеств, как критическое мышление, лидерство, эмоциональный и социальный интеллект (в том числе умение выступать на публике, навыки ведения переговоров и самопрезентации и др.). В-третьих, значимым направлением развития респонденты называют пропагандирование проактивного подхода в целом и развитие культуры инноваций и предпринимательства:

*Нам нужны разносторонние специалисты, чтобы адаптировать детей к современному миру и быть способным устроиться на работу, которую ему хотелось бы (основатель проекта по поддержке школы в горном селе).*

*Как убеждать людей в переговорах, дебатах, спорах, как вести конструктивный спор, потому что это сейчас в Дагестане большая проблема, если говорить о нашем регионе, это большая проблема потому, что люди и в публичной сфере, и в бытовой сфере не могут грамотно, конструктивно, полезно вести спор (основатель курсов ораторского мастерства).*

Респонденты подчеркивают, что в регионе есть запрос на образовательные продукты, позволяющие в сжатые сроки освоить новый блок навыков, чтобы сразу применить их на практике. При этом для достижения практической ориентированности в основу образовательных программ закладывается идея ценности создания

завершенного продукта. Для инноваторов важно, чтобы обучающиеся на их курсах приобретали не знания ради знаний, а прикладной опыт.

*Человек, который получает знания просто ради знаний, – это бесполезный человек. Если он не действует соответственно этим знаниям, если он этими знаниями не делится, не передает, то в этом смысла нет* (основатель образовательного проекта).

Реализация вышеперечисленных задач достигается при помощи целого спектра образовательных мероприятий. К ним относятся курсы ораторского мастерства, мастер-классы и интенсивы для детей и взрослых по развитию навыков коммуникации на площадках книжных магазинов, арт-студия при Музее истории религий, медиа-студия в формате резиденции с трехнедельным пребыванием на территории просветительского центра в горах, летний лагерь и предчемпионатные сборы на базе программы «Worldskills».

### ***Инновации, создающие разнообразие образовательных форматов***

Еще одна проблема, которая транслируется в интервью, – это несоответствие существующих в рамках формальной системы методик преподавания интересам и запросам обучающихся. Респонденты ориентируются на то, что учащиеся в своей повседневной жизни пользуются современными средствами коммуникации, поиска и усвоения информации; их досуг и увлечения связаны с новыми технологиями, и для них свойственно быстрое переключение между несколькими параллельными занятиями. Респонденты высказывают предположение, что сделать освоение академических предметов более интересным для обучающихся поможет поиск новых образовательных форматов.

*Как заинтересовать их? Надо работать по-новому, по страничке с ручкой и тетрадь уже не получится, хотим мы этого или не хотим* (учитель русского языка в одной из горных школ).

*Мы берем лезгинскую сказку, каждому ребенку выбираем героя из этой сказки. Ребенок делает с ним скульптуру, ковер и еще отрисовывает его в шлеме виртуальной реальности. То есть сразу несколько подходов к работе с наследием, со скучной и неинтересной книгой для детей. Мы через такие вещи [VR. – А.А., Д.Т.] актуализируем наследие* (основатель центра просвещения).

Низовые инноваторы меняют форматы образовательного процесса в нескольких направлениях.

Одной из возможных практик становится расширение рамок урока: он включает в себя беседу, игру и совместное творчество параллельно с освоением учебного материала. По словам респондентов, это насыщает образовательный процесс эмоциями и остротой впечатлений обучающихся. Также происходит изменение физического пространства, внимание уделяется созданию неформальной обстановки и психологическому комфорту учеников, достижению более открытого и доверительного обмена идеями во время занятия.

*Мы стараемся отходить всегда от рамок школьных уроков, это больше такой у нас, в неформальной обстановке все происходит. У нас и пуфики такие интересные, это всё полукругом, нету ни парт, ни заданий (руководитель образовательной площадки при музее).*

Во-вторых, респонденты рассказывают о применении эмоционально-методического стиля педагогической деятельности как инструмента вовлечения детей в образовательный процесс. Этот стиль реализуется на основе личного отношения между сотрудниками образовательной организации и обучающимся: «общение с учителем как с родным человеком». Благоприятной средой для этого респонденты считают обучение детей в школах-пансионах, где ученики и учителя проживают совместно, а образовательный процесс расширяется за пределы школьных уроков и включает в себя наставничество и обучение в сообществе. Другой пример использования личного отношения как инструмента вовлечения был выявлен также в городской школе, где дети находятся в течение всего дня и для них организуются совместные игры, праздники, вечера чтения.

*Я стараюсь прислушиваться к детям, тем более они же здесь у нас уникальны – мама далеко их, но они все-таки еще маленькие, подростковый период. Как-то стараешься по-отечески относиться, как мама (учитель одной из горных школ).*

В-третьих, приемом для вовлечения детей в образовательный процесс низовые инноваторы называют применение цифровых технологий. Респонденты отмечают отсутствие интереса детей к информатике в традиционном ее понимании и изучению языков кодирования. Они отмечают, что обучающиеся готовы быстро осваи-

вать новые технологические возможности и включаться в активную проектную деятельность и необходимо отвечать на эту заинтересованность, чтобы поддерживать их вовлеченность в образовательный процесс. Поэтому важным для инноваторов становится найти возможности приложения предмета к интересным для обучающихся темам. Так, проект курса по блогосфере, по словам его автора, зародился из понимания того, что интересы современных подростков неотделимы от социальных сетей и мессенджеров, медиа и блогинга, и задачу своего проекта он видит в том, чтобы направить эту заинтересованность на освоение полезного инструментария.

*Актуальное направление, детям интересно – все равно они лезут в соцсети, пусть хоть правильно лезут, поэтому... Если уж прыгать с дерева, то правильно прыгать* (учитель городской школы).

Также инноваторы подчеркивают, что традиционное культурное наследие становится детям ближе и интереснее благодаря тому, что транслируется им посредством новых технологий. К примерам таких решений можно отнести создание мастерской, где золотой гончарный круг совмещен с 3D-принтером, и запуск «Виртуального проекта 360», предполагающего «посещение» храмов и культовых сооружений города через 3D-очки. Такое комбинирование национального колорита и IT-решений воспринимается инноваторами как способ общения с современной целевой аудиторией.

## Выводы

В результате анализа интервью было выделено несколько основных причин создания инновационных образовательных проектов в Дагестане. Первым запросом, на который реагируют инноваторы, является желание сохранить социально-культурное наследие. С ним тесно сопряжен запрос на поддержание функционирования школ в высокогорных селениях и привлечение в них как местных, так и городских детей. Третий запрос выражается в стремлении вооружить новое поколение навыками, необходимыми для успешной профессиональной и личностной самореализации в современном мире. В четвертом запросе раскрываются задачи повышения вовлеченности обучающихся в процесс образования через разнообразие форматов и инструментов образовательной деятельности (преподавание через творчество, геймификацию и применение цифровых технологий и IT-решений для интерпретации традиционных видов деятельности).

Инициативы, которые отвечают на эти запросы, реализуются как внутри формальной системы, интегрируясь в общеобразовательные программы, так и в отдельных проектах, давая начало новым центрам, школам, площадкам.

Ценность низовых инноваций состоит в том, что они реагируют на насущные недостатки региональной образовательной системы, предлагая востребованные образовательные инструменты. Наряду с этим, они предлагают новшества, создающие дополнительную ценность образовательному процессу: развивают интерактивность, современность, мобильность и гибкость образовательных продуктов.

### **Дискуссия**

Одним из ограничений данного исследования является то, что анализу была подвержена только позиция низовых инноваторов. Соответственно, выявленные недостатки системы образования и возможности для создания инновационных решений были изучены через призму их восприятия, тогда как успешность внедрения инноваций остается за скобками.

Вместе с тем на основе проведенного анализа нам удалось показать области концентраций усилий низовых инноваторов, и отслеживание таких областей может служить инструментом выявления как содержательных, так и инфраструктурных недостатков образовательных программ на региональном уровне. Мы предполагаем, что низовые инновации проявляют высокую чувствительность к локальной специфике и могут решать проблемы местного сообщества, которые не устраняются в должной мере государственными программами.

Исследование было проведено на базе одного из регионов Северного Кавказа. Так как Республика Дагестан имеет свою специфику, являясь самым многонациональным и поликультурным субъектом Российской Федерации, в рамках будущих исследований представляется необходимым изучение кейсов других регионов и их сопоставление.

### **Список источников и литературы**

1. В Дагестане начал работать образовательный проект «Солнечная школа» // ТАСС. 2021. 29 сен. URL: <https://tass.ru/v-strane/12539435> (дата обращения: 31.01.2022).

2. В рамках совместной деятельности с ГБУ РД «ЦНППМПР» // Центр Цифрового образования детей ИТ-КУБ. Каспийск. 2021. 17 ноя. URL: <https://itcub.ru/news/79-v-ramkakh-sovmestnoj-deyatelnosti-s-gbu-rd-tsnppmpr> (дата обращения: 31.01.2022).
3. Дагестанские школьники начинают проходить бесплатные профориентационные тесты в «Лабораториях будущего» // Исторический парк «Россия – моя история». 2021. 15 окт. URL: <https://myhistorypark.ru/news/dagestanskie-shkolniki-nachinayut-prokhodit-besplatnye-proforientatsionnye-testy-v-laboratoriyakh-bu/> (дата обращения: 31.01.2022).
4. Детский технопарк «Кванториум» г. Махачкала (Республика Дагестан) // ГБУ ДО РД Малая Академия наук. 2021. URL: <https://dagman.ru/deyatelnost/kvantorium/> (дата обращения: 31.01.2022).
5. *Ефимова А.* Как устроен центр просвещения в горном селе в Дагестане // Мел. 2019. 10 июня. URL: <https://mel.fm/ucheba/shkola/8437260-luminary> (дата обращения: 31.01.2022).
6. *Кеворкова Н.* «Когда читаешь учебник обществознания глазами горца, хочется рассмеяться». Как бросить все и уехать работать учителем в бедное село в Дагестане // Мел. 2017. 15 фев. URL: <https://mel.fm/vospitaniye/sovety/934256-tlondoda> (дата обращения: 31.01.2022).
7. *Королева Д.О., Хавенсон Т.Е.* Портрет инноватора образования XXI века // Вопросы образования. 2015. № 1. С. 182–200.
8. *Королева Д.О., Хавенсон Т.Е., Андреева А.А.* Ландшафт образовательных инноваций: содержание и структура. М.: НИУ ВШЭ, 2017. 20 с. (Факты образования. № 5 (14)). URL: <https://ioe.hse.ru/pubs/share/direct/409672733.pdf> (дата обращения: 28.11.2022).
9. *Леонова Н.* «Он показывает коровник – это, говорит, школа». Как два человека меняют жизнь сельских детей // Мел. 2021. 23 июня. URL: <https://mel.fm/zhizn/istorii/2194835-on-pokazyvayet-mne-stary-korovnik--eto-govorit-shkola-kak-dva-cheloveka-menyayut-sistemu-obrazovaniyu> (дата обращения: 31.01.2022).
10. *Хавенсон Т.Е., Королева Д.О., Лукина А.А.* Актеры образовательных инноваций: ценности и мотивация М.: НИУ ВШЭ, 2018. 24 с. (Факты образования. № 6 (21)). URL: <https://ioe.hse.ru/pubs/share/direct/409673176.pdf> (дата обращения: 28.11.2022).
11. Центры образования «Точка роста» откроются в 168 сельских школах Дагестана // ТАСС. 2019. 20 сен. URL: <https://tass.ru/nacionalnye-proekty/6912060> (дата обращения: 31.01.2022).
12. Школа Цмур // Благотворительный фонд «Село». 2021. URL: <https://fond-selo.org/school> (дата обращения: 31.01.2022).

13. *Herselman M., Botha A., Maremi K.* Evaluating a Mobile Tablet Project in Rural South Africa against Criteria to Comply with Being an Innovative Educational Ecosystem // Proceedings of the 2019 3rd International Conference on Education and Multimedia Technology. Nagoya, Japan July 22–25, 2019. New York: Association for Computing Machinery, 2019. P. 215–220. DOI: 10.1145/3345120.3355422.
14. *Maritz A., Foley D.* Expanding Australian Indigenous Entrepreneurship Education Ecosystems // Administrative Sciences. 2018. No. 8(20). 14 p. DOI: 10.3390/admsci8020020.
15. *Phelps E.S.* Mass Flourishing: How Grassroots Innovation Created Jobs, Challenge, and Change. Princeton: Princeton University Press, 2013. 392 p.
16. *Seyfang G., Smith A.* Grassroots Innovations for Sustainable Development: Towards a New Research and Policy Agenda // Environmental Politics. 2007. Vol. 16. No. 4. P. 584–603.
17. *Vincent-Lancrin S., Urgel J., Kar S., Jacotin G.* Measuring Innovation in Education 2019: What Has Changed in the Classroom? Paris: OECD Publishing, 2019. 336 p.



## К некоторым вопросам организации этнокультурного пространства городов Кавказских Минеральных Вод

*Б.И. Хачатурова*

**Аннотация.** Теоретическое осмысление этнических акцентов социокультурного пространства Кавказских Минеральных Вод и их роли в развитии социокультурной сферы города-курорта Пятигорска обретает особую актуальность в современном российском обществе. Существует взаимосвязь между этнической и иной культурной идентификацией индивидов и культурными образами, брендами территорий и отдельных локаций. Городское социокультурное пространство включает в себя взаимосвязанные элементы разнообразных идентичностей и многогранных ориентиров жителей города, оказывающих влияние на социальный облик определенной территории, имеющей в том числе и этнокультурные свойства. Основной целью статьи является изучение элементов городского этнического пространства Кавказских Минеральных Вод через призму формирования социокультурной сферы изучаемого региона на примере города-курорта Пятигорска.

**Ключевые слова:** этнические акценты, социокультурная сфера, городское пространство, полиэтничность, этнокультурный бренд, межнациональные отношения.

**Abstract.** The theoretical comprehension of the ethnic accents of the socio-cultural space of the Caucasian Mineral Waters and their role in the development of the socio-cultural sphere of the resort city of Pyatigorsk acquire particular relevance in modern Russian society. There is a manifested correlation between ethnic and other cultural identification of individuals and cultural images, brands of territories and individual locations. Urban socio-cultural space includes interrelated elements of various identities and multifaceted landmarks of city residents, influencing the social appearance of a certain territory, which also has ethnocultural properties. The main purpose of the article is to study the elements of the urban ethnic space of the Caucasian Mineral Waters through the prism of the formation of the socio-cultural sphere of the studied region on the example of the resort city of Pyatigorsk.

**Keywords:** ethnic accents, socio-cultural sphere, urban space, polyethnicity, ethnocultural brand, interethnic relations.

## Введение

Современная Россия – социальное государство, политика которого состоит в организации условий для социокультурной активности, достойного уровня жизни и развития граждан страны. Государство призвано обеспечить реализацию конституционных прав граждан на участие в культурной жизни, всеобщий доступ к культурным ценностям и свободу творчества (*Дробижнева 2008*).

Под социокультурной сферой можно понимать совокупность предприятий, учреждений, организаций и органов управления, осуществляющих производство, распределение, сохранение и организацию потребления товаров и услуг социокультурного и информационного назначения. В структуру социокультурной сферы входят субъекты культуры, обеспечивающие массовую культурную деятельность, например, развлекательные учреждения, СМИ, детские учреждения, дома культуры, библиотеки, музеи, кино, парки, а также субъекты искусства, например, театры, галереи, концертные и выставочные залы, художественные коллективы, народные художественные промыслы и ремесла. Значение социокультурной сферы в процессе модернизации и динамичного развития общественных отношений велико, т.к. она создает условия для формирования интеллектуального потенциала нации и во многом определяет общественную и духовную жизнь любой группы людей, в том числе жителей Кавказских Минеральных Вод (*Аталикова 2019*).

Кавказские Минеральные Воды (КМВ) по Постановлению Правительства РФ 1992 г. являются особо охраняемым эколого-курортным регионом, в который входят Кисловодск, Пятигорск, Ессентуки и Железноводск. Социокультурное развитие КМВ представляет собой часть общего процесса изменений, происходящих в России и Ставрополье. Система общественно-политических отношений характеризуется наличием ярко выраженных межэтнических связей.

Проблемное поле социокультурных и этнокультурных процессов чрезвычайно разнообразно и представлено многими сюжетами. В частности, очевидная зависимость наблюдается между этнической и иной культурной идентификацией индивидов и сообществ и культурными образами, брендами территорий и отдельных локаций (*Аствацатурова 2012а*).

К примеру, городская среда является меняющейся социокультурной системой с высоким уровнем социальной мобильности и социокультурной динамики и отличающейся альтернативностью

поведения и сознания членов общества и насыщенностью информацией. Городское социокультурное пространство включает в себя взаимосвязанные элементы разнообразных идентичностей и многогранных ориентиров жителей города, оказывающих влияние на социальный облик определенной территории, имеющей в том числе и этнокультурные свойства. Отметим, что любое городское пространство в той или иной степени обладает этническими свойствами, детерминированными этноконфессиональным, этнодемографическим портретом населения. Изучение этих свойств важно для понимания содержания, динамики и перспектив полиэтничных и поликультурных городских сообществ (Тишков, Шабаетов 2019: 173), в данном случае сообществ города-курорта Пятигорска.

Объектом исследования являются межэтнические отношения в социокультурном пространстве КМВ. Предмет статьи – этнические акценты городского пространства на примере города-курорта Пятигорска Ставропольского края. Методология исследования предполагает научный диалектический комплексный и системный анализ на основе использования популярных концептов социологии, политологии и этнологии.

Основной целью статьи является изучение элементов городского этнического пространства КМВ на примере города-курорта Пятигорска через призму формирования социокультурной сферы изучаемого региона.

В рамках исследования были сформулированы следующие задачи:

- выделить основные особенности социокультурного пространства особо охраняемого эколого-курортного региона КМВ;
- проследить формирование этнокультурных акцентов региона КМВ, проявляющихся в городском сообществе города-курорта Пятигорска;
- рассмотреть деятельность Дома национальных культур г. Пятигорска в организации и оптимизации этнокультурных акцентов социокультурного пространства КМВ;
- подготовить предложения по оптимизации «участия этничности» в развитии социокультурного пространства г. Пятигорска и КМВ.

### Обзор основной литературы

В связи с высокой актуальностью изучения этнических акцентов городского пространства и их влияния на социокультурную сферу

общества ряд отечественных ученых посвятили данной теме свои исследования.

В.А. Тишков и Ю.П. Шабаев в учебном пособии «Этнополитология: Политические функции этничности» раскрывают сущность этнополитологии как относительно молодой области науки, ее функции и задачи в современной России, положения и современные проблемы развития многоэтнических обществ. Они показывают особенности взаимодействия этнических сообществ между собой и государством (Тишков, Шабаев 2019: 134).

В книге «Народы и культуры. Развитие и взаимодействие» С.А. Арутюнов выделяет главные фазы формирования и развития этнической идентичности, культурного самосознания и языкового кода, а также на конкретных примерах показывает процесс передачи культурных элементов от одного этноса к другому (Арутюнов 1989: 72).

Л.М. Дробижева в статье «Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости» обращает внимание на формы соотношения этнической идентичности и общегосударственной, кроме того, на примере многонациональной России показывает, что общегражданская идентичность определяет политический, социальный, экономический и идеологический векторы развития (Дробижева 2008).

М.А. Аствацатурова в своей книге «Российская идентичность в Северо-Кавказском регионе: гражданское содержание и полиэтничные нормы» (Аствацатурова 2012б) пишет о том, что национальные и межэтнические отношения в регионе КМВ имеют свои особенности, которые заключаются в многообразии этносов и конфессий, а также различиях этнокультурной ментальности. Одним из ключевых направлений государственной политики в регионе является упрочение российской идентичности КМВ. Исследовательница считает, что непосредственное определение системообразующих компонентов (культурных, этнических, конфессиональных и геополитических) региональной идентичности способствует формированию российской идентичности. В исследовании «Креативные возможности региона Кавказских Минеральных Вод» М.А. Аствацатурова разрабатывает идею о том, что этнокультурный брендинг территорий представляет собой актуальную область изучения, которая позволяет выявить методы по формированию российской полиэтничной и в то же время единой гражданской

идентичности (*Аствацатурова 2012а*). Важность данной сферы обусловлена этнокультурным разнообразием региона КМВ.

Статья М.Х. Аталиковой «Социокультурные связи в полиэтничном пространстве Северного Кавказа как один из факторов формирования региональной идентичности» посвящена изучению Северо-Кавказского региона, в том числе КМВ, как особого, отличного от иных субъектов России региона, обладающего своим культурно-историческим пространством. Автор работы выделяет черты социокультурных связей на рассматриваемой территории и выдвигает мысль о том, что надэтническое самосознание и традиционный уклад способствуют формированию региональной идентичности (*Аталикова 2019*).

В процессе нашего исследования мы использовали такие электронные ресурсы, как официальный сайт города-курорта Пятигорска Ставропольского края и аккаунт Дома национальных культур г. Пятигорска в соцсетях.

### Результаты исследования

Полиэтничность является одной из важных исторически сложившихся особенностей социокультурного пространства КМВ как уникального региона, объединяющего территории трех субъектов РФ: Ставрополя, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии. Его отличительной особенностью является этнокультурный бренд КМВ, который обеспечивается проживанием многих народов: русских, армян, азербайджанцев, украинцев, кабардинцев, абазин, черкесов, аварцев, балкарцев, белорусов, горских евреев, греков, грузин, даргинцев, ингушей, карачаевцев, корейцев, кумыков, лакцев, лезгин, ногайцев, осетин, поляков, цыган, чеченцев и других. Все эти этнические сообщества вносят свой вклад в создание особой формы межкультурного и межэтнического взаимодействия (*Аствацатурова 2012б*: 136).

В организации, поддержке, популяризации ярких этнокультурных акцентов региона КМВ ведущую роль играет Пятигорский Дом национальных культур как муниципальное учреждение, которое объединяет 14 национально-культурных организаций. Жители КМВ, принадлежащие к различным национальностям, устраивают здесь встречи, творческие вечера, праздники, на которых представляют традиции и обычаи своего народа, а также обмениваются традициями и обычаями, что является общим культурным трендом КМВ.

При поддержке органов местного самоуправления г. Пятигорска, прежде всего городской думы, в День народного единства, День России, День Ставропольского края и День города Пятигорска национально-культурные объединения принимают участие в организации торжеств, национальных подворий, фестивалей народных кухонь и танцев. В Доме национальных культур проводится большая информационная и культурно-воспитательная работа в таких направлениях, как популяризация национальных культур народов региона, утверждение роли русской культуры как объединяющей, профилактика ксенофобии и бытового национализма. Также национально-культурные организации при координации со стороны Пятигорского Дома национальных культур систематически проводят благотворительные акции, миротворческие инициативы и патриотические мероприятия. Важным направлением деятельности учреждения является участие в реализации гуманитарных аспектов государственной национальной политики в Ставропольском крае и в регионе КМВ, а также вовлечение молодежи в национально-культурное ассоциирование.

Специфика рассматриваемого региона определила необходимость создания в г. Пятигорске Этнического совета как консультативно-совещательного органа при органах местного самоуправления для решения проблем в области межнациональных отношений и для объединения всех этнических сообществ на базе российских и ставропольских ценностей. Символично, что председателем Этнического совета является глава г. Пятигорска, что создает наилучшие условия для непосредственного взаимодействия органов местного самоуправления и институтов гражданского общества. Такое взаимодействие в полной мере отражает двуединую цель государственной национальной политики РФ – упрочение гражданского единства и в то же время сохранение этнокультурного разнообразия российского общества.

Мониторинг межэтнических отношений и этнокультурных процессов региона КМВ свидетельствует о том, что потребность в продолжении оптимизации национально-культурного самоопределения в рамках российского гражданского процесса остается значимой. В этой связи отметим перспективность дальнейшего совершенствования форм и методов национально-культурной самоорганизации в общем контексте политэтнических и поликультурных региональных и городских сообществ (*Аствацатурова 2012а*).

## Обсуждение результатов

В ходе Конференции молодых ученых ИЭА РАН были представлены главные тезисы исследования. В целом можно говорить о том, что сделанные выводы совпали с выводами других представленных на мероприятии работ и не вызвали споров среди участников. 1) выводы исследований на разные темы не могут совпадать 2) в тексте статьи не сформулированы (или крайне невнятно сформулированы) выводы и из этого-то исследования, непонятно, что с чем вообще сравнивать. Однако у исследования есть территориальное ограничение – регион КМВ, поэтому в ходе дискуссии было предложено в дальнейшем расширить анализ этнических акцентов социокультурной сферы и других значимых историко-культурных «атмосферных» территорий Северо-Кавказского федерального округа, в том числе с практической целью упрощения организации этнокультурного туризма, исторических квестов и реконструкций. В изучении и использовании на практике результатов работы могут быть заинтересованы государственные и муниципальные служащие, руководители этнических организаций, ученые в области политологии, социологии, истории, культурологии, этнологии и антропологии.

## Заключение

Для оптимизации «участия этничности» в развитии социокультурного пространства региона КМВ были разработаны следующие предложения. Так, целесообразно:

- организовать и продвигать этнокультурные и межкультурные блоги в социальных сетях (например, «ВКонтакте»), посвященные истории, культуре, традициям народов и этнических групп региона КМВ и г. Пятигорска;
- популяризировать достижения, общественный авторитет и значимость известных в регионе КМВ референтных лиц – представителей разных этнических групп;
- снимать целевые документальные фильмы про историю, культуру, современное качество жизни разных народов региона и включать их в ТВ-программы регионального и федерального уровней;
- организовывать центры национальных культур, интерактивные площадки народных традиций, ремесел, обрядов в вузах региона КМВ;

– установить на территории международного аэропорта Минеральные Воды им. М.Ю. Лермонтова монумент – Стелу дружбы народов, который бы символизировал многонациональность и многокультурность региона КМВ.

### Список источников и литературы

1. *Арутюнов С.А.* Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 247 с.
2. *Аствацатурова М.А.* Креативные возможности региона Кавказских Минеральных вод // Культура и пространство: историко-культурные бренды и образы территорий, регионов и мест. Ростов-н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2012 (а). С. 293–302.
3. *Аствацатурова М.А.* Российская идентичность в Северо-Кавказском регионе: гражданское содержание и полиэтничные нормы. Учебное пособие. Пятигорск: Пятигорский гос. лингвистический ун-т, 2012 (б). 359 с.
4. *Аталикова М.Х.* Социокультурные связи в полиэтничном пространстве Северного Кавказа как один из факторов формирования региональной идентичности // Международный научно-исследовательский журнал. 2019. № 2(21). Ч. 3. С. 125–129.
5. *Дробижева Л.М.* Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости // Россия реформирующаяся. Ежегодник / ред. М.К. Горшков. Вып. 7. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 214–228.
6. *Тишков В.А., Шабает Ю.П.* Этнополитология: Политические функции этничности. Учебник для вузов. 3-е изд., испр. и доп. М.: Изд-во Московского ун-та, 2019. 416 с.



## Институты еврейской общины в постсоветской России: история развития и типология форм

*С.С. Падалко*

**Аннотация.** В современной России существует множество еврейских организаций как религиозного, так и светского характера. Все они имеют определенную организационную структуру и выполняют разные функции, нередко пересекаясь в своей практической деятельности. Во многом именно подобные организации являются центрами общинной жизни евреев в городе. История формирования объединений и их дальнейшее сосуществование были сопряжены со множеством трудностей, связанных как с состоянием и динамикой развития еврейского сообщества в России, так и с возникновением в стране гражданско-правовых форм участия. Совокупность этих факторов привела к созданию определенной общинной структуры. На основе анализа условий и динамики развития предложена типология еврейских институтов. Также на полевом этнографическом материале автора представлен локальный пример структуры еврейского сообщества Краснодара.

**Ключевые слова:** еврейская община, некоммерческие объединения, институты, евреи Краснодара, социология организаций.

**Abstract.** In modern Russia multiple Jewish organizations both religious and secular exist. They all have particular organizational structure and implement different functions. In many respects, organizations are the commune life centers of Jewish in a city. The history of development of the associations and their further coexistence were connected to many challenges. Those problems came from Jewish community development current state and dynamics in Russia as well as the formation of civil society in the country. Complex of all these factors led to establishment of the specific Jewish community structure in Russia. In this article the history of Jewish societies institutionalization will be considered and their typology will be suggested. Also local example of internal cooperation of Jewish organizations will be presented based on the author's field ethnographic data.

**Keywords:** Jewish community, non-profit associations, institutes, Jews of Krasnodar, sociology of organizations.

Обращаясь к проблематике этнических или религиозных сообществ в России, исследователи неизбежно сталкиваются с общественными объединениями, которые репрезентируют эти сообщества в публичном пространстве. Необходимость зарегистрировать конфессиональную/национальную общину проистекает из требований законодательства и той институциональной среды, которая порождена им. Безусловно, существуют неформальные общины, но таких значительно меньше в сравнении с официально зарегистрированными. Евреи в современной России имеют высокую степень институционализации. В настоящий момент существует множество еврейских организаций как религиозного, так и светского характера, выполняющих разнообразные функции. Цель данной статьи – проанализировать имеющиеся организационные формы еврейской общественности и построить их типологию.

Идея настоящей работы возникла, когда автор обратился к этнографическому исследованию еврейской общины г. Краснодара (ноябрь 2017 г. – настоящее время). Установив связи с общиной, автор стал волонтером благотворительной еврейской организации, действующей в городе (Падалко 2020). Так началось включенное наблюдение, позволившее взглянуть на мир еврейских общин Краснодара через призму их институционального устройства. Поставленные исследовательские вопросы заключаются в том, насколько понятие «общины» соответствует той или иной еврейской организации и что представляет собой еврейская община города.

Попытки ответить на данные вопросы предпринимались исследователями и ранее. Одной из первых работ, затрагивающих данную проблематику, является социологическое исследование Р. Рывкиной. В своей работе она рассматривает понятия «община» и «организация» с двух позиций: социологической трактовки и сложившейся практики словоупотребления в еврейской среде. Вывод, к которому приходит автор, заключается в том, что круг организаций значительно шире, чем круг собственно общин, но некоторые из них обладают чертами общинности (Рывкина 2005: 172–179). З. Ханнин также обращается к проблеме определения еврейской национальной общины. Предложенная автором типология строится на трех подходах. Согласно первому, под общиной понимаются сообщества, основанные на индивидуальном членстве и регулярной деятельности ради коллективно осознанной цели. В рамках второго подхода общины рассматриваются как совокупности сервисных

институтов, сочетающих предоставляемые услуги и вертикальные и горизонтальные связи. В третьем случае под общиной понимается все еврейского население конкретной территориальной единицы – города или региона (*Ханин* 2011).

Выделяемые подходы отнюдь не противоречат друг другу. Напротив, на полевом материале мы можем увидеть сочетаемость и взаимодополняемость моделей. Проведенный автором анализ опирается на опыт авторского исследования евреев Краснодара. За время работы было проведено включенное наблюдение (ноябрь 2017 – январь 2020 гг.), записаны интервью с руководителями и активистами еврейских организаций (март 2019 г., июль 2021 г.), автор ознакомился с архивными источниками, что позволило не только взглянуть на еврейские сообщества Юга России, но и обобщить материал на уровне страны.

В рамках исследования этнорелигиозных объединений центральными для нас стали такие понятия, как «институт», «институционализация» и «организация». Организационная теория предлагает рассматривать институты как устойчивую структуру, сформированную на базе формальных правил, социальных обязательств и смыслов, разделяемых всеми. Соответственно, под институционализацией понимается процесс, создающий институт путем формирования социальных отношений с устойчивым характером. Завершением процесса является создание формальной организации (*Черныш* 2017).

Процесс институционализации еврейских организаций в России можно рассмотреть в историческом разрезе, выделив этапы и охарактеризовав условия их формирования. Начальный этап создания первых еврейских объединений пришелся на последние годы существования СССР. Этому способствовало несколько факторов: деятельность активистов еврейского национального движения, накопленный опыт подпольной деятельности в области культуры 1970–1980-х гг. (организация кружков иврита, самиздата, религиозных праздников и мероприятий) (*Бейзер* 2017: 321–356), политика перестройки, позволившая объединениям легализоваться. Так, с 1987 г. по всему Советскому союзу стали открываться Общества еврейской культуры (ОЕК). А в 1989 г. была предпринята попытка создать единую всесоюзную еврейскую организацию – Ваад СССР (*Ашкинази* 2011). Концом этого этапа можно считать 1991 г., ознаменовавшийся прекращением существования СССР.

Второй этап (1992–1999) связан с новым витком открытия еврейских организаций. Именно на данный период приходится их наиболее активная деятельность. С одной стороны, возникают низовые инициативы еврейских организаций в городах, с другой – создаются такие крупные всероссийские объединения, как Ваад России, Конгресс еврейских организаций и общин России (КЕРООР), Российский еврейский конгресс (РЕК) и другие. Также необходимо отметить активную деятельность международных фондов в нашей стране. Примером может служить работа Американского распределительного исполнительного комитета «Джойнт», построившего зонтичную структуру «Хэсэдов» – благотворительных центров.

Третий этап (начало 2000-х гг. – настоящее время) связан с появлением Федерации еврейских общин России (ФЕОР) в конце 1999 г., представляющей интересы одного из направлений иудаизма – движения Хабад-Любавич.

История каждой из представленных институций представляет исследовательский интерес, однако характеризовать их подробно в данной статье не представляется возможным и необходимым. Мы отметим лишь несколько важных признаков, характерных для всех выделенных этапов институционализации.

В первую очередь, стоит помнить, что с конца 1980-х гг. начинается массовая эмиграция евреев и членов их семей из России. Это вызвало трудности в процессе создания организаций и их дальнейшем существовании. Многие активисты, ратовавшие за выезд, ставили под сомнение саму целесообразность появления подобных организаций, т.к. считали, что в скором времени в них не будет необходимости. Кроме того, деятели еврейской общественности второго этапа начинали строительство объединений, не будучи знакомыми с опытом первого этапа, поскольку его представители уже выехали из страны (ПМА). Наконец, при стратегическом планировании деятельности организаций возникали трудности, касавшиеся финансирования. Отсюда проистекает второй важный признак.

Отсутствие внутренних денежных ресурсов организаций ставило их в зависимость от спонсоров, международных фондов и друг от друга. Большинство организаций финансировалось иностранными акторами либо напрямую, либо опосредованно. Крупные централизованные объединения (например, Ваад России) получали материальную помощь из-за рубежа и в свою очередь распределяли их на проектную деятельность еврейских НКО отдельных городов.

Следствием этого стало изменение сути общинных отношений: получалось, что модель взаимодействия членов этих организаций строилась по принципу «сервисности». Это означало, что есть тот, кто предоставляет услугу, и те, кто ее получает. Таким образом, ослаблялись горизонтальные связи между людьми.

Третий признак – конкуренция между всеми организациями, что нередко приводило к конфликтным ситуациям. Такие факторы, как борьба за репрезентацию российского еврейства на общероссийском уровне и за материальные ресурсы, а также идеологические противоречия платформ (религиозные/светские организации), религиозные дискуссии между разными направлениями иудаизма привели к конфликтным ситуациям на разных уровнях. Примерами таких кейсов могут служить конфликт между КЕРООР и ФЕОР (Козлов 2000), борьба на уровне городских организаций (Кофман 2004, Верещагина 2003).

Четвертый признак связан с развитием правовых основ существования некоммерческих формирований в России. Поскольку любое объединение обязано пройти процедуру регистрации, рассмотрим законодательные нормы, регулирующие данную сферу. В Российской Федерации действуют следующие федеральные законы: «О некоммерческих организациях» № 7-ФЗ от 12.01.1996 г., «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ от 26.09.1997 г., «Об общественных объединениях» № 82-ФЗ от 19.05.1995 г., «О национально-культурной автономии» № 74-ФЗ от 17.06.1996 г. Данные законы определяют порядок регистрации, необходимые условия, права и обязанности сторон, а также возможную государственную поддержку. Для решения задач нашего исследования важным является то, что существует две юридические формы для оформления организации: некоммерческая организация (НКО) и собственно общественное объединение.

Выделенные пункты в рамках организационной теории можно определить как институциональную среду и непосредственное окружение агентов, значимых для деятельности организаций (Черныш 2017: 140–146). Благодаря внешней среде оформляется организационная модель, поскольку организации адаптируются под влиянием экономической конкуренции, борьбы за политическую власть и большую легитимность в социальной среде (Димаджю, Пауэлл 2010: 34–56).

Вследствие влияния условий и адаптаций к ним в России выработался особый вариант устройства и взаимодействия городских

еврейских организаций. Данный вариант характерен, на наш взгляд, для большинства средних городов страны, являющихся региональными центрами. Он предполагает наличие в городе таких некоммерческих объединений, как благотворительная организация «Хэсэд» (название может быть иным), являющаяся ячейкой «Джойнт», а также еврейское национально-культурное общество. Кроме того, здесь же могут быть две-три религиозные организации, представляющие иудейские общины. Примерами такого устройства могут служить еврейские сообщества Тулы (*Каспина* 2021:52–54), Уфы (*Шкурко* 2011: 127–152), Волгограда, Саратова (*Литвинова* 2020: 304–310), Владивостока (*Верещагина* 2003). Для среднего российского города характерно сосуществование от трех до пяти еврейских объединений.

В разрабатываемой типологии институтов еврейской общественности мы учитываем три параметра: форма государственной регистрации, законодательная основа существования объединения; наличие самой организационной структуры (что включает в себя помещение для ведения деятельности, штат сотрудников, непосредственную деятельность, связанную с выполняемыми функциями); наличие общинных черт, какой коллектив/группу/сообщество представляет объединение. Т.е. важно определить, по какому принципу выстроены связи: по принципу предоставления услуг (сотрудник-клиент) или же имеются неформальные горизонтальные связи между людьми с разделяемым ими чувством коллективной идентичности.

На основании выделенных параметров разработана типология еврейских институтов, представленная пятью типами (Таблица 1). В столбцах таблицы представлены наименования институций, в строках изложены учитываемые признаки, знак плюс в графе обозначает обладание признаком, знак минус его отсутствие.

Первый тип представлен «Институциональной общиной», т.е. сообщества, прошедшего процесс институционализации. Мы можем говорить, что для данного типа характерны все три параметра: структура, обладающая юридическим статусом и осуществляющей регулярную деятельность. За организацией в данном случае стоит конкретное сообщество, преимущественно выстроенное на основе горизонтальных связей. Основа деятельности институции – функционирование общины.

«Формальная организация» обладает первыми двумя признаками: организационной структурой и юридическое оформлением,

однако такая организация не имеет общинных черт, т.е. связи между сотрудниками организации и клиентами носят вертикальный характер. Основа деятельности организации – оказание услуг.

Таблица 1

### Типология еврейских институций

	Институциональная община	Формальная организация	Шелл-организация*	Неформальная община	Неформальная группа
Юридическое лицо: а) НКО б) общественное объединение	+	+	+	-	-
Организационная структура	+	+	-	+	-
Общинные черты	+	-	-	+	+

Третий тип «Шелл-организация» представляет собой зарегистрированное юридическое лицо, при отсутствии других параметров. Этот тип мы выделили в связи с тем, что известны случаи, когда из-за конкуренции разных организаций создавались номинальные структуры, необходимые своим создателям для подтверждения легитимности в среде. Примером такой ситуации является активная борьба еврейских лидеров в одном из городов уральского региона второй половины 1990-х годов, когда для регистрации городской еврейской национально-культурной автономии требовалось наличие большего числа голосов от имени организаций/юридических лиц, чем у другой инициативной группы, пытавшейся также зарегистрировать НКА (ПМА).

Четвертый тип «Неформальная община» предполагает промежуточность положения, т.е. уже сформированные признаки организации и функционирующее сообщество, находящееся на пути за-

---

\* От англ. термина «shell company» – обозначающего компании-пустышки, то есть юридических лиц, используемых для достижения тех или иных практических целей. – С.П.

крепления своего официального статуса и упорядочивания деятельности. К этому типу мы отнесем те объединения, которые возникали на первом и втором этапе институционализации и предшествовали этапу регистрации.

«Неформальная группа» представляет собой начальный этап институционализации, для которого характерно сообщество со слабыми связями. К этому типу мы можем отнести ситуативные сообщества, возникающие только по определенным событиям, например, по праздникам, или иным практикам, которые не требовали постоянного участия от своих членов и не предполагали текущей деятельности. Также к этому типу относятся группы первых еврейских активистов, собиравших и создававших первые общины и организации.

Исходя из предложенной типологии, мы можем видеть, что не все варианты институционального устройства включают понятие общины. Однако для установления параметров общинных связей, необходимо использовать качественные методы исследования, одним из которых является этнографическое описание

Для иллюстрирования некоторых тезисов мы предлагаем обратиться к примеру локального еврейского сообщества, а именно евреев г. Краснодара. Для городов Юга России (Южный федеральный округ), за исключением Ростова-на-Дону, начало процесса институционализации еврейской общественности пришлось на 1990-е гг.

Так, в декабре 1992 г. была открыта религиозная община «Макор», в 1993 г. зарегистрировано общество еврейской культуры «Шалом», в 1997 г. – еврейская благотворительная организация «Хэсэд-Тиква». В 2002 г. была зарегистрирована община ортодоксального иудаизма, субъект ФЕОР. С 2004 года действует благотворительный фонд «Ор Авнер Краснодар».

Община «Макор» являлась первой еврейской организацией в городе и осуществляла активную деятельность в 1990-е годы, однако в настоящий момент она потеряла как организационную структуру, так и общинные черты. По крайней мере, автору не удалось установить, насколько данный институт является действующим, хотя он по-прежнему зарегистрирован органами юстиции и сохраняет статус религиозного объединения. Поэтому в настоящий момент «Макор» мы относим к типу Шелл-организации.

В основе деятельности общества «Шалом» заложена идея популяризации еврейской культуры в рамках города, так при обществе



действует танцевальный коллектив «Авив», члены общества регулярно организуют фестивали еврейской культуры и принимают участие в городских и краевых фестивалях и праздниках.

Целью благотворительной организации «Хэсэд» является оказание социальной помощи незащищенным группам еврейского населения, однако круг деятельности организации значительно шире и также направлен на развитие еврейской культуры. Не менее важной характеристикой является то, что представленные институты включены в деятельность более крупных структур. Так, общество «Шалом» является одним из участников и создателем краевой общественной организации «Центр национальных культур», а «Хэсэд» является ячейкой ростовского филиала международной организации «Джойнт».

«Шалом» и «Хэсэд» имеют юридический статус общественных организаций, устав, помещение, свой набор выполняемых функций, разные источники финансирования. Они являются ядром светской еврейской общины города. В соответствии с представленной типологией оба института можно отнести к типу Институциональная общины.

Существует также религиозная еврейская община Краснодара, представленная организацией ортодоксального иудаизма, раввином которой с 2018 г. является Менахем-Мендл Лазар. Помимо религиозного объединения, также существует благотворительный фонд «Ор Авнер». Обе организации зарегистрированы и осуществляют деятельность в одном здании синагоги. «Ор Авнер» является организацией-спутником религиозной общины, в ее функции входит непосредственное финансирование деятельности общины, например, оплата коммунальных услуг, зарплаты сотрудникам, праздников и т.д. Поэтому в данном случае фонд можно отнести к формальной организации, а религиозное объединение к первому типу.

Таким образом, мы видим, что в Краснодаре официально зарегистрировано пять еврейских объединений. Но если исходить из принципа выделения общин, то у нас получится два городских еврейских сообщества: одно религиозное и одно светское. И именно такая организация еврейской жизни характерна для большинства средних и крупных городов России.

На основании рассмотренных положений мы можем заключить, что процесс институционализации еврейской общественности протекал в несколько этапов. Наиболее активное воздействие на него

оказало сокращение численности еврейского населения, финансовые проблемы, конкуренция. Это привело к формированию определенной структуры еврейских организаций, имеющих разный функционал и по-разному взаимодействующих друг с другом. Государственное регулирование, организационная деятельность, общинность являются наиболее важными параметрами, необходимыми для определения характера института. Предложенная типология стремится продемонстрировать различия, сформированные в рамках институционализации, и которые мы можем наблюдать, обращаясь к исследованию современной жизни евреев в России.

*Исследование было проведено в рамках программы стипендий Исследовательского центра Частного учреждения культуры «Еврейский музей и Центр толерантности» (Москва) при финансовой поддержке А.И. Клячина.*

#### **Список источников и литературы**

1. ПМА – Полевые материалы автора. Исследование в г. Москве, июль 2021 г. Информант М.А. Членов. Собиратели: Е. Заболотных, Е. Крякин, С.Падалко.
2. ПМА2 – Полевые материалы автора. Исследование архива еврейской организации уральского региона, июль 2021 г.
3. *Ашкинази Л.А.* Социология на съездах Ваадов СССР и РФ // Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике / отв. ред. В.В. Мочалова. М.: Пробел-2000, 2011. С. 379–388.
4. *Бейзер М.* Еврейское национальное движение в СССР 1960–1980-х гг.: причины, истоки и сущность // История еврейского народа в России. От революций 1917 года до распада Советского Союза: в 3-х тт. / отв. ред. М. Бейзер. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2017. 480 с.
5. *Верецагина Е.С.* Еврейские некоммерческие общественные организации в России и на Дальнем Востоке конец XX – начало XXI в. // Россия и АТР. 2003. № 3. С. 91–95.
6. *Димаджио П., Пауэлл У.* Новый взгляд на “железную клетку”: институциональный изоморфизм и коллективная рациональность в организационных полях // Экономическая социология. 2010. Т. 11. № 1. С. 34–56.
7. *Каспина М.М.* Экспедиция в Тулу еврейскую // Живая старина. 2021. № 4. С. 52–54.

8. *Козлов С.Я.* иудаизм в Современной России. Основные структуры и направления // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. 2000. № 137. 27 с.
9. *Кофман Я.* Противоречия между еврейскими организациями современной России в региональном аспекте // Материалы одиннадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М: Пробел-2000, 2004. С. 516–525.
10. *Литвинова И.Н.* Общественные еврейские организации в развитии социокультурной жизни национальной общины и городов Нижнего Поволжья в начале XX в. // Евреи в мировой истории, культуре и политике. Материалы международной научной конференции «Евреи в мировой истории, культуре и политике» / отв. ред. В.Г. Вовина-Лебедева. СПб: Петербургский институт иудаики, 2020. С. 304–310.
11. *Падалко С.С.* Еврейские общественные организации Краснодара: история и современность // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. Вып. 20. М., 2020. С. 296–312. DOI:10.31168/2658-3380.2020.20.4.2
12. *Рывкина Р.В.* Как живут евреи в России. Социологический анализ перемен. М.: Полимаг, 2005. 576 с.
13. *Ханин З.* В поисках общины. Модели возрождения организованной еврейской жизни в позднем СССР и постсоветских странах // Диаспоры. 2011. № 2. С. 64–79.
14. *Черныш А.В.* Возникновение организационных моделей: взгляд новых институционалистов // Социологические исследования. 2017. № 4. С. 140–146.
15. *Шкурко Э.А.* Евреи в Башкортостане: полтора века истории // Диаспоры. 2011. №2. С. 127–152.

## Чеченское этнополитическое движение в период перестройки (1988–1991 гг.)

С.А. Орешин

**Аннотация.** Статья посвящена истории чеченского этнополитического движения в период перестройки (1988–1991 гг.). Его появление и стремительный рост были связаны как с общесоюзными политическими процессами, протекавшими в русле начавшихся реформ, так и с феноменом «этнической мобилизации», охватившей национальные республики Кавказа. Во главе чеченского этнополитического движения стояли представители маргинальных слоев чеченской партийно-советской номенклатуры, зарождающегося бизнеса (в том числе «теневого») и радикально настроенные представители интеллигенции, а движущей силой являлись городские и особенно сельские низы, страдавшие от скрытой безработицы и не имевшие возможности улучшить свое социально-экономическое положение. Начавшись как экологическое, чеченское движение быстро политизировалось. В остром противоборстве между умеренным и радикальным крылом победу одержали радикалы, выдвинувшие лозунг независимости Чечни. Осенью 1991 г. в ходе событий «Чеченской революции» сепаратистам удалось прийти к власти в регионе, что предопределило последующие трагические события чеченской истории.

**Ключевые слова:** Кавказ, перестройка, Чечено-Ингушетия, чеченцы, сепаратизм, этнополитические движения.

**Abstract.** The article is devoted to the history of the Chechen ethnopolitical movement during the period of perestroika (1988–1991). Its appearance and rapid growth were associated both with the all-Union political processes that took place in line with the reforms that began, and with the phenomenon of “ethnic mobilization” that swept the national republics of the Caucasus. The Chechen ethnopolitical movement was led by representatives of the marginal strata of the Chechen Party-Soviet nomenclature, nascent business (including the “shadow” economy) and radical intellectuals, and the driving force was the urban and especially rural lower classes, who suffered from hidden unemployment and had no opportunity to improve their socio-economic situation. Having started as an environmental movement, the Chechen movement

quickly became politicized. In the sharp confrontation between the moderate and radical wings, the radicals who put forward the slogan of independence of Chechnya won. In the autumn of 1991, during the events of the Chechen Revolution, the separatists managed to come to power in the region, which predetermined the subsequent tragic events of Chechen history.

**Keywords:** Caucasus, perestroika, Chechen-Ingushetia, Chechens, separatism, ethnopolitical movements.

Политика перестройки, инициированная Генеральным секретарем ЦК КПСС М.С. Горбачевым в 1985 г., оказала большое влияние на состояние межэтнических отношений в нашей стране. Одним из последствий начавшихся политических преобразований стала активизация и политизация этнических движений на территории СССР. Наиболее ярко это проявилось в национальных республиках, в том числе на территории Кавказа – одного из самых полиэтничных регионов Советского Союза. Здесь отчетливо проявился феномен так называемой этнической мобилизации. Пользуясь терминологией российского ученого Э.А. Паина, этническую мобилизацию можно трактовать как приобретение этническим сознанием той или иной общности политической направленности под влиянием элит, которые стремились актуализировать хранимые в исторической памяти этноса символы, например, прошлые обиды, нанесенные или якобы нанесенные представителям этой общности в Российской империи и Советском Союзе, из чего вытекало требование расширения гражданских прав ее представителей (Паин 2004: 17, 26, 30). Также можно говорить о подъеме в крае этнического национализма – в терминологии Э.А. Паина, идеологии, в основу которой положен принцип исключительности той или иной этнической общности, которая вследствие этого представляется достойной особых прав и привилегий (Там же: 92).

Подобные процессы затронули и территорию Чечено-Ингушской Автономной Советской Социалистической Республики, располагавшейся на Северо-Восточном Кавказе. Чечено-Ингушетия отличалась пестротой этнического состава. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г., чеченцы составляли 57,8% населения республики, русские – 23,1%, ингуши – 12,9%, армяне – 1,2%, украинцы – 1% (Всесоюзная перепись населения 1989 года).

К концу 1980-х гг. чеченское общество находилось на стадии перехода от аграрного к индустриальному. Основные социальные слои оказались размытыми: произошло массовое раскрестьянивание, но при этом сельское население не мигрировало в города, а оставалось на месте. Сельскохозяйственный сектор республики не мог трудоустроить все возрастающее число чеченцев и ингушей, и безработные крестьяне образовали нечто вроде «избыточного сельского населения». В начале 1991 г. его численность составляла 100–200 тысяч жителей, или 20–30% всего трудоспособного населения Чечено-Ингушской АССР. В результате десятки тысяч сельчан выезжали за пределы республики на сезонные работы (Данлоп 2001: 96).

Углубление реформ в центре ускорило процесс образования политической оппозиции власти на местах. Оппозиция формировалась из отдельных представителей низшего и среднего звена партийно-советского аппарата, бывших руководителей предприятий и «теневиков» и части интеллигенции, настроенной либерально-демократически или националистически (Ахмадов, Хасмагоматов 2005: 948). Социально-экономическое напряжение, вызванное существенным перекосом в развитии народнохозяйственного комплекса в республике, с каждым годом нарастало, и к концу 1987 г. нужен был лишь повод для стихийного взрыва. Таким поводом стало начало строительства биохимического завода по производству лизина вблизи г. Гудермеса. Группа чеченских специалистов во главе с инженером Р. Эбулатовым и сотрудником научной лаборатории Чечено-Ингушского государственного университета им. Л.Н. Толстого Р. Гойтемировым сделала достоянием общественности данные об опасном для здоровья человека характере этого производства. Прокуратура ЧИАССР возбудила против Эбулатова уголовное дело по обвинению в «организации заговора с целью нанесения экономического ущерба государству», однако остановить нарастающий протест не смогла (Музаев 1995: 157). В республике состоялись многотысячные митинги граждан, требовавших прекратить строительство завода. Экологическое движение вскоре приобрело политический характер (Музаев, Тодуа 1992: 34).

Отныне митинги «неформалов» стали постоянным фактором политической жизни Грозного. Летом 1988 г. неформальные группы объединились в организацию «Союз содействия перестройке», затем преобразованную (по образцу прибалтийских республик)

в Народный фронт ЧИАССР во главе с Х.-А. Бисултановым. Социальной базой движения «неформалов» были преимущественно беднейшие слои чеченского общества (*Ляховский* 2006: 204). С лета 1988 г. вплоть до осени 1990 г. Народный фронт Х.-А. Бисултанова являлся наиболее влиятельной оппозиционной общественной организацией в республике. На многотысячных митингах, организованных активистами фронта в Грозном, звучали требования демократизации общественно-политической жизни, свободы слова, печати, возрождения национальной культуры, восстановления исторической правды о прошлом чеченцев и ингушей. Участники митингов все чаще требовали изменения кадровой политики, и отстранения от власти наиболее коррумпированных чиновников. Примечательно, что одним из лозунгов Народного фронта в этот период было «установление Советской власти в Чечено-Ингушетии», узурпированной партийной номенклатурой. Под влиянием этих событий в республике стали возникать и другие неформальные организации (*Гакаев* 1997: 134).

Следует отметить, что в митингах принимали участие почти исключительно чеченцы, которых организаторы шествий привлекали в свои ряды простым, но эффективным лозунгом: «Если ты не предатель своего народа, выступай вместе с нами!»

Представители радикально настроенной части интеллигенции попытались перехватить инициативу оппозиционной политической деятельности у лидеров Народного фронта и сформировали Народный фронт содействия перестройке (НФСП) во главе с журналистом Л. Салиговым. (*Музаев, Тодуа* 1992: 35). В 1989 г. был создан Комитет «Барт» («Единство»), во главе которого встали более радикально настроенные З. Яндарбиев и объединившиеся вокруг него некоторые представители чеченской интеллигенции. Они пытались сплотить все неформальные оппозиционные организации, выдвинув лозунг выхода Чечено-Ингушетии из состава РСФСР и преобразования ее в Чечено-Ингушскую Советскую Социалистическую Республику (*Ахмадов, Хасмагоматов* 2005: 951). В августе лидеры «Барта» участвовали в Сухуми в работе I съезда горских народов Кавказа, на котором выдвинули идею «федеративной государственности народов Кавказа». При этом вопрос о пребывании «Кавказской Федерации» (и, в частности, Чечено-Ингушетии) в составе Советского Союза был оставлен открытым (*Данлоп* 2001: 97).

В 1989 г. первым секретарем Чечено-Ингушского обкома КПСС был впервые избран этнический чеченец Д.Г. Завгаев. В отличие от своего предшественника В.К. Фотеева, игнорировавшего неформальные общественные движения, Завгаев ввел практику периодических встреч с руководством наиболее влиятельных этнополитических организаций. Он предлагал им активно взаимодействовать с органами власти, не увлекаться митинговой риторикой, «освободиться от элементов анархизма и анахронизмов» и внести свою лепту в успешную реализацию целей и задач перестройки (История Чечни с древнейших времен... 2008: 711).

Вообще с приходом к власти Завгаева политика республиканских властей в отношении неформальных движений стала более осмысленной и целенаправленной. Он призвал подходить к «неформалам» дифференцированно, а кроме того, попытался перехватить некоторые выдвигавшиеся ими лозунги и использовать оппозиционную риторику, осторожно критикуя российские и союзные власти, для завоевания авторитета в народных массах (*Сигаури* 2001: 309). Некоторых руководителей этнополитических движений Завгаев даже пытался инкорпорировать в ряды советской и хозяйственной элиты. Кроме того, он исподволь разжигал соперничество между оппозиционными лидерами.

К осени 1990 г. Народный фронт исчерпал свою общественную программу, а новых идей у его лидеров не было. В декабре он распался на группу сторонников Бисултанова, получившего допуск в номенклатурную элиту, и группу Д. Уцмиева (так называемый Народный фронт – 2), после чего окончательно потерял массовость и превратился в незначительную аморфную организацию (*Музаев* 1995: 159). К этому времени главной радикальной силой в чеченском этнополитическом движении стала группа «Барт» во главе с З. Яндарбиевым. Социальной базой радикального крыла чеченского движения были безработные, «отходники», не востребованная советским обществом часть маргинальной интеллигенции. Главным пунктом политической программы общества «Барт» было требование преобразования Чечено-Ингушской АССР в союзную республику в составе СССР (*Гакаев* 1997: 142)

5 мая 1990 г. в Грозном лидеры «Барт» З. Яндарбиев, Л. Усманов и М. Темишев основали Вайнахскую демократическую партию (ВДП). Председателем партии стал З. Яндарбиев. В первое время ВДП заявляла о желании стать «конструктивной оппозицией», на



митингах партийные лидеры призывали к диалогу, сотрудничеству с властями, даже осуждали действия «экстремистов» из Народного фронта. Но уже осенью 1990 г. ВДП меняет курс и становится самой радикальной оппозицией действующей власти (Музаев, Тодуа 1992: 36). Программа партии содержала требования о приоритете чеченцев и ингушей при занятии высших государственных постов и должностей в управлении народным хозяйством, о возрождении национальных традиционных институтов общественного самоуправления, об отделении атеизма от государства и прекращении «искусственной миграции» в ЧИАССР русских (Музаев 1995: 159).

Летом 1990 г. группа видных представителей чеченской интеллигенции выступила с инициативой проведения Чеченского национального съезда для обсуждения проблем возрождения национальной культуры, языка, традиций, исторической памяти. Председателем Организационного комитета стал народный депутат ЧИАССР, заместитель управляющего трестом «Дорремстрой» Л. Умхаев, близкий к либеральному крылу республиканского руководства (Музаев 1995: 160). Члены Оргкомитета по подготовке съезда чеченского народа опирались на поддержку депутатов демократического крыла Верховного Совета Чечено-Ингушетии. Идею созыва съезда поддержал и Д. Завгаев, рассчитывавший укрепить свой пошатнувшийся авторитет среди национальной интеллигенции.

23–25 ноября в Грозном прошел Чеченский национальный съезд, в котором приняли участие около 3000 человек. В ходе съезда выявились противоречия между партийно-номенклатурной элитой, желавшей сохранить власть в своих руках, и молодыми национал-радикалами, жестко критиковавшими Завгаева и проводимый им политический курс (Сосламбеков 1995: 8). Программой съезда стал суверенитет. Д. Завгаев обещал содействовать возрождению чеченской нации и ее культуры. От имени чеченского народа съезд декларировал государственный суверенитет республики. Его носителем в «Чеченском государстве» (включавшем всю территорию Чечено-Ингушской АССР «за исключением земель бывшей Ингушской автономной области в границах 1934 г.») объявлялись все его граждане независимо от этнической принадлежности. Государственным языком на всей территории суверенной Чечни был объявлен чеченский. Лица «некоренной национальности» не могли занимать ключевые номенклатурные посты председателя КГБ, министра внутренних дел, прокурора Чеченской Республики

(*Эльбиздукаева, Изрипова 2018: 52*). И хотя эта декларация не имела юридической силы, она стала важным фактором давления на республиканский Верховный Совет.

1 декабря 1990 г. на первом организационном собрании Исполнительного комитета Чеченского национального съезда его председателем был избран генерал-майор авиации Д.М. Дудаев (начальник военного гарнизона г. Тарту Эстонской ССР), первым заместителем – депутат Верховного Совета Чечено-Ингушетии, глава Организационного комитета по созыву Чеченского национального съезда Л. Умхаев, заместителями – лидеры Вайнахской демократической партии З. Яндарбиев и Ю. Сослаббеков. В президиум Исполкома также вошли депутаты республиканского Верховного Совета Х. Ахмадов, Л. Усманов, представитель Зеленого движения Д. Алиев, член Совета Вайнахской демократической партии С.-Х. Абумуслимов и др. Фактически работу Исполкома возглавлял Л. Умхаев, который придерживался умеренных оппозиционных взглядов и выступал за осторожное давление на официальные власти республики, не исключая при этом возможность диалога с Завгаевым (Россия и Чечня... 1997: 6).

В конце 1990 г. радикальные чеченские партии и организации, действовавшие в Чечено-Ингушетии: Вайнахская демократическая партия (лидер З. Яндарбиев), Зеленое движение (Р. Гойтемиров), Исламская партия возрождения (А. Дениев), партия «Исламский путь» (Б. Гантамиров) и общество «Кавказ» (Б. Межидов) – создали оппозиционный блок «Общенациональное движение чеченского народа» (ОДЧН) с целью реализации идей «народного суверенитета Чеченской Республики». Лидеры оппозиционного блока ОДЧН активно включились в работу неформальных этнополитических организаций региона под эгидой Конфедерации народов Кавказа, направленную на пропаганду идей создания независимого государства горских народов по типу Горской республики, существовавшей в 1918–1919 гг.

С весны 1991 г. главным политическим оппонентом власти Д. Завгаева стал Исполком съезда чеченского народа. К этому времени в нем выделились две фракции, возглавляемые Л. Умхаевым (умеренные, предполагавшие добиться отставки Завгаева мирным путем и не желавшие обострять отношения с властями РСФСР) и З. Яндарбиевым (радикальное крыло, выступавшее с требованием независимости Чечни).

В мае председатель Исполкома Д.М. Дудаев объявил Верховный Совет республики утратившим легитимность в связи с провозглашением суверенитета Чечено-Ингушетии и заявил о том, что на переходный период власть на территории Чечни берет в свои руки Исполком Чеченского национального съезда. Радикальное крыло Исполкома поддержало его курс на открытое противостояние с официальными властями. В то же время группа умеренных политических деятелей во главе с Л. Умхаевым выступили против попыток насильственного захвата власти и отказа от диалога с Завгачевым (Россия и Чечня... 1997: 6).

Наиболее влиятельной организацией, претендовавшей на роль центристской политической силы в чеченских этнополитических процессах, стало Движение демократических реформ Чечено-Ингушской республики (лидеры – С. Хаджиев, Д. Гакаев). ДДР возникло 17 июля 1991 г. и объединяло сторонников демократического реформизма, являясь частью всесоюзного Движения демократических реформ. Коллективными членами-учредителями ДДР Чечено-Ингушетии стали Ассоциация интеллигенции Чечено-Ингушской Республики (лидеры – Х. Магомадов, Н. Мунаев), Общество имени шейха Мансура, Оргкомитет по восстановлению государственности Ингушетии, Чечено-Ингушская Ассоциация обществоведов, Грозненский социал-демократический клуб, независимые профсоюзы. Движение поддержало идею суверенитета Чечено-Ингушетии, но выступило против курса на автаркию (самоизоляцию). ДДР заявляло, что суверенитет – не самоцель, а средство создания в Чечено-Ингушетии демократического общества, где приоритетом являются права и свободы граждан независимо от их этнической принадлежности.

8–9 июня 1991 г. прошла 2-я сессия Первого чеченского национального съезда, которая объявила себя Общенациональным конгрессом чеченского народа (ОКЧН), провозгласила Чеченскую Республику (Нохчи-чо) и приняла решение о низложении Верховного Совета ЧИАССР, потребовав также снять с должностей этнических русских – председателя КГБ республики и прокурора – и заменить их чеченцами. Было принято решение до проведения очередного съезда чеченского народа отказать от подписания каких-либо договоров с СССР или РСФСР. В дальнейшем этот вопрос следовало вынести на общереспубликанский референдум, при этом с РСФСР планировалось заключить межгосударственный договор

как с равным по статусу государственным образованием, а в состав СССР Чечня могла войти на началах очень широкой автономии. Председателем Исполкома ОКЧН был переизбран Д.М. Дудаев, его первым заместителем стал Ю.Э. Сосланбеков, заместителями – З. Яндарбиев и Х. Ахмадов. Протестуя против принятых решений, умеренные политические круги во главе с Л. Умхаевым заявили о выходе из состава ОКЧН (*Верещагин, Гавриш, Нечепуренко* 2003: 77).

Опорой Исполкома ОКЧН стали сельские низы чеченского общества – огромная масса безработных людей, не находивших себе применения в республике, вынужденных жить полулегальным отходническим трудом и не имевших надежды улучшить свое материальное и социальное положение. Люто ненавидевшие свое прошлое с его неустроенностью и несправедливостью, во имя обновления общества они были готовы пойти на любые жертвы. Этим людям было легко увлечь и повести за собой, направив их недовольство в адрес партийно-номенклатурной верхушки и русскоязычного населения республики, чье социально-экономическое и политическое положение было выше, чем у чеченских сельских жителей (*Сосланбеков* 1995: 9).

События 19–21 августа 1991 г. в Москве стали катализатором социально-политического взрыва в Чечено-Ингушетии, запустив процесс «Чеченской революции», который привел к распаду Чечено-Ингушской АССР и смене власти в Чечне. После провала и самороспуска ГКЧП Исполком ОКЧН и организации национал-радикального толка выступили с требованием отставки Верховного Совета ЧИАССР и проведения новых выборов. 22 августа Исполком ОКЧН и лидеры оппозиционных партий и движений призвали к отставке ВС ЧИР и его председателя. В тот же день сторонники Исполкома ОКЧН захватили здание телецентра, и Д. Дудаев изложил требования оппозиции по телевидению: роспуск Верховного Совета республики, принятие новой Конституции и закона о гражданстве Чечено-Ингушетии, проведение прямых демократических выборов нового республиканского руководства. Исполком ОКЧН разослал во все районы Чечено-Ингушетии своих эмиссаров с призывом поддержать митингующих (*Ляховский* 2006: 218).

События развивались стремительно. Из всех районов республики в столицу стекались сельские жители, чеченцы – то самое бедное «избыточное сельское население», вынужденное существовать за счет отходничества и ненавидевшее верховную власть, которая

ассоциировалась с КПСС и Д. Завгаевым. Представители республиканской «теневого экономики» также были втянуты в это движение и оказывали финансовую помощь ОКЧН, надеясь легализовать свои капиталы и принять участие в приватизации промышленных предприятий, особенно нефтехимического сектора. Одним из главных спонсоров революции был крупный предприниматель «новой волны» Я. Мамодаев. Хотя официальное духовенство сохраняло лояльность Завгаеву, некоторые молодые муллы и лидеры суфийских вирдов также присоединились к революции (*Данлон 2001: 107*).

«Чеченскую революцию» не поддержало ни большинство ингушей, ни русскоязычное население. Более того, революционное свержение действующих властей не поддерживало и порядка 40% чеченцев, особенно жители Грозного и северных районов Чечено-Ингушетии (*Паин, Попов 1995: 1, 4*). Однако, как и во всех революциях, все решало сплоченное, целеустремленное меньшинство, готовое идти до конца и навязывать свою волю пассивному большинству.

1–2 сентября 3-я сессия ОКЧН объявила Верховный Совет автономной республики «низложенным как орган, утративший доверие народа и поддержавший ГКЧП», и передала всю власть в чеченской части республики Исполкому ОКЧН. Депутату Верховного Совета РСФСР Л. Магомадову было поручено сформировать временное правительство (Россия и Чечня... 1997: 11). 6 сентября Дудаев объявил о роспуске республиканских властных структур и потребовал, чтобы российские власти предоставили Чечне полную независимость. Вооруженные сторонники ОКЧН заняли здание телецентра и Дом радио и взяли штурмом Дом политического просвещения, где шло заседание Верховного Совета.

Д.Г. Завгаев был вынужден подать в отставку со всех постов. Умеренное крыло чеченского этнополитического движения, в частности Движение демократических реформ, Ассоциация интеллигенции Чечено-Ингушской АССР, Союз ветеранов Афганистана, Зеленое движение, до разгона Верховного Совета поддерживавшие требование Исполкома ОКЧН об отставке Д. Завгаева и проведении новых выборов, теперь выступили против попыток группы национал-радикалов во главе с Д. Дудаевым захватить власть (*Сигаури 2002: 28*).

15 сентября в результате долгих переговоров при посредничестве российских властей в качестве высшего республиканского органа власти до проведения выборов был сформирован Временный

Высший Совет, объединявший и умеренных, и национал-радикалов. 20 сентября против узурпации власти Исполкомом ОКЧН вновь выступили лидеры Движения демократических реформ и Ассоциации интеллигенции Чечено-Ингушской АССР. По их инициативе 10 общественно-политических партий и движений демократического блока 25 сентября на заседании круглого стола потребовали от Исполкома отказаться от политики раскола ЧИР, узурпации власти и попыток перенести дату выборов, а также разблокировать радио и телевидение и распустить «незаконные формирования».

В результате 6 октября Исполком ОКЧН объявил о роспуске ВВС («за подрывную и провокационную деятельность») и принял на себя функции «революционного комитета на переходный период со всей полнотой власти» (*Музаев, Тодуа* 1992: 41). В ночь с 7 на 8 октября гвардейцы ОКЧН захватили резиденцию ВВС, располагавшуюся в Доме профсоюзов, после чего его члены фактически перешли на нелегальное положение. 8 октября Исполком ОКЧН официально объявил себя единственной властью в республике.

27 октября под контролем сторонников Исполкома ОКЧН состоялись президентские выборы, победителем которых был объявлен Д. Дудаев (*Арутюнов* 1995: 14). Первым своим указом он провозгласил Чеченскую Республику суверенным государством. Одновременно был избран Парламент Чеченской Республики, объявленный высшим законодательным органом власти. 10 ноября Дудаев на своей пресс-конференции заявил, что Чеченская Республика является независимым государством и ее народ готов отстаивать суверенитет с оружием в руках (*Гакаев* 1997: 161).

Подводя итог, следует отметить, что чеченское этнополитическое движение зародилось в русле этнополитических движений народов Советского Союза и было вызвано к жизни политикой перестройки, запустившей процесс кардинального реформирования советского общества. Начавшись как экологическое, оно очень быстро политизировалось и радикализировалось. Связано это было с целым рядом факторов: болезненным процессом трансформации чеченского общества от аграрного к индустриальному, наличием комплекса нерешенных проблем в социально-экономической сфере, диспропорциями в представительстве разных народов Чечено-Ингушетии в органах государственного, партийного и хозяйствен-

ного управления, актуализировавшейся вследствие гласности памятью о трагических событиях чеченской истории XIX–XX вв.

Если в 1989–1990 гг. чеченские общественные организации и партии ставили цели улучшения социально-экономического положения чеченского большинства, усиления его политической роли в республике, расширения автономии Чечено-Ингушетии, то в 1990 г. начинают звучать требования о повышении статуса Чечено-Ингушетии до союзной республики в составе СССР. Наконец, в 1991 г. радикальное крыло чеченского движения взяло курс на выход Чечни из состава Советского Союза и построение независимого чеченского государства. Воспользовавшись пассивностью союзных и российских властей, слабостью республиканского руководства и сумев мобилизовать значительные силы, чеченские радикальные организации (прежде всего ОКЧН) осенью 1991 г. перешли к насильственному свержению действующей власти. Хотя революционное радикальное меньшинство никогда не пользовалось поддержкой подавляющего большинства жителей Чечено-Ингушетии, оно сумело захватить власть в свои руки в регионе. В результате Чечня на некоторое время превратилась в де-факто независимое суверенное государство.

### Список литературы

1. *Арутюнов С.А.* Историческая память Чечни // Новое время. 1995. № 29. С. 12–15.
2. *Ахмадов Я.З., Хасмагоматов Э.Х.* История Чечни в XIX–XX веках. М.: Пульс, 2005. 995 с.
3. *Верещагин В.Ю., Гавриш Г.Б., Нечепуренко П.Я.* Чеченская этнонациональная государственность: от самобытности к сепаратизму. Ростов-н/Д: РЮИ МВД России, 2003. 126 с.
4. Всесоюзная перепись населения 1989 года. Национальный состав населения по регионам России. Чечено-Ингушская АССР // Демоскоп Weekly. URL: [http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus\\_nac\\_89.php?reg=49](http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89.php?reg=49) (дата обращения: 21.03.2022).
5. *Гакаев Ж.Ж.* Очерки политической истории Чечни (XX век): в 2-х ч. М.: Изд-во ЧКЦ, 1997. 473 с.
6. *Данлоп Д.* Россия и Чечня: история противоборства. Корни сепаратистского конфликта / пер. Н. Банчик. М.: Валент, 2001. 231 с.

7. История Чечни с древнейших времен до наших дней: в 2-х т. / отв. ред. Ш.Б. Ахмадов. Т. II. История Чечни XX и начала XXI веков. Грозный: Книжное изд-во, 2008. 830 с.
8. *Ляховский А.А.* Зачарованные свободой: тайна кавказских войн: информация, анализ, выводы. М.: Детектив-Пресс, 2006. 636, [1] с. (Расследование издательства Детектив-Пресс).
9. *Музаев Т.* Чеченская Республика: органы власти и политические силы. М.: Панорама, 1995. 178 с.
10. *Музаев Т., Тодуа З.* Новая Чечено-Ингушетия. М.: Панорама, 1992. 43 с.
11. *Паин Э.А.* Между империей и нацией: Модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России. 2-е изд., доп. М.: Новое изд-во, Фонд «Либеральная миссия», 2004. 246, [1] с. (Исследования Фонда «Либеральная миссия» / Фонд «Либер. миссия»).
12. *Паин Э., Попов А.* Российская политика в Чечне: как она зарождалась, как привела к войне и чем отзовется завтра (Да здравствует революция) // Известия. 1995. 7 февраля. С. 1–4.
13. Россия и Чечня (1990–1997 годы). Документы свидетельствуют / отв. ред. И.Н. Еременко, Ю.Д. Новиков. М.: АО «РАУ-ун-т», 1997. 264 с.
14. *Сигаури И.М.* Очерки истории и государственного устройства чеченцев с древнейших времен: в 5 т. Т. 2. М.: Русь, 2001. 371, [1] с.
15. *Сигаури И.М.* Очерки истории и государственного устройства чеченцев с древнейших времен: в 5 т. Т. 3. М.: Русь, 2002. 396, [1] с.
16. *Сосламбеков Ю.* Чечня (Нохчичоь) – взгляд изнутри. М.: б.и., 1995.
17. *Эльбуздукаева Т.У., Изрипова Е.А.* Национально-государственное строительство в Чеченской Республике в конце XX – первом десятилетии XXI в. М.: Парнас, 2018. 207 с.



## Этнополитическая программа современных парламентских партий РФ

*А.С. Кишов*

**Аннотация.** В современной Российской Федерации политические партии традиционно занимают особое место среди институтов политической системы государства. Политические партии – это не только институциональные проекции общественной солидарности, создаваемые гражданами в целях отражения и реализации своих социально-экономических, политических, идеологических интересов, но также и коллективный субъект власти, проводящий специфические политические программы, в том числе и этнополитические. Политические партии консолидируют электорат, способствуя формированию народной политической воли, что делает обозначенную тему исследования актуальной в условиях прошедших в 2021 г. выборов в Государственную Думу Федерального Собрания Российской Федерации VIII созыва. В этой связи исследуются идейно-функциональное содержание и проблемно-тематическое поле этнополитических программ парламентских партий.

**Ключевые слова:** этнополитика, политическая программа, политические партии, фракция, патриотизм, национальная идентификация.

**Abstract.** In the modern Russian Federation, political parties traditionally occupy a special place among the institutions of the political system of the state. Political parties are not only institutional projections of social solidarity created by citizens in order to reflect and achieve their socio-economic, political, ideological goals, but also a kind of collective subject of power endowed with specific political programming, including ethnopolitical one. Political parties consolidate the electorate, contributing to the formation of popular political will, which makes the research topic relevant in the context of the latest elections to the State Duma of the Federal Assembly of the Russian Federation of the 8th convocation in 2021. In this regard, the ideological and functional content and the problem-thematic field of ethnopolitical programming of parliamentary parties are investigated.

**Keywords:** ethnopolitics, political program, political parties, fraction, patriotism, national identification.

Политические партии в полиэтничных государствах используют этнополитическую повестку в той или иной степени. В Российской Федерации проживает значительное количество национальностей – народов и этнических групп, поэтому вопросы этничности, национальной идентификации, этнополитики обладают не только идейно-символической и культурной, но и политической ресурсностью. В последнее десятилетие политизация этничности приобретает значительные (хоть и не сравнимые с размахом «этнического Ренессанса» 1990-х гг.), но плавающие масштабы. Она выражается как в активном государственном участии в этом вопросе (примерами могут служить события на Юго-Востоке Украины и принятие в состав РФ Республики Крым с образованием новых субъектов федерации), так и в пассивном сглаживании данной проблематики. Воплощение же доктринально-институционального и политически прикладного уровней не всегда проходит успешно.

Политические партии в России являются фиксированным политическим институтом, существующим в рамках многопартийной системы уже более 20 лет (*Шутов 2013*) и наиболее активизирующим свою деятельность во время политических кампаний. С 17 по 19 сентября 2021 г. прошли выборы депутатов Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации VIII созыва. Были предприняты шаги по существенному обновлению и омоложению парламента как в представительном, так и в сущностно-концептуальном плане, поскольку необходимость в этом давно сформировалась (*Гаман-Голутвина 2010*). В то же время существуют критические точки зрения на результаты последних выборов, согласно которым парламентские выборы нужны не столько российскому обществу, сколько власти для очередного подтверждения ее легальности и легитимности, а также сохранения в сравнительно мобилизованном состоянии так называемого «большинства» (*Колесников 2021*). Возникают вопросы по поводу участия в парламентской работе новых политических партий, их релевантности в современном политическом процессе (*Сморгунов 2010*). Критике подвергается конкретизация партийной системы в РФ: ее тенденция к ограниченному, а то и имитационному плюрализму (*Исаев 2008*). В данной связи этнополитический компонент политических программ думских партий вызывает особый интерес ввиду его влияния на концептуальную эволюцию национальной политики в государстве (*Тишков 2019*), а также на государственную

стратегию в области партийного строительства в целом (*Аствацатурова, Дзахова 2007*). Поэтому в данном исследовании перед нами стояли задачи анализа и выделения в сравнительном контексте магистральных принципов идейно-функциональных этнополитических программ парламентских политических партий в современной РФ.

Методология исследования основана на идеях и концепциях отечественных партологов и этнополитологов (М.А. Аствацатурова, О.В. Гаман-Голутвина, Б.А. Исаев, А.В. Колесников, Л.В. Сморгунов, В.А. Тишков, А.Ю. Шутов). Источниками в данной работе выступают актуальные политические программы и документы парламентских партий РФ, а также дискурс их лидеров и функционеров.

В исследовании используются дискурс-анализ и контент-анализ доктринальных политических документов. Применен метод включенного наблюдения за партийно-политическим процессом на региональном уровне.

Всероссийская политическая партия «Единая Россия» (ЕР) образует в ГД ФС РФ VIII созыва наибольшую фракцию, состоящую из 324 депутатов. Политическая программа «Единой России» претерпела значительные структурные изменения к прошедшим выборам: была выработана «Народная Программа» (Народная Программа «Единой России»), аккумулирующая, по заявлениям функционеров ЕР, мнения и пожелания граждан для дальнейшей фракционной работы. По состоянию на ноябрь 2021 г. «Народная Программа» охватила 2 261 622 участника, что позволяет «Единой России» позиционировать себя как парламентскую силу, реально слушающуюся к электорату.

Этнополитическая составляющая «Народной Программы» не выделяется в отдельный блок, но звучит на протяжении всего текста. Так, в преамбульной части утверждается, что приоритетом стратегии «Единой России», ее конкретных планов и проектов является достижение национальных целей развития и; прежде всего; сбережение народа России. Партия, как патриотическая сила, должна противостоять любым попыткам сдержать развитие России, расколоть наш народ. Отметим, в преамбуле сущностное содержание идеологемы «народ России» не уточняется. В разделе «Крепкая семья» подчеркивается: «Дети, родительская любовь, солидарность поколений – безусловная ценность для всех традиций и культур нашей многонациональной страны». Вопросы защиты языка – это значительная составляющая большинства программ парламентских

партий РФ. В разделе «Современное образование и передовая наука» «Народной Программы» уделяется особое внимание продвижению российского образования и русского языка в мире. Раздел «Культура, история, традиции» представляет значительный интерес для анализа, поскольку демонстрирует важный этнополитический компонент программы партии «Единая Россия». В нем предпринимаются попытки определить основу для национальной идентификации: «История, культура, традиции – это душа народа, основа его самобытности и национальной идентичности», а знакомство с национальным наследием «должно быть интересным и притягательным для молодых граждан России». Также в данном блоке предлагается поддержать народные промыслы и традиции. Прослеживается в «Народной Программе» и внимание к проблеме ирредентизма. Так, в разделе «Внешняя и оборонная политика» предлагается последовательно отстаивать интересы русскоязычных граждан других стран и наших соотечественников за рубежом, оказывая им поддержку в осуществлении их прав, обеспечивая защиту их интересов, а также помогая в сохранении общероссийской культурной идентичности. Добавим, что «Единая Россия» поддерживает тренд ограниченной иммиграции, декларируя, что нелегальной иммиграции необходимо жестко противодействовать, а люди, которые на законных основаниях приезжают жить и работать в Россию, должны знать русский язык, уважать культуру, историю и обычаи нашей страны.

Коммунистическая партия Российской Федерации (КПРФ) сформировала вторую по численности фракцию в ГД ФС РФ, состоящую из 57 депутатов. Программа партии на редкость стабильна в условиях современного политического процесса, поскольку сохраняет основные положения еще с 2000-х гг. (Программа партии КПРФ). Отметим, что стилистически она выдержана в духе лозунгов, призывающих к построению в России обновленного социализма, социализма XXI в. Вместе с тем в программе присутствуют и этнополитические призывы. В разделе «Уроки истории и пути спасения Отечества» констатируется, что каждый народ и каждая страна должны реализовать с учетом своих особенностей и исторического опыта достижения человеческого общества на пути к равноправию всех граждан независимо от национальных, религиозных и других различий. Предполагается, что массы воспринимают освободительные и революционные идеи в народном стремлении

к воплощению высших идеалов правды, добра и справедливости. В этом контексте образование многонационального СССР было закономерным проявлением созидательного характера, а националисты и антинародные силы – деструктивными элементами, выступившими против Советской власти и единого Союзного государства и поправшими священную волю народа, его желание жить в едином многонациональном государстве, ясно выраженное на Всесоюзном референдуме 17 марта 1991 г. КППФ посвящает целый абзац русскому вопросу: «Не затухают пожары межнациональных конфликтов. Крайнюю остроту в годы реставрации капитализма приобрел русский вопрос. Сегодня русские стали самым крупным разделенным народом на планете. Идет откровенный геноцид великой нации. Численность русских уменьшается. Уничтожаются исторически сложившиеся культура и язык. Задачи решения русского вопроса и борьбы за социализм по своей сути совпадают». Чтобы решить отмеченные проблемы, предлагается воссоздание братского Союза советских народов. В программе-минимум КППФ также приводятся лозунги этнополитического свойства. Партия призывает, во-первых, защитить русскую культуру как основу духовного единства многонациональной России, национальные культуры всех народов страны; во-вторых, проводить внешнюю политику на принципах взаимного уважения стран и народов, способствовать добровольному восстановлению Союзного государства.

Социалистическая политическая партия «Справедливая Россия – Патриоты – За правду» (сокращенно «Справедливая Россия – За правду», или СРЗП) образует третью по численности думскую фракцию, куда входят 28 депутатов. Ее политическая программа остается не до конца сформированной из-за объединения программ политических партий, указанных в полном ее названии, а также ввиду того, что официальная политическая программа так и не была принята. В данный момент существуют два основных программных документа: «Предвыборная программа социалистической политической партии СРЗП» (утверждена XI Съездом партии 26 июня 2021 г.) и «Программа социалистической политической партии СРЗП» (рабочий вариант, актуальный на 28.05.2021).

Рассмотрим этнополитические аспекты в «Предвыборной программе СРЗП» (Предвыборная программа Социалистической политической партии...). Конкретно обозначены ирредентарные и лингвистические вопросы: «Наши соотечественники на Донбассе, в

ближнем и дальнем зарубежье имеют право сохранять культурные, экономические и гуманитарные связи с Россией, безопасно и достойно жить, открыто разговаривать на русском языке, передавать его своим детям, создавать единое с Россией образовательное пространство». Дальнейшее уточнение этнополитических установок наблюдается в рабочем варианте Программы. Так, в разделе «Кто мы» указано, что наш многонациональный народ освоил огромные территории, развил свою культуру и решил множество исторических задач. Подчеркивается, что сегодня нам не хватает осознания себя как великого и единого народа. Раздел «Что вокруг нас» в значительной степени затрагивает этнополитическую программу партии, т.к. в нем говорится о российском опыте создания многонационального государства, основанного на взаимоуважении народов и их сотрудничестве для общего развития, уважении многообразия культур народов мира и поддержании естественных ценностей народов, базирующихся на естественнонаучных подходах и религиях, верованиях и традициях всех народов мира. Также указывается на то, что Россия предлагает всем народам мира честное, взаимовыгодное, уважительное и равноправное сотрудничество по всем направлениям общественной, экономической и культурной жизни и создание совместной всепланетной равноправной и эффективной системы взаимной безопасности, позволяющей всем народам мира свободно и динамично развиваться без опасности быть атакованными в какой-либо сфере без всякой обоснованной причины кем-либо извне. В разделе «В России: Культура и Образ Будущего» вводится тезис, противоположный концептам многонационального государства: «Русский народ – организационная основа, а русская культура – цивилизационный стержень всего, что называется Россией. Без русского народа нет России и российской цивилизации». Для успешной реализации данного положения предлагается создать общественные комиссии по защите русского языка, поскольку «необходима всемерная защита» его и «других языков народов России, как часть общей защиты и развития нашей культуры, часть внешней и внутренней политики государства – ведь на улицах наших городов до сих пор засилие названий и вывесок на иностранных языках» (Программа Социалистической политической партии...: 8). В разделе «Качественное, доступное и бесплатное образование» призывается прекратить «реформы» образовательной системы и «эксперименты» над ней, восстановить классическое

образование и систему воспитания, основанные на уважении к традиционным ценностям, труду, общественным нормам, культуре и истории народов России, а также закрепить в качестве основы для построения программ воспитания в образовательных организациях традиционные ценности, культуру народов Российской Федерации и патриотизм.

Особо акцентируется этнополитическая повестка, которая представлена в разделе «Российское гражданство – нашим соотечественникам». Так, идеологи СРЗП утверждают, что уважение власти к народу не может считаться достаточным до тех пор, пока часть нашего народа, люди, воспитанные в русской культуре, отделенные от родины «искусственными» границами 1991 г., не имеют простой и быстрой возможности получить гражданство РФ. В этой связи предлагается выдача паспортов РФ всем представителям коренных народов России, проживающим сегодня за ее пределами, в первую очередь – жителям Донбасса, Украины и Белоруссии, и звучат призывы к прекращению геноцида русского народа, его языка и культуры современными наследниками нацизма в некоторых сопредельных странах (без уточнения).

«ЛДПР – Либерально-демократическая партия России» образовала четвертую по размеру фракцию в нижней палате Федерального Собрания, включающую 23 депутата. С точки зрения программно-идейного дискурса «Предвыборная программа ЛДПР 2021» включает те же 100 пунктов, что были представлены в предвыборных программах данной партии в 2010-е гг., однако структурирует их в разделы и демонстрирует попытки ослабить популистскую составляющую (Предвыборная программа ЛДПР 2021). В разделе «Политика и власть» отмечается, что административно-территориальное устройство не должно следовать делению по национальному признаку. Раздел «Внешняя политика» призывает добиваться исключения стран Прибалтики из ЕС за дискриминацию русских и введения в международное право статьи об исключении стран из международных организаций в связи с дискриминацией какого-либо народа. Наличие раздела «Русские и другие народы России» позволяет рассматривать ЛДПР как политическую партию, наиболее обеспокоенную этнополитическими проблемами. Так, предлагается принять законы «О защите русского языка», «О государственной поддержке русского народа» и «О русском национальном самоуправлении», убрать все вывески на иностранных языках, за-

щитить равенство всех народов России, не допускать дискриминации и ущемления их прав и создать Институт истории истребления народов России в XX в. Дополнительно обосновывается необходимость запрета русофобской пропаганды в СМИ и в уличной агитации, введения уголовного наказания за растрату государственных денег на создание русофобских СМИ и интернет-порталов, отмена «антирусской» статьи 282 Уголовного кодекса и введение обучения школьников местным языкам только по желанию. Помимо этого, в разделе «Правопорядок» предлагается усилить борьбу с нелегальной миграцией, установить запрет на въезд в Россию для тех, кто дважды нарушал миграционное законодательство, а в разделе «Экономика» – запретить въезд трудовых мигрантов, пока не будут трудоустроены все граждане России.

Сформированная в начале марта 2020 г. политическая партия «Новые люди» смогла пройти в Госдуму и создать свою фракцию из 15 депутатов. Программа партии, равно как и программные высказывания ее функционеров, не содержат этнополитического компонента (Программа партии «Новые люди»).

Всероссийская политическая партия «Партия Роста» представлена в ГД РФ VIII созыва одним депутатом – О.Г. Дмитриевой – и не планирует образования фракции. Основными программными документами партии являются политическая программа «Россия может быть другой! Программа 2020» и программные тезисы «Пора предпринимать». Отметим, что они не содержат идей этнополитического дискурса (Программные тезисы «Пора предпринимать»; Россия может быть другой! Программа 2020).

В заключение подведем следующие итоги:

1) парламентское большинство (ЕР) декларирует упрочение гражданской общероссийской идентичности в рамках многонационального народа, предусматривая снижение этнополитической фрагментации социального пространства и интеграцию полиэтнического сообщества в политическую нацию, а оппозиция (КПРФ, СРЗП, ЛДПР) больше использует категории «русские и коренные народы» или «все народы России» либо избегает этнополитической проблематики («Новые люди», «Партия Роста»);

2) в основном политические партии не акцентируют канализированные проблемы федеративного процесса;



3) оппозиционные политические партии выступают за законодательное и организационное нивелирование этнополитической специфики субъектов РФ;

4) программы политических партий, кроме ЛДПР, не имеют целевых идейно-функциональных сегментов и не отличаются профильным дискурсом в сфере межэтнических отношений, этнополитического структурирования и этнокультурного ассоциирования;

5) наблюдается тенденция к эксплуатации в политических программных технологиях патриотической российской идеи.

### Список источников и литературы

1. *Аствацатурова М.А., Дзахова Л.Х.* Государственная стратегия в отношении партогенеза и партийного строительства: некоторые обобщения // Южно-российский журнал социальных наук. 2007. № 3. С. 4–10.
2. *Гаман-Голутвина О.В.* Некоторые аспекты партийного и политического строительства в России // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2010. Т. 3. № 1. С. 104–106.
3. *Исаев Б.А.* Современное состояние теории партий и партийных систем // Социально-гуманитарные знания. 2008. № 2. С. 128–140.
4. *Колесников А.В.* Думские выборы – 2021. О чем они и что меняют // Московский центр Карнеги. URL: <https://carnegie.ru/commentary/85298> (дата обращения: 29.11.2021).
5. Народная программа «Единой России» // Всероссийская политическая партия «Единая Россия». URL: <https://er.ru/party/program> (дата обращения: 29.11.2021).
6. Предвыборная программа ЛДПР 2021 // «ЛДПР – Либерально-демократическая партия России». URL: <https://ldpr.ru/party> (дата обращения: 29.11.2021).
7. Предвыборная программа Социалистической политической партии «Справедливая Россия – Патриоты – За правду» // Социалистическая политическая партия «Справедливая Россия – Патриоты – За правду». 8 с. URL: <https://obj.spravedlivo.ru/sr73/113269b.pdf> (дата обращения: 29.11.2021).
8. [Программа партии КПрФ] Программа партии // Коммунистическая партия Российской Федерации. URL: <https://kprf.ru/party/program> (дата обращения: 29.11.2021).
9. [Программа партии «Новые люди»] Программа партии // «Новые люди». URL: [https://newpeople.ru/program\\_newpeople](https://newpeople.ru/program_newpeople) (дата обращения: 29.11.2021).

10. Программа Социалистической политической партии «Справедливая Россия – Патриоты – За правду» // Социалистическая политическая партия «Справедливая Россия – Патриоты – За правду». 31 с. URL: <https://obj.spravedlivo.ru/sr73/113270a.pdf> (дата обращения: 29.11.2021).
11. Программные тезисы «Пора предпринимать» // Всероссийская политическая партия «Партия Роста». URL: <https://rost.ru/about/programm-tezis/> (дата обращения: 29.11.2021).
12. Россия может быть другой! Программа 2020 // Всероссийская политическая партия «Партия Роста». URL: <https://rost.ru/about/programma-partii/> (дата обращения: 29.11.2021).
13. *Сморгунов Л.В.* «Новые партии», управляемость и потребности инновационной политики в России // Политическая наука. 2010. № 4. С. 191–211.
14. *Тишков В.А.* Российская идентичность: внутренние и внешние вызовы // Вестник Российской академии наук. 2019. Т. 89. № 4. С. 408–412.
15. *Шутов А.Ю.* Из новейшей истории формирования многопартийности в современной России // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2013. № 5. С. 84–100.

## Влияние COVID-мемов на формирование образов итальянских и немецких политических деятелей и партий

*В.А. Костеж, Е.В. Кульман*

**Аннотация.** Статья подготовлена в ходе работы над научным проектом НИУ ВШЭ «Стили современного политического лидерства в Италии и Германии» и представляет результаты коллективного исследования, посвященного анализу политических мемов, размещенных пользователями социальных сетей в Италии и Германии в 2020–2021 гг. Особое внимание уделяется исследованию влияния пандемии COVID-19 на восприятие образов итальянских и немецких политических элит в интернет-пространстве. В статье приводится определение понятия «мем», рассматривается медиаактивность населения Италии и Германии с учетом сложившейся эпидемиологической и социально-политической ситуации в указанный период и делаются выводы об эффективности интернет-мема как инструмента формирования политического имиджа. На основе анализа политических мемов двух стран авторы выявляют сходства и различия в пользовательских подходах к освещению ключевых событий пандемии в Италии и Германии.

**Ключевые слова:** политический мем, пандемия COVID-19, политический имидж, медиапространство, политические лидеры Италии и Германии.

**Abstract.** The article was prepared during the work on the HSE research project “Styles of Modern Political Leadership in Italy and Germany”. It is a collective study devoted to the analysis of political memes which were posted by social media users in Italy and Germany in 2020–2021. Special attention is paid to the study of the impact of the COVID-19 pandemic on the formation of images of Italian and German political elites on the Internet. The article provides a definition of meme, discusses the media activity of the population of Italy and Germany regarding the current epidemiological and socio-political situation in this period and draws conclusions about the effectiveness of the Internet meme as a tool for the formation of the political image. Based on the analysis of political memes of two countries, similarities and differences in user approaches to media coverage of the key events of the pandemic in Italy and Germany were identified.

**Keywords:** political meme, COVID-19 pandemic, political image, media space, political leaders of Italy and Germany.

## Введение

Термин «мем» вошел в научный оборот благодаря монографии британского ученого-этолога Р. Докинза «Эгоистичный ген», вышедшей в печать в 1976 г. Р. Докинз определяет мем как единицу культурной информации, которая, подобно биологическому гену, может передаваться от одного носителя к другому и видоизменяться под воздействием внешних факторов среды (*Dawkins 1976: 192*). Мемом в таком случае может считаться любая популярная идея, существующая в письменной или устной форме, в виде изображения, звуко- или видеозаписи и воспроизводящаяся посредством имитации (*Blackmore 2000: 43*). С появлением и развитием интернет-технологий стало возможным говорить об интернет-меме как особом жанре коммуникации, позволяющем незамедлительно реагировать на происходящие события и делиться своим мнением с другими пользователями Всемирной сети. В современном интернет-пространстве можно встретить большое количество мемов на политическую тематику, что неудивительно: с одной стороны, интернет-мемы уже давно успешно используются политтехнологами для распространения политических идей или формирования у потенциальных избирателей определенного имиджа политического деятеля или партии, с другой стороны, пользователи Интернета сами довольно часто прибегают к подобному виду политической сатиры для выражения своего отношения к тем или иным событиям общественно-политической жизни страны (*Milosavljević 2020: 16*). Примечательно, что интернет-пользователям вовсе не обязательно иметь фундаментальные знания в области политики, чтобы понять смысл мема и сделать соответствующие выводы, что дает основание говорить о его большом потенциале для воздействия на массовую аудиторию.

Начавшаяся в 2020 г. пандемия COVID-19 оказала влияние без преувеличения на все сферы жизни общества, в том числе и на область политической сатиры. Несовершенство мер, принимаемых национальными правительствами для борьбы с распространением коронавирусной инфекции, непоследовательность действий, вызывающие недоумение заявления политических деятелей о новых ограничениях и вакцинации – все это быстро стало предметом шуток в социальных сетях. Стоит отметить, что COVID-мемы созда-

ются на разных языках и распространяются преимущественно в национальных сегментах сети Интернет, поскольку являются отражением существующей политической действительности в конкретной стране или регионе, и потому могут быть непонятны иностранному пользователю. Для проведения исследования и оценки влияния мемов на формирование образов политических деятелей и партий авторами были выбраны COVID-мемы, размещенные в социальных медиа Италии и Германии. Несмотря на то, что обе страны являются членами Европейского союза, обладают развитыми экономиками, а их политические лидеры являются сторонниками демократических ценностей, стоит отметить, что политические системы Германии и Италии представляют собой уникальные феномены с присущими им национальными и культурными особенностями. Итальянские и немецкие COVID-мемы, в свою очередь, также несут в себе особую национальную составляющую и потому интересны для исследования.

С учетом вышеизложенного цель работы может быть сформулирована следующим образом: с помощью анализа COVID-мемов изучить влияние пандемии COVID-19 на восприятие образов итальянских и немецких политических элит в интернет-пространстве.

К исследовательским задачам относятся:

- 1) поиск подходящих тематике работы меметических единиц в социальных сетях Италии и Германии;
- 2) выявление особенностей влияния интернет-мемов, посвященных событиям пандемии COVID-19, на публичный имидж ключевых политических фигур Италии и Германии;
- 3) сопоставление основных характеристик COVID-мемов на политические темы в современных итальянских и немецких медиа-пространствах.

Успешное решение поставленных задач позволит ответить на исследовательские вопросы: как итальянские и немецкие политические деятели и партии представлены в COVID-мемах и в какой степени COVID-мемы влияют на формирование образов политических элит?

### Обзор основной литературы по теме

Несмотря на то, что исследованию политических мемов посвящено большое количество академических и публицистических работ российских и зарубежных авторов, категория «COVID-мемы»

ввиду своего недавнего появления практически нигде не упоминается, особенно в контексте их влияния на публичный образ политических деятелей определенных стран. Таким образом, данная работа обладает высокой степенью научной актуальности и может быть полезна другим авторам, заинтересованным в проведении собственных исследований по данной тематике.

При работе над представленным исследованием его авторы опирались на монографии и статьи в научных периодических отечественных и зарубежных изданиях. Так, за основу определения мема было взято классическое понимание мема Р. Докинзом, изложенное им в упомянутой ранее работе «Эгоистичный ген» (*Dawkins* 1976: 192), но с поправкой на современные интернет-технологии, позволяющие говорить о существовании мемов не только в виде письма, рисунка или определенного жеста в реальном пространстве, но и в формате видео, картинки или gif-изображения в рамках виртуальной сети Интернет. Однако стоит отметить, что большинство исследований в области интернет-мемов на сегодняшний день посвящено скорее их феномену как таковому, без какой-либо привязки к ведущим сферам человеческой жизни, например, экономической, культурологической или политической. В этой связи стоит отдельно подчеркнуть, что основная масса используемой литературы является вторичной по отношению к ключевой теме данного исследования, учитывая интересующее авторов работы нетривиальное рассмотрение интернет-мемов в политической сфере, а именно того, насколько существование таких мемов способно повлиять на имидж отдельно взятых политических лидеров или политических партий в условиях пандемии COVID-19.

Тем не менее научные работы, написанные за последнее время и посвященные взаимосвязи интернет-мемов и политической сферы, все-таки существуют. Так, среди опубликованных за последние пять лет можно выделить исследования российских политологов С.В. Канашиной (*Канашина* 2017) и Д.А. Ежова (*Ежов* 2019), главной темой которых стало проникновение интернет-мемов в политическую область и специфика этого процесса. Существует немало работ по данной тематике на английском языке. Например, рассмотрением политического контекста интернет-мемов в рамках современного социума занималась преподаватель Вестминстерского университета А. Денисова (*Denisova* 2019). Однако, как было замечено ранее, все это напрямую не связано с темой представлен-

ного исследования, в рамках которого авторы анализируют сегодняшнюю реальность, когда повестка посвящена преимущественно новостям о коронавирусе, что, без всяких на то сомнений, отражается и в культуре интернет-мемов.

Единственной найденной публикацией на тему COVID-мемов и их взаимосвязи с политической сферой является совместная научная статья профессора Болонского университета К. Сен-Лоре, преподавателей из Женевского и Колумбийского университетов В. Главеню и И. Литера (*Saint Laurent et al. 2021*). В рамках своей работы они попытались отследить политические нарративы в COVID-мемах в ведущих странах Западной Европы за 2020 г., однако не выявили степень их влияния на формирование образов конкретных политических лидеров или политических партий в этих государствах.

### Объект и предмет исследования

В качестве объекта настоящего исследования выступает процесс формирования образов политических деятелей и партий, предметом является влияние COVID-мемов на восприятие образов итальянских и немецких политических элит в интернет-пространстве. Формирование позитивного политического имиджа – непростая задача, требующая времени и усилий большого количества специалистов ввиду многообразия факторов, которые определяют отношение потенциальных избирателей к политику или партии. Политический образ складывается из нескольких составляющих: самой личности политического деятеля, в частном случае партийного лидера, его психофизиологических особенностей, профессиональных качеств, коммуникативных характеристик, внешних данных и мировоззрения; представления политика или партии в СМИ; исторических событий или трудностей, которые политик или партия успешно или не очень успешно преодолели (*Ольшанский, Пеньков 2005*). Важную роль, помимо прочего, играют национальные особенности, социально-политические установки общества, его политическая культура (*Татарина, Харичкин 2012*). Политические мемы являются частным, но от этого не менее важным фактором, благодаря которому происходит распространение определенного политического образа в медиaprостранстве. COVID-мемы в силу своей актуальности и злободневности были выбраны в качестве призмы, через которую любопытно рассматривать общественные настроения и реакцию населения на те или иные действия полити-

ков в непривычной для них эпидемиологической ситуации, тем более что в социальных сетях рассматриваемых стран содержится большое количество нужного материала.

Исследование было проведено в октябре – декабре 2021 г. в Москве в рамках работы над научным проектом НИУ ВШЭ «Стили современного политического лидерства в Италии и Германии» и подразумевало индивидуальную и групповую работу над изучаемым материалом.

### Методология

В ходе работы над исследованием был использован широкий спектр общенаучных эмпирических и теоретических, а также специальных методов, включая инструментальное наблюдение, идеографический (нарративный) метод, метод сравнения, анализ, индукцию, качественный контент-анализ. Инструментальное наблюдение предполагает изучение предмета на основе информации, полученной с помощью теле- или радиовещания, Интернета и СМИ. Все COVID-мемы, рассмотренные в исследовании, были обнаружены в социальных сетях в немецко- и италияязычных сегментах Интернета. Телевидение и СМИ были полезны для ознакомления с информационной повесткой Италии и Германии, изучения общественно-политических событий, нашедших отражение в пользовательских мемах. Идеографический (нарративный) метод позволил проанализировать конкретные COVID-мемы с их привязкой к определенным событиям. Метод сравнения был использован на заключительном этапе работы для обнаружения сходств и различий в подходах немецких и итальянских пользователей к реакции на ключевые события пандемии. Индуктивный метод был применен, чтобы изучить отдельные меметические единицы и сделать выводы об их влиянии на формирование единого публичного образа итальянских и немецких политических элит. С помощью качественного контент-анализа были выявлены наиболее актуальные проблемы, связанные с пандемией COVID-19 и поднимаемые в COVID-мемах, сделаны выводы об эмоциональной составляющей таких мемов, многие из которых имели негативную коннотацию.

### Результаты

В процессе работы было проанализировано более 40 COVID-мемов на политическую тему, которые были опубликованы немец-



ко- и италяязычными пользователями социальных сетей в 2020–2021 гг. Авторы пришли к заключению, что сам мем может оказывать влияние на формирование публичного имиджа политика или партии, однако полностью полагаться на субъективное восприятие политических деятелей интернет-пользователями не стоит. Дело в том, что подавляющее большинство мемов содержат элемент критики и высмеивают не всегда удачные заявления и действия политиков, в то время как их позитивные поступки часто остаются незамеченными и практически не появляются на юмористических страничках в Интернете. Это позволяет утверждать, что мем как один из видов политической сатиры может использоваться для формирования негативного публичного образа, но не позитивного.

Анализ COVID-мемов Германии раскрыл их довольно интересную особенность: многие из этих интернет-мемов оказались обезличенными, посвященными не деятельности конкретных политических фигур, а в целом непоследовательной политике немецких властей по борьбе с распространением коронавирусной инфекции и экономическими последствиями пандемии. В качестве исключений здесь можно выделить иронизирование пользователей над уходом А. Меркель с поста федерального канцлера, неудачами А. Лашета в предвыборной гонке или действиями особо эксцентричных немецких политических фигур, например, лидера ультраправой партии «Альтернатива для Германии» Б. Хокке, известного своим скептическим отношением к пандемии и вакцинации. Объектом шуток в немецких социальных сетях стали празднование рождества, сопряженное с многочисленными коронавирусными ограничениями из-за «четвертой волны пандемии»; постоянно обновляющиеся списки противовирусных мер, в которых сложно разобраться обычному немцу; коррупционные скандалы в блоке ХДС/ХСС, связанные с поставками медицинских масок; новые налоги и кризис европейской солидарности.

Характеризуя итальянские COVID-мемы, напротив, стоит отметить их конкретику в отношении персоналий и их собственных заявлений по поводу пандемии COVID-19 и связанных с ней правительственных ограничений в Итальянской Республике. Наиболее популярны образы действующего премьер-министра страны М. Драги и председателя одной из главных оппозиционных партий популистского толка «Братья Италии» Д. Мелони. Чаще всего М. Драги в рамках COVID-мемов представляют как человека, последова-

тельно отстаивающего не только идеи массовой вакцинации населения от коронавируса, но и введения новых и все более жестких рестрикционных мер в отношении непривитых граждан Италии. Д. Мелони же, наоборот, высмеивают за отсутствие четкой линии в отношении многих острых вопросов, например, отмечается ее изменчивая позиция по «ковидным паспортам», подтверждающим полное прохождение вакцинации у любого его обладателя: в марте 2021 г. политик заявляла о необходимости их скорейшего принятия на национальном уровне, однако уже в июле того же года в итальянском парламенте высказалась резко против введения подобной меры.

### Обсуждение результатов

В связи с перечисленными результатами проведенного исследования хотелось бы также отметить, что интернет-мем имеет огромный потенциал для воздействия на массовую аудиторию, поэтому может вполне успешно использоваться политтехнологами в преддверии политических выборов в той или иной стране, ведь именно этот инструмент культурной коммуникации способен незамедлительно реагировать на события актуальной новостной повестки и формировать образы не только отдельно взятых личностей политиков, но и целых политических партий или национальных правительств.

С одной стороны, особый интерес к интернет-мемам на политические темы или связанным с высказываниями отдельных политических деятелей объясняется тем, что они действительно способны не только закрепить на некоторое время обсуждаемый вопрос в конкретно взятом обществе, но и помочь социуму составить впечатление о человеке, чье высказывание послужило основанием для появления этого интернет-мема. С другой стороны, подобного рода мемы и сам процесс их создания являются еще и простым способом для населения выразить свою собственную точку зрения в отношении достаточно сложных социально значимых тем, которые волнуют людей в определенный промежуток времени; вопрос противодействия пандемии COVID-19 уместен в качестве яркого образца. И если в обществе советском, а до недавнего времени и российском основным способом такого социального выражения был анекдот, то сегодня мы можем заявить о превалировании именно интернет-мема.

## Заключение

Подводя итоги представленному исследованию, стоит отметить, что феномен политического мема, несмотря на свою недолгую историю существования, прочно укрепился в качестве одной из ведущих форм выражения общественного мнения и формирования образов политических деятелей и политических партий в общественном сознании. Зачастую этот процесс происходит именно благодаря такому инструменту культурной коммуникации, как интернет-мемы. По всей видимости, объясняется это тем, что смешная картинка на острую социально-политическую тему запомнится лучше, чем новостной заголовок в газете или на телевидении, что дает основание полагать, что политические мемы, в том числе освещающие тематику коронавируса и борьбы с ним, создают у людей определенные ассоциации и влияют на восприятие ими тех или иных событий или действий политических лидеров. Особая природа интернет-мема, который способен быстро распространяться в информационном пространстве, позволяет этому виду политической сатиры охватывать большое число интернет-пользователей, которым вовсе не обязательно иметь фундаментальные знания в политической области, чтобы понять его смысл, сделать соответствующие выводы и сформировать собственное мнение в отношении той или иной актуальной проблемы. Сравнивая COVID-мемы в Германии и Италии, авторы пришли к выводу, что мемы, распространенные в немецком медиапространстве, в подавляющем большинстве случаев используются для оперативного реагирования на важные общественно-политические события, волнующие население: локдаун, вакцинацию, налоги и т.д., но все же не привязаны к конкретным политическим фигурам, как это наблюдается в итальянском случае.

### Список источников и литературы

1. *Ежов Д.А.* Политическая семантика интернет-мема // *Власть*. 2019. № 3. С. 68–73.
2. *Канашина С.В.* Интернет-мем и политика // *Политическая лингвистика*. 2017. № 1 (69). С. 69–73.
3. *Ольшанский Д.В., Пеньков В.Ф.* Политический консалтинг. М.: Питер, 2005. 448 с.

4. *Татарина Ю.Н., Харичкин И.К.* Политический имидж политической элиты сквозь призму электоральных предпочтений // Вестник университета. 2012. № 4. С. 89–94.
5. *Blackmore S., Blackmore S.J.* The Meme Machine. Oxford: Oxford University Press, 2000. 288 p.
6. *Dawkins R.* The Selfish Gene. Oxford: Oxford University Press, 1976. 385 p. (Oxford Landmark Science).
7. *Denisova A.* Internet Memes and Society: Social, Cultural, and Political Contexts. New York: Routledge, 2019. 220 p.
8. *Milosavljević I.* The Phenomenon of the Internet Memes as a Manifestation of Communication of Visual Society – Research of the Most Popular and the Most Common Types // Media Studies and Applied Ethics. 2020. № 1. P. 9–27.
9. *Saint Laurent C., Glăveanu V.P., Literat I.* Internet Memes as Partial Stories: Identifying Political Narratives in Coronavirus Memes // Social Media and Society. 2021. № 1. P. 22–37.

#### Особенности меморизации повседневности иностранок в России в XVIII – первой четверти XIX в. (по данным источников личного происхождения)

*Г.А. Кокорина*

**Аннотация.** Статья посвящена выявлению и анализу характерных черт в изложении и переживании повседневных событий иностранками, находившимися в Российской империи в XVIII – первой четверти XIX в. На основе мемуарных данных автор изучает повседневную жизнь женщин, их тревоги и волнения. Мемуары как источник, вне зависимости от гендерной принадлежности человека, их написавшего, неразрывно связаны с автором, с его переживаниями, с эмоциональными откликами со стороны его родных, друзей. Для женских же источников личного происхождения не характерно смещение акцента с личного восприятия обстановки в публичную сферу. Исследователь приходит к выводу, что источники личного происхождения иностранок отражают картину приспособленности к новым условиям. Женщинам-иностранкам удается передавать атмосферу обстановки, чувства, которые их сопровождали. В связи с этим их воспоминания более эмоциональны, нежели мужские.

**Ключевые слова:** гендерная история, история повседневности, историческая память, иностранцы, Российская империя в XVIII – первой четверти XIX в.

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of the problem of identifying the characteristic features in the presentation and in the experience of everyday events by foreign women who stayed in the Russian Empire in the 18th – first quarter of the 19th centuries. On the basis of memoir data, the author studies the everyday life of women, their experiences, anxieties and worries. The researcher comes to the conclusion that the sources of personal origin of foreign women reflect the picture of their adaptation to new conditions. Women's sources are not characterized by a shift in emphasis from personal perception of the situation to the public sphere. Memoirs, as a source, are inextricably linked with the author, with his or her experiences, with emotional responses from

relatives and friends. Women manage to convey the atmosphere of the situation. In this regard, these memories are more emotional.

**Keywords:** gender history, history of everyday life, historical memory, foreigners, the Russian Empire in the 18th – first quarter of the 19th Century.

Предметом анализа женская повседневность стала сравнительно недавно – в последние десятилетия. В данном исследовании используется определение «женской повседневности», сформулированное А.В. Беловой: «способы проживания и переживания всех разновидностей, форм, сфер и проявлений неинституционализованного женского опыта (как отрефлексированного, так и ментального, вербального и телесного, эмоционального, культурно-символического, хозяйственного, религиозного, сексуального и др.)» (Белова 2007: 5). Человек живет в обыденной культуре, создает свой материальный мир, подчиненный традициям и привычкам.

Целью работы является выявление особенностей меморизации повседневности в источниках личного происхождения иностранок в XVIII – первой четверти XIX вв.

Для достижения цели необходимо решить следующие задачи:

- 1) изучить источники личного происхождения иностранок;
- 2) выявить характерные черты в изложении и в переживании повседневных событий в источниках личного происхождения иностранок;
- 3) провести анализ описания повседневных событий в источниках личного происхождения.

Исследования проблемы меморизации повседневности в мемуарных текстах можно разделить на несколько блоков. Первый посвящен изучению индивидуальной памяти. Вопросы памяти являются одним из активно развивающихся направлений в современном научном мире. На данный момент опубликовано большое количество работ, посвященных этим вопросам. В данном исследовании использовались публикации, посвященные непосредственно индивидуальной памяти. Одним из исследователей, разделивших память на коллективную и индивидуальную, был М. Хальбвакс. Он сформулировал конструктивистское понимание индивидуальных воспоминаний как реконструкций, основанных на современных социальных системах отсчета, которые используют «память, чтобы воссоздать картину прошлого, которая соответствует обществу

в каждую эпоху» (*Хальбвакс* 2007: 348). Еще один исследователь, Дж.Г. Мид, рассматривает память как феномен индивидуального сознания. Автор говорит, что ее внутренняя организация определяется снаружи, посредством инструментов, которые предоставляются культурой, господствующими нормами, социально-политическим контекстом и т.д. (*Мид* 2014).

Среди российских ученых концепцию автобиографической памяти разрабатывает В.В. Нуркова. Исследователь говорит об автобиографической памяти как о базисном развитии основных механизмов самодетерминации личности в социокультурном пространстве (*Нуркова* 2008: 24). Гендерная особенность исторической памяти отражена в работах А.В. Беловой (*Белова* 2019), которая пишет, что «женские мемуары российского зарубежья являются репрезентативными источниками по истории памяти об эмиграции и социокультурной адаптации к новым условиям» (Там же: 46).

Второй блок посвящен исследованиям в области истории повседневности. На сегодняшний момент данной темой в России занимаются Н.Л. Пушкарева (*Пушкарева* 2000, 2003), А.В. Белова (*Белова* 2006), И.И. Юкина (*Юкина* 2003) и др. Эти специалисты уделяют особое внимание изучению женской повседневности. Различные направления, которые дополняют и расширяют эту область, затрагивают вопросы детства, девичества, брака. Без внимания не остаются ни крестьянки, ни дворянки, ни императрицы. В работе Н.Л. Пушкаревой дан анализ общих направлений исследований. А.В. Белова подчеркивает проблематизацию женской повседневности и говорит, что изучение этого направления «станет одним из искомых реальных путей “интеграции истории женщин в пространство всеобщей истории”» (*Белова* 2007: 6).

Важными для изучения женской повседневности являются источники личного происхождения (или так называемые субъективные) (Там же: 5). В их число входят письма, записи, заметки, воспоминания, мемуары, частные альбомы. Эти источники выражают внутреннее состояние человека, его мечты, страхи, осознанное или неосознанное беспокойство. Мемуары позволяют выявить многообразие культур, сделать акцент на различиях в ценностных ориентациях человеческих действий. На данный момент в отечественной исторической науке нет работ, специально посвященных особенностям меморизации повседневности в источниках личного происхождения иностранок в XVIII – первой четверти XIX в.

Объект исследования – повседневность иностранок, находившихся на территории Российской империи в XVIII – первой четверти XIX в.

Предмет исследования – особенности меморизации в источниках личного происхождения иностранок.

XVIII – первая четверть XIX в. – это период активного формирования мемуарного жанра. Именно в это время начинают расцветать мужская, а затем и женская мемуаристика. Отдельный анализ женских источников позволяет изучить специфику повседневной и культурно-бытовой жизни женщин. Женская версия событий позволяет получить представление об эпохе сквозь призму ее восприятия современницами, выделить и систематизировать гендерную специфику отражения действительности. К ней добавляется и компонент иностранного происхождения автора мемуаров.

Создательницы рассматриваемых мемуарных материалов и писем являются образованными женщинами, иностранками. Леди Рондо (1699–1783), жена английского резидента при русском дворе в царствование императрицы Анны Иоанновны, прожила в Российской империи 10 лет. Находилась в России около трех лет Элизабет Джастис (1703–1752), английская писательница. В Российской империи она работала гувернанткой. Элизабет Виже-Лебрен (1755–1842), французская художница конца XVIII – первой половины XIX вв., вместе с дочерью уехала из наполеоновской Франции. Прожила в Российской империи около 7 лет. Аделаида Хаусвольф (1789–1842) – дочь шведского офицера Густава Хаусвольфа, взятого в плен при сдаче Свеаборга во время русско-шведской войны 1808–1809 гг., сопровождала его во время пребывания в плену в России. Прожила в России около года.

Совершая путешествие в другую страну, невозможно не поделиться информацией и не оставить заметок о новой и необычной обстановке. Проживание на территории иностранного государства связано с погружением в новую культурную и бытовую среду. И если письма путешественников или политических деятелей посвящены дипломатическим, рабочим вопросам, то письма, заметки, воспоминания женщин отражают повседневную сторону их жизни.

Попавшие в Российскую империю иностранки делятся на две категории: те, кто останавливается и проживает исключительно в Санкт-Петербурге, и те, кому удастся увидеть провинцию. Оставшиеся в столице ощущают ее европейский лоск. Об этом пишет



Э. Виге-Лебрэн: «видна грация французской компании» (Госпожа Виге-Лебрэн в России...). Иногда ей кажется, что окружающая ее действительность сделала «прыжок из Парижа в Санкт-Петербург» (Там же). Леди Рондо ощущает себя «в стране фей» (*Вигор (Рондо)* 2016: 101). Однако другие города также поражали европейцев своим видом. А. Хаусвольф, описывая г. Выборг, говорит, что «он – один из древних шведских следов» (*Коваленко* 2016: 26). Э. Джастис, посетившая Петергоф и описавшая его в своих заметках, подытоживает: «Сей город, по мнению некоторых людей, своими фонтанами превосходит даже Версаль...» (*Беспярых* 1997: 88). Иностранкам было приятно в чужой стране увидеть отголосок своего дома.

Иностранцы стараются держаться в своих этнических группах, где ясны и понятны культура и язык, быт и традиции. Это облегчает процесс адаптации в повседневной жизни. Проживая в пригороде Санкт-Петербурга, семейство Рондо охотно контактировало с соседями-англичанами. Художница Э. Виге-Лебрэн, проживавшая в столице, была частой гостьей в домах своих соотечественников. Данный факт говорит о переживаниях, сопровождавших иностранца на территории другого государства. Совместное освоение местных бытовых особенностей, эмоциональная поддержка помогали иностранкам легче адаптироваться к своеобразию российского общества.

Между иностранками и российскими дворянками, воспитанными в разной среде, нередко возникали неловкие ситуации. Э. Виге-Лебрэн не могла привыкнуть к традиции постоянных приглашений к обеду. Будучи занятой написанием портретов, она отказывала и впоследствии удивлялась обиде, которую она, как выяснилось, нанесла приглашавшим. Леди Рондо поражало повсеместное увлечение игрой в карты. Она не могла понять страсть, с которой представители аристократических родов садились за игровой стол и могли за вечер «спустить» целое состояние (*Вигор (Рондо)* 2016: 123). А. Хаусвольф русские гуляния казались чрезмерно громкими: «Праздничными вечерами городские девушки и мужчины обычно гуляют по улицам, громко стучат в окна под ужасные песни и визг» (*Коваленко* 2016: 46). Совершая небольшие путешествия, Э. Джастис обращала внимание на многие детали: «Мы отправились оттуда в пять часов в карете, как говорят русские, хотя в Англии ее сочли бы просто открытым фаэтоном» (*Джастис* 1997: 88). Несмотря на

в целом положительное впечатление, которое произвела на иностранок Российская империя, они смотрели на страну через призму своих ценностей, добавляя в описание чувства и эмоции, которые они испытали.

Основными факторами, влиявшими на повседневную жизнь иностранок, стали общество и та историческая обстановка, в которой они находились. Как говорилось выше, А. Хаусвольф оказалась на территории Российской империи с группой шведских военнопленных, сопровождая своего отца. Соответственно, ее дневниковые записи пронизаны страхом и опасением за свою жизнь, за жизнь близких ей людей в чужой, враждебной стране. Однако доброжелательное отношение к военнопленным, знакомство с русскими людьми разных сословий побуждает Аделаиду к более благосклонным наблюдениям и оценкам. Леди Рондо и Э. Виже-Лебрен больше времени проводили в аристократическом обществе, и их внимание было приковано к членам императорской фамилии и их приближенным. Часто женщины-авторы обращают внимание на вещи, которые не интересуют мужчин, благодаря чему дневниковые записи, авторами которых являлись первые, позволяют рассмотреть иную сторону жизни Российского государства и событий, происходивших на его территории.

Зачастую женщины невысоко оценивают свое слово. Например, леди Рондо отмечала: «Письмо это заключает в себе болтовню женщины, только что разрешившейся от бремени» (*Вигор (Рондо)* 2016: 125); «А между тем заметки женщины бывают иногда странны, что их не должны видеть другие» (Там же: 140); «Так как я передаю вам обо всем в том виде, в каком оно представляется моему слабому уму, то вы и не должны удивляться, если мои суждения покажутся вам ошибочными...» (Там же: 142). «Я полагаю невозможным для женщины изобразить различные времена года в их истинных красках», – отмечает Элизабет Джастис (*Джастис* 1997: 105). Фиксировалось то, что волновало и касалось непосредственно автора. На бумаге женщины выражают свои тревоги, волнения и сомнения.

В своих записках иностранки описывают свой распорядок дня. Леди Рондо пишет, что сделалась «совсем простолюдинкой»: «Встаю в шесть часов утра; осмотрев все кругом и отдав приказания прислуге, я завтракаю около восьми часов; после того занимаюсь с учителем французского языка и затем ухожу в свою комнату,

где читаю или работаю до полудня...» (*Вигор (Рондо)* 2016: 109). Дни героинь данной статьи были наполнены огромным количеством дел по хозяйству, воспитанием детей и даже помощью супругу на службе. Например, леди Рондо замечает, получив приглашение от женщины, чей муж занимал высокий пост: «Я приняла это приглашение с удовольствием по двум причинам: во-первых, г. Рондо, занимая настоящий пост, может извлечь из этого выгоды...» (Там же: 128).

Таким образом, общая концепция повседневности в мемуарных текстах построена на авторском рассказе о своей жизни и процессе адаптации, на описании быта. Из текстов источников личного происхождения становится ясно, что было интересно иностранкам в российской действительности. Они должны были принимать участие в развлечениях, принятых в кругу российской аристократии. Им приходилось подстраивать свою ментальность под культуру другой страны, соотнося их, учить язык, познавать нравы и обычаи не только дворянского сословия, но и народа. Например, леди Рондо доводилось вышивать вместе с Анной Иоанновной, а Виже-Лебрен – обедать с разными высокопоставленными господами. Не всегда это было желаемые мероприятия.

Для женских источников не характерно смещение акцента с личного восприятия обстановки в публичную сферу (в текстах чаще всего встречается личное отношение к событию, действию, человеку). Женщины в силу непричастности к политической и государственной деятельности не описывают армию, флот, крепости, мнения высокопоставленных лиц, а пишут о своих переживаниях, мыслях в среде дворянок, возможных слухах, бытовых неурядицах. Много внимания уделяется описанию событий, которые, на взгляд женщин, более важны. Женские воспоминания открыто демонстрируют механизмы адаптации в условиях смены места жительства. В связи с этим их тексты более эмоциональны. Мемуары как источник неразрывно связаны с автором, с его переживаниями, с эмоциональными откликами со стороны родных, друзей. Женщины показывали душевные порывы не только действиями, но и письмом. Подобная эмоциональная окраска создает целостное представление об отношении автора к определенным событиям, явлениям, личностям. Женщинам удается передавать атмосферу обстановки: какие мысли, идеи обсуждали дворянки, что их волновало.

Одной из особенностей женских записок является фиксация событий на основе чужого мнения и суждений (в документах присутствуют пересказанные слухи и домыслы). Наличие таких отсылок демонстрирует процесс формирования общественного мнения под влиянием конкретных факторов. Очевидно, использование полученной информации свидетельствует о доверии к данной личности со стороны общества, его авторитетности и предполагаемой достоверности знания.

### Список источников и литературы

1. Белова А.В. Женская повседневность как предмет истории повседневности // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 85–97.
2. Белова А.В. Женская дворянская повседневность в контексте гендерно чувственной социальной истории // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2007. № 2 (8). С. 5–14.
3. Белова А.В. Женская социальная память: интеграция гендерной антропологии и антропологии памяти // Вестник антропологии. 2019. № 3 (47). С. 39–51.
4. Вигор (Рондо) Дж. Письма леди Рондо, жены английского резидента при русском дворе в царствование императрицы Анны Ивановны / ред. и примеч. С.Н. Шубинского; пер. с англ. [Е.П. Карновича]. М.: Гос. публичная ист. б-ка России, 2016. 286 с.
5. Госпожа Виже-Лебрен в России (1795–1801) // Древняя и новая Россия. 1876. № 10. URL: [https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVIII/1780-1800/Vigee\\_le\\_brun/text1.htm](https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVIII/1780-1800/Vigee_le_brun/text1.htm) (дата обращения: 10.11.21).
6. Джастис Э. Три года в Петербурге / пер. Ю.Н. Беспятовых // Беспятовых Ю.Н. Петербург Анны Иоанновны в иностранных описаниях. Введение. Тексты. Комментарии. СПб.: БЛИЦ, 1997. С. 87–110.
7. Коваленко Г.М. Аделаида Хаусвольф и ее русский дневник // Картины русской жизни. Столица и провинция первой половины XIX века глазами иностранцев. СПб.: Крига, 2016. С. 18–112.
8. Мид Дж.Г. Философия настоящего / пер. с англ. В. Николаева, В. Кузьминова. М.: Издат. дом Высш. шк. экономики, 2014. 272 с.
9. Нуркова В.В. Анализ феноменологии автобиографической памяти с позиций культурно-исторического подхода // Культурно-историческая психология. 2008. № 1. С. 17–26.

10. *Пушкарева Н.Л.* Русская женщина: история и современность. Два века изучения «женской темы» русской и зарубежной наукой. 1800–2000: Материалы к библиографии. М.: Ладомир, 2000. 526 с.
11. *Пушкарева Н.Л.* Женская история, гендерная история: сходства, отличия, перспективы // Социальная история. Ежегодник. Женская и гендерная история / под ред. Н.Л. Пушкаревой. М.: РОССПЭН, 2003. С. 9–44.
12. *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти / пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
13. *Юкина И.И.* Проблема институционализации женской и гендерной истории в современной отечественной историографии // *Юкина И.И.* История женщин России: Женское движение и феминизм в 1850–1920-е годы. Материалы к библиографии. СПб.: Алетейа, 2003. С. 28–47.

## «Мужской мир» в дворянских мемуарах во второй половине XIX – начале XX в.

*М.С. Трегубова*

**Аннотация.** В статье дается описание мужской мемуаристики второй половины XIX – начала XX в. На примере биографий представителей дворянского сословия можно понять, что из себя представлял «мужской мир». Выделено несколько значимых сюжетов в мужских биографиях. Детские годы и обучение в учебном заведении для дворян-мужчин были важной составляющей в их становлении как личностей. Карьера занимала большую часть жизни дворянина-мужчины. Изображение профессиональной занятости является главной отличительной чертой мужских воспоминаний того времени. События частной жизни, отраженные в мужской мемуаристике, зависели напрямую от той или иной личности. Эмоциональные переживания были свойственны дворянам-мужчинам наравне с женщинами. Особой искренностью и нежностью отличаются мужские мемуары при описании брака и отцовства.

**Ключевые слова:** дворяне-мужчины, мемуары, мужской мир, повседневность, мужская действительность.

**Abstract.** The article describes a male memoiristics of the second half of the 19th – early 20th centuries. On the example of the biographies of representatives of the nobility, one can understand what the “male world” was like. Several significant plots in men’s biographies are highlighted. Childhood and education in an educational institution, for male nobles, were an important component in their development as individuals. Career occupied most of the life of a male nobleman. Description of the professional employment is the main distinguishing feature of men’s memories of that time. The events of private life in a male memoiristics depend directly on this or that author. Emotional experiences were characteristic of male nobles on a par with women. Men’s memoirs in describing marriage and fatherhood are distinguished by special sincerity and tenderness.

**Keywords:** noble men, memoirs, male world, everyday life, male reality.

В исторической науке, несмотря на разнообразие исследований по истории повседневности, гендерной истории и истории сосло-

вий, по-прежнему не до конца раскрытой остается тема «мужского мира». Интерес к истории мужчин обусловлен тем, что они были основными действующими лицами изменений в обществе. Именно мужчинам принадлежала главенствующая роль в военной, административной, общественной и культурной сферах. До начала XX в. мир еще определенно принадлежал мужчинам, в конце же столетия последние зоны мужской доминанции растворились в потоке феминизации. Для науки изучение мужчин так же важно, как и изучение женщин, при этом знание о мужской личности имеет значение для понимания исторических процессов. Важно показать изменение повседневности сквозь призму мужского взгляда. Изучение «мужского мира» позволяет создать целостную картину положения мужчины в семье и обществе, проникнуть в мир человека того времени.

«Мужской мир» предстает как система ценностей, совокупность специальных символов, отношений, институтов и ритуалов. Основой его является личность мужчины – с его мыслями, чувствами, стремлениями, а также всем, что окружает его в жизни.

Главными источниками по данной теме выступают мемуары дворян-мужчин конца XIX – начала XX в. За основу взяты воспоминания десяти представителей дворянского сословия: писателя Казимира Станиславовича Баранцевича (1851–1927); капитана и командира 4-й батареи лейб-гвардии конной артиллерийской бригады Михаила Алексеевича Бера (1875–1952); предпринимателя Николая Егоровича Врангеля (1847–1923); генерал-майора и дипломата Алексея Алексеевича Игнатъева (1877–1954); военачальника и генерал-лейтенанта Александра Сергеевича Лукомского (1868–1939); государственного и политического деятеля Георгия Евгеньевича Львова (1861–1925); государственного и общественно-го деятеля Александра Николаевича Наумова (1868–1950); коллежского советника и капитана Евгения Александровича Никольского (1869–1938); политика и общественного деятеля Владимира Андреевича Оболенского (1869–1950); историка и чиновника земского отдела Министерства внутренних дел Анатолия Викторовича Пловцова (1849–1905).

Данные мемуары были отобраны на основании их содержания. У каждого из авторов присутствует детальное описание жизни и деятельности в той или иной сферах. Большая часть мемуаров были опубликованы авторами в эмиграции; или же их потомками после смерти мемуаристов.

Цель данной статьи – на основании мужских биографий представителей дворянского сословия выявить особенности «мужского мира».

Стоит выделить несколько значимых сюжетов, встречающихся у выбранных дворян-мужчин: 1) история семьи и детство; 2) обучение в учебном заведении; 3) события профессиональной деятельности; 4) моменты частной жизни.

История семьи в мужских мемуарах занимает особое место. Это объясняется тем, что именно мужчина был продолжателем фамилии и рода. Многие авторы указывали на свое древнее благородное происхождение. Так, к примеру, князь Г.Е. Львов сообщал о происхождении своего рода: «Семья наша принадлежала к высшей аристократии. Род князей Львовых один из немногих не иссякших родов, ведущих свое происхождение от Рюрика» (Львов 1998: 20). Другой представитель не менее знатного рода, граф Алексей Алексеевич Игнатъев, вспоминал: «Игнатъевы происходят от древних черниговских бояр, ведущих начало от боярина Бяконта, перешедшего на службу московских царей в 1340 году» (Игнатъев 1986: 45). Представитель баронского рода Врангелей, предприниматель Николай Егорович, также подчеркивал свое знатное происхождение: «Я родился и вращался в кругу знатных, в кругу вершителей судеб народа, близко знал и крепостных» (Врангель 1924: 4). А.С. Лукомский сообщал о происхождении своего рода от литовских князей: «Наша ветка Лукомских происходит от литовских князей, один из представителей которых в конце XVII в. переместился на юго-запад России» (Лукомский 2001: 95).

Описывая свое детство, дворяне-мужчины упоминают воспитательные практики, родственные связи и случаи из детства. Для Г.Е. Львова детские годы были полны радости и счастья: «Все наше детство протекло в Поповке в дружественной и благожелательной атмосфере. Отец основательно считал ее основным условием нашего воспитания. Он сам создавал ее своей жизнью, своим отношением к людям» (Львов 1998: 54). О значимости своего домашнего воспитания упоминал А.А. Игнатъев: «Самое важное, значительное из приобретенного мною в детские годы было получено не в казенной школе, а дома. Именно домашнее воспитание дало мне знания, любовь к искусству, к литературе, любовь к своему народу» (Игнатъев 1986: 25).



Успех в жизни молодого человека напрямую зависел от наличия у него достаточных умений и навыков в выбранной сфере. Исходя из этого, подготовкой будущего военного или будущего штатского начинали заниматься с возраста 10–11 лет (*Веретенко, Жукова* 2020: 123). Значимым моментом в биографии дворян-мужчин было обучение в учебном заведении. В этот период юноше предстояло покинуть домашнюю атмосферу и выйти самостоятельно в новый мир. Каждый из авторов сообщает о правилах приема в учебное заведение, о системе воспитания и обучения, раскрывает особенности межличностных отношений, царивших там.

Впечатления о своем пребывании в стенах учебного заведения дворяне-мужчины сохранили разные. К.С. Баранцевич учился во Второй Санкт-Петербургской гимназии и открыто заявлял, что не имел интереса к учебе: «Дальше 4-го класса я не пошел, противна мне была гимназическая наука, в голове бродили другие планы» (*Венгеров* 1889: 327). Схожее мнение было и у Н.Е. Врангеля, который обучался в пансионе: «В 1859 году в тринадцать лет меня отдали в модный пансион Видемана. Об этом лучшем учебном заведении я сохранил ужасные воспоминания. Сам пансион имел целью не воспитание, а наживу» (*Врангель* 1924: 34). Для А.С. Лукомского обучение в Симбирской военной гимназии было приятным и полезным: «Я пробыл в Симбирской гимназии всего один год, но этот год является одним из лучших воспоминаний моей юности. Хороший подбор преподавателей, руководимый директором и инспектором классов, достигал того, что ученье давалось мальчикам легко и вызывалось хорошее, здоровое соревнование» (*Лукомский* 2001: 93).

Важное место в воспоминаниях дворян-мужчин уделено профессиональной деятельности. Гражданская или военная карьера занимала основную часть жизни мужчины. Так, к примеру, В.А. Оболенский большинство своих воспоминаний посвятил описанию меняющегося направления карьерного пути: от земского статистика до депутата Государственной думы (*Оболенский* 1988: 155). Такое же пристальное внимание описанию своей карьеры уделил и другой автор, А.Н. Наумов. Он начинал свою профессиональную деятельность с должности земского начальника и дослужился до поста министра земледелия. Автор также раскрыл детали службы, взаимоотношения с коллегами, особенности выполненных дел.

Военная служба и в пореформенные годы по традиции продолжала считаться наиболее почетной (Корелин 1979: 77). В мемуарах военных преобладает содержательная информация, для них характерна также пространственно-временная конкретность, точное название мест, имен и событий (Пушкарева 2019: 219). При описании своей жизни А.С. Лукомский большей частью повествует об участиях в военных операциях, тяготах и-службы и достижениях на различных должностях, от подпоручика до генерал-лейтенанта. Автор вспоминал о начале своей военной карьеры: «Службой нас на первых порах не утруждали. По мнению командира батальона и ротных командиров, молодых офицеров нельзя было подпускать к обучению солдат в первый год офицерской службы: надо их самих обучить. Вторую часть зимы я работал в мобилизационном отделении, куда был прикомандирован из строевого отделения для ознакомления с мобилизационными работами. Городской, киевской, жизни в этот период почти не знал» (Лукомский 2001: 91). Следующий автор, Е.А. Никольский, после окончания Алексеевского военного училища был сотрудником центрального аппарата военной разведки: «Первое время мне приходилось очень трудно, так как работа была, как я уже отметил, крайне разнообразна. Приходилось почти по каждому делу искать справки, как оно разрешалось и проводилось раньше. Однако понемногу я ознакомился со всеми делами, мне стало гораздо легче» (Никольский 2007: 83). Затем автор дает детальное описание своей карьеры от должности подпоручика до звания коллежского советника. У М.А. Бера после окончания Пажеского корпуса удачно сложилась военная карьера в полевой конноартиллерийской батарее: «Эту зиму я продолжал свою службу в батарее, которая занимала много времени. Вставали рано, очень часто бывали суточные дежурства в Батареях. Зимой занятия наши состояли в ежедневной езде, а по четвергам езда всех штаб и обер-офицеров под руководством командира бригады. С солдатами мы занимались грамотностью, гимнастикой, действиями при орудиях и обучением езде» (ОР РНБ. Ф. 1000. Д. 18. Л. 53). М.А. Бер от звания поручика дослужился до полковника, а также принимал участие в качестве адъютанта лейб-гвардии конноартиллерийской бригады в высочайших выходах императорской семьи, служил штаб-офицером при министре внутренних дел.

Женщины вообще чаще говорят (и пишут) об эмоциональной жизни, чем мужчины (Пушкарева 2019: 222). Но переживания были

свойственны не только женской мемуаристике. У дворян-мужчин эмоциональные воспоминания более «отрывочны» и имеют предельную особенность: они связаны преимущественно со сменой привычной обстановки при поступлении в учебное заведение, выбором профессии и решением финансовых и хозяйственных вопросов.

А.В. Половцов вспоминал, как тревожно и волнительно было для него поступление в 5-ю Санкт-Петербургскую гимназию: «Поступить в гимназию нам всегда очень хотелось. Мы думали, что это совсем не трудно. Получив известие об экзамене, мы боялись того, что не выдержим экзамен и не поступим. Ночью гимназия так меня беспокоила, что я почти не мог спать» (ОР РНБ. Ф. 601. Д. 46. Л. 121). Задавался вопросом своего профессионального предназначения В.А. Оболенский после окончания Санкт-Петербургского университета: «Нужно избрать какую-то определенную деятельность, в которой можно, в соответствии со своими способностями, принести наибольшую пользу. Выбор затруднителен. Давно уже думал об этом, но пугался ответственности решения и отсрочивал его» (Оболенский 1988: 100).

Для каждого мужчины его мужественность в собственных историях-воспоминаниях есть «состязательная структура», а потому предполагается, что рассказчик говорит о себе и только о себе (Пушкарева 2019: 224). Е.А. Никольский в воспоминаниях указывал на свою ключевую роль в изложенных событиях: «Повествование захватывает период времени более пятидесяти пяти лет, мало касаясь личной жизни, рассказывая только про то, что видел и слышал, в чем сам участвовал» (Никольский 2007: 7). Свою значимость в рассказанных событиях также подчеркивает и другой автор, В.А. Оболенский: «Я старался правдиво изобразить все то, чему я был свидетелем, восстанавливая при этом и свои собственные переживания. Свою жизнь я старался освещать по возможности не с точки зрения своего нынешнего отношения к ней, а воспроизводя свои современные ей мысли и чувства» (Оболенский 1988: 7).

Под частной жизнью подразумевают жизнедеятельность человека в особой сфере семейных, личных, интимных отношений, не подлежащих контролю со стороны государства, общественных организаций, граждан; свободу уединения, размышления, тайну жилища, дневников, других личных записей (Максимова 2012: 70). О событиях своей частной жизни дворяне-мужчины повествовали (или не повествовали) по-разному. Одни (например, такие военные

деятели, как А.С. Лукомский, Е.А. Никольский) не считали этот аспект достойным публикации. Возможно, это связано именно с занимаемыми ими военными должностями: авторы считали важным показать профессиональные и исторические моменты из своей жизни. Другие же (например, В.А. Оболенский и А.Н. Наумов), наоборот, раскрывают мельчайшие детали своей частной жизни.

Основная составляющая мужских мемуаров напрямую зависит от самой личности человека, который их создавал, а также от рода его занятий. А.С. Лукомский о деталях своих воспоминаний сообщал следующее: «Я постараюсь не касаться интимной стороны моей жизни, которая, как я считаю, не только не может быть предназначена к печати, но которая, касаясь лишь переживавших ее лиц, не подлежит сообщению даже самым близким лицам, не имевшим прямого к ней отношения» (Лукомский 2001: 95). Для В.А. Оболенского важным было отразить все стороны своей жизни: «Отдельные часы и дни моей жизни запомнились мне во всех подробностях. Мелкие события, в которых сам принимал деятельное участие, запоминаются лучше, чем крупные, которые проходили перед глазами, но в которых я исполнял роль статиста, а то и просто зрителя» (Оболенский 1988: 6).

Особой искренностью и нежностью наполнены воспоминания дворян-мужчин, когда они писали о браке и семье. Трогательно о браке вспоминал В.А. Оболенский: «За 42 года нашей совместной жизни я так привык к ощущению нашей слитности, настолько не мог себе представить своего существования без нее, равно как и ее жизни без своей, что говорить о ней как об отдельном от меня человеке не могу. Скажу только, что крепкая наша взаимная привязанность была основным фоном моей жизни и помогала, как мне, так и ей, переживать все испытания судьбы» (Там же: 149). Схожее эмоциональное чувство переживал А.Н. Наумов при знакомстве с будущей супругой: «В чистых и правдивых глазах Анны, отныне моей дорогой, любимой подруги жизни, я увидел отблеск ее искреннего беззаветного чувства ко мне и спокойной уверенности в предстоящем нашем взаимном счастье» (Наумов 1954: 266).

О детях дворяне-мужчины упоминают, так же, как и женщины, достаточно эмоционально. Воспоминания Н.Г. Врангеля о сыновьях вызывали у автора глубокие чувства: «Детей, особенно очень маленьких, и не только моих собственных, но всех без исключения, я обожал. С самого их раннего детства я чувствовал к ним неж-

ность, что, говорят, не вполне типично для мужчин. Для меня нет ничего восхитительнее, чем эти маленькие существа, с носами картошкой, похожие больше на китайское изображение бога, чем на обычных людей; они большее чудо, чем Венера Милосская, и лепет их для меня слаще бетховенской сонаты. У меня было трое детей, все мальчики. Дожившие до взрослого возраста, играли, каждый в своей области, большую роль, приобретя авторитет в глазах многих» (*Врангель* 1924: 67). Появление ребенка для А.Н. Наумова сопровождалось незабываемыми эмоциями, об этом автор писал следующее: «Когда родился сын, я опешил от этой новости, глубоко и радостно меня взволновавшей. Наконец-то около меня будет жить существо, которому я смогу передать со временем свое кровное, родовое, многими трудами и заботами сохраненное» (*Наумов* 1954: 339).

«Мужской мир» на примере выбранных биографий представлен особенностями семейных отношений, профессиональных событий, эмоциональными переживаниями, сюжетами хозяйственно-бытовой жизни. Стоит заметить, что все представленные авторы-дворяне частично раскрывают детали своей частной жизни. Одни мужчины четко разделяют даже на главы этапы повествования о своей жизни, другие сообщают о своей жизни сквозь призму событий, в которых им довелось участвовать.

Таким образом, дворяне-мужчины в своих мемуарах дают детальное описание событий собственной жизни – так, как это делают женщины-мемуаристки. Однако среди значимых сюжетов дворяне-мужчины повествуют о своем происхождении, обучении в учебном заведении, карьере, а также о некоторых моментах частной жизни. Мужская мемуаристика содержит описание карьерного пути. Для воспоминаний мужчин характерна большая информативность при описании гражданской и военной службы, решении хозяйственных дел, событий личного характера. Эмоциональные аспекты в мужских воспоминаниях имели общую причинную особенность: смена привычной обстановки, выбор карьеры, а также решение финансовых и хозяйственных вопросов.

### Список литературы и источников

1. *Венгеров С.А.* (отв. ред.). Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней): в 6 т. Т. 1. Вып. 1–21. А – Аякс. СПб.: Семеновская тип.-лит., 1889. XXII, 14, 992, 8, 11 с.

2. *Веретенко В.А., Жукова А.Е.* Воспитательные практики в дворянско-интеллигентских семьях России второй половины XIX – начала XX в. СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2020. 232 с.
3. *Врангель Н.Е.* Воспоминания: (от крепостного права до большевиков). Берлин: Слово, 1924. 256 с. проверьте описание, пожалуйста
4. *Игнатъев А.А.* Пятьдесят лет в строю. М.: Воениздат, 1986. 752 с.
5. *Корелин А.П.* Дворянство в пореформенной России. 1861–1904. Состав, численность, корпоративная организация. М.: Наука, 1979. 304 с.
6. *Лукомский А.С.* Очерки из моей жизни // Вопросы истории, 2001. № 1. С. 89–130.
7. *Львов Г.Е.* Воспоминания. М.: Русский путь, 1998. 313 с.
8. *Максимова О.В.* Содержание понятия «частная жизнь» в российском уголовном законодательстве // Научный вестник Омской академии МВД России. 2012. № 1 (44). С. 69–72.
9. *Наумов А.Н.* Из уцелевших воспоминаний, 1868–1917: в 2-х кн. Кн. 1. Нью-Йорк: Издательство А. К. Наумовой и О. А. Кусевицкой, 1954. 377 с.
10. *Никольский Е.А.* Записки о прошлом. М.: Русский путь, 2007. 286 с.
11. *Оболенский В.А.* Моя жизнь. Мои современники. Paris: YMCA-press, 1988. 754 с.
12. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 601. Д. 46.
13. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 1000. Д. 18.
14. *Пушкарева Н.Л.* Эвристическая ценность автобиографий для гендеролога: сопоставляя теоретические итоги российских и зарубежных автобиографических исследований // Вестник РУДН. Серия: История России. 2019. Т. 18. № 2. С. 214–245.

## Антропология женских и мужских профессий Ижемского района Республики Коми

*Е.С. Володина, А.Д. Гаврилова*

**Аннотация.** Эта статья посвящена гендерному распределению ролей и профессий в Ижемском районе Республики Коми на современном этапе и отличиям положения в изучаемом сообществе от распространенной в северных регионах России ситуации. Работа опирается на эмпирические данные, собранные летом 2021 г. в экспедиции из цикла «Этноязыковой ландшафт Российского Севера», поддерживаемого программой «Открываем Россию заново» НИУ ВШЭ.

Мы рассматриваем роль женщины, определяем сферы, где женщины занимают ведущие позиции, описываем сферы занятости мужчин. Также нам интересно гендерное распределение в оленеводстве, т.к. жизнь в Ижемском районе тесно связана с ним. Кроме того, в изучаемом сообществе распространена работа вахтовым методом, которой, по нашим наблюдениям, занимаются и мужчины, и женщины. Описываются также охота и рыбалка, а также быт и его организация, которая представляется в большей степени частью женской повседневности.

**Ключевые слова:** гендерное распределение, Ижемский район, коми-ижемцы, извватас, женские и мужские профессии.

**Abstract.** This study is devoted to the gender distribution of roles and occupations in the Izhma region of the Komi Republic at the present stage as well as differences between the situation in this community with the common situation in the northern regions of Russia. The work is based on empirical data collected in 2021 during an expedition by “Ethno-Linguistic Landscape of the Russian North» expeditions, supported by the «Rediscovering Russia” program of the NRU HSE.

We consider the role of women, identify areas where women occupy leading positions and describe areas of men’s employment. We are also interested in the gender distribution in reindeer husbandry, since life in the Izhma region is closely connected with it. In addition, shift work is common in the Izhma community, which is done by both men and women. The article also describes hunting and fishing, household activities, which are more a part of women’s everyday life.

**Keywords:** gender distribution, Izhma, Komi-Izhma people, Izvatas, women’s and men’s occupations.

## Введение

Российский Север – удивительный регион со своей сложной спецификой, обусловленной как историческими, так и климатическими особенностями. К сожалению, на сегодняшний день Российский Север все еще остается не до конца изученным. Кроме того, ввиду скорости изменений, которые произошли за последние несколько десятков лет, многие существующие исследования успели потерять актуальность. К тому же Север не всегда подчиняется общим тенденциям, часто следуя своим закономерностям развития.

Несколько лет назад при поддержке программы «Открываем Россию заново» начался цикл экспедиций под руководством А.В. Влахова «Этноязыковой ландшафт Российского Севера»\*. Цель проекта – исследование антропологических и социолингвистических особенностей северных регионов России. В рамках этого цикла были проведены несколько экспедиций в Карелию в 2019, 2020 и 2021 гг. Летом 2021 г., с 25 июля по 7 августа, прошла первая экспедиция в Ижемский район Республики Коми. Основная задача этой экспедиции – описать его языковую и этнокультурную ситуацию.

Несмотря на то, что главная цель этих экспедиций связана с антропологическими особенностями региона и социолингвистическими исследовательскими вопросами, собранные данные часто оказываются гораздо богаче и разнообразнее, давая пищу интересным наблюдениям и становясь основой дальнейших проектов.

Так, на материале прошедшей экспедиции стало заметно, что гендерное распределение профессий в обозначенном регионе отличается от ожидаемого для оленеводческих народов. Основной исследовательский вопрос – есть ли в Ижемском районе гендерно специфичные профессии, каково их распределение и соответствует ли эта ситуация тому, что можно ожидать от северного региона на основании существующих исследований соседних районов.

## Обзор литературы

На гендерное распределение профессиональных и социальных ролей в обществе большое влияние оказывают географические и экономические факторы. Так, на Севере роль и статус женщины

---

\* Подробнее о проекте см. на официальном сайте НИУ ВШЭ: <https://foi.hse.ru/openrussia/north-ethnolingo>.



оказываются сравнительно высокими. Подчиненное по отношению к мужу и отцу положение традиционно компенсировалось высоким статусом женщины среди других членов семьи, который позволял ей управлять хозяйством в отсутствие мужа и вносить существенный вклад в бюджет семьи (Буторина и др. 2017: 56). В мансийском обществе женщины также были включены в социально значимые виды деятельности и принимали участие в основных хозяйственных занятиях, таких как охота и рыболовство, скотоводство и собирательство (Сорокина 2017).

В то же время для кочевых северных народов характерно более жесткое разделение быта на женский и мужской. Согласно «тундровому закону сохранения энергии» мужчина активен только на пастбище, в то время как обеспечением жизни внутри чума, начиная от его установки и заканчивая шитьем и приготовлением пищи, занимается женщина (Головнёв и др. 2016: 62). Установленный порядок не предполагает частичной смены ролей даже в исключительных случаях. Так, у архангельских ненцев, если первая жена не справляется со своими обязанностями по чуму, допускается многоженство, которое позволяет сохранить границу между исключительно женским и мужским. Когда же в первой половине XX в. государство начало массово приводить кочевые народы к оседлой жизни, мужчины, привыкшие к оленеводству как к единственной форме занятости, оказались не приспособлены для жизни в деревне и предпочитали пьянство поиску новых источников дохода. Женщины, которые также не смогли адаптировать под условия жизни в деревне привычные виды деятельности в сложившейся ситуации «вынуждены были нищенствовать, выпрашивая на прокорм своим детям» (Трошина 2017: 26).

В XX в. оленеводство из образа жизни трансформируется в набор профессий. При этом оплата труда чумработниц всегда была ниже, чем размер заработной платы оленеводов, а «известная формула “Одна чумработница на десять оленеводов” отражает как оценку труда женщин-кочевниц, так и ее социальный статус, игнорирующий общечеловеческие права на здоровье, безопасность и реализацию социальных прав» (Винокурова 2017: 17).

## Материал и методы исследования

Объектом данного исследования является гендерная антропология профессий в Ижемском районе Республики Коми, тогда как предмет исследования – формы занятости в указанном регионе.

В ходе экспедиции в Республику Коми на протяжении двух недель мы исследовали села и деревни вдоль рек Ижма и Печора. Мы побывали в административном центре Ижемского района, селе Ижма, и окрестных поселениях Мохча, Гам, Бакур, Сизябск, Ласта. После мы остановились в Щельяюре, откуда можно было добраться в Диюр, Кельчиюр, Большое и Малое Галово, Вертеп, Няшабож, Чику, Брыкаланск, Усть-Ижму, Кипиево.

В экспедициях использовался метод структурированного и полуструктурированного интервьюирования информантов, а также метод включенного наблюдения.

За время экспедиции удалось собрать около 200 глубинных и полуструктурированных интервью, которые легли в основу этой работы. Во время беседы мы старались узнать общие данные: пол, возраст, род деятельности, языки, которыми владеет информант, семейное положение – до той степени, до какой это было уместно, т.к. помимо запланированных интервью, у нас были и случайные (незапланированные), вынужденно более краткие и поверхностные. Однако их ценность заключается в дополнении общей картины ситуации в регионе.

Всего нам удалось поговорить с 241 информантом – 182 женщинами и 59 мужчинами. Хотя в некоторых интервью принимали участие дети (это могли быть дети информантов, присутствовавшие на интервью, или школьники средних и старших классов в библиотеке), мы не включаем собранные от них данные в материалы исследования по этическим соображениям. Таким образом, мы рассматриваем информантов в возрасте от 18 и до приблизительно 85 лет.

Говоря о коми, стоит помнить, что общий этноним объединяет коми-зырян (собственно коми) и коми-пермяков. При этом внутри коми-зырян выделяется отдельное сообщество – коми-ижемцы (ижемцы, изъватас), которые проживают в Ижемском районе. Это особая субэтническая группа, культура и язык которой отличают ее представителей от остальных коми-зырян, которых в противоположность ижемцам называют южными коми (*Шабаев, Истомин 2017*). По данным переписи 2010 г. (*Всероссийская перепись насе-*

ления 2010), около 320 тысяч человек назвали себя коми, из них собственно коми (коми-зырян) около 220 тысяч. В Ижемском районе проживают коми-ижемцы, хотя там есть «русские» поселки, куда в XX в. переехало много русских, там и оставшихся.

В Ижме распространен коми-ижемский (ижемский) идиом, который отличается от литературного коми, хотя литературный вариант изучается в школе, то есть в регионе существует противопоставление: на ижемском общаются, переписываются в социальных сетях, но в школе, на телевидении и в официальных документах используется литературный коми.

Исторически оленеводство было экономической основой жизни коми-ижемцев, что также отличало их быт от способов ведения хозяйства, наблюдаемых у других групп коми. Однако, в отличие от проживающих по соседству ненцев, ижемцы не были кочевым народом и изобрели собственный вахтовый метод выпаса оленей, в котором так или иначе оказывались задействованы все представители сообщества. Процесс формирования нового метода начался в конце XVIII века и длился на протяжении XIX века (*Шабает, Истомин* 2017). У ижемцев были стационарные села и деревни, а пастбища оленей они уходили на север. Такой вахтовый метод предполагал, что часть жителей оставалась в деревне, а часть отправлялась с оленями бригадами на полгода в тундру. Позже в СССР всех оленеводов начали переводить на вахтовый метод работы.

Жизнь в Ижемском районе и сегодня тесно связана с оленеводством и работой вахтовым методом. Популярны также охота и рыбалка, однако их результат, как отмечают информанты, всегда «для себя», а не на продажу хотя бы потому, что в Ижме «маленькие рыбки» (КОИ21\_26.07.2021\_5, ж, 1997 г.р., студентка).

## Результаты

Как показывает рис. 1, женщины в селах занимают ведущие позиции практически во всех сферах жизни: от государственных и административных должностей, где в ходе экспедиции не удалось встретить ижемских мужчин, до обслуживающего персонала. Несмотря на то, что данное исследование основывается преимущественно на 46 интервью из всех собранных за время экспедиции, т.е. на тех, которые содержат рассуждения, релевантные для темы нашей работы, общие данные на диаграмме представлены обо всех 241 информанте, что позволяет более комплексно посмотреть на ситуацию.

## Профессии

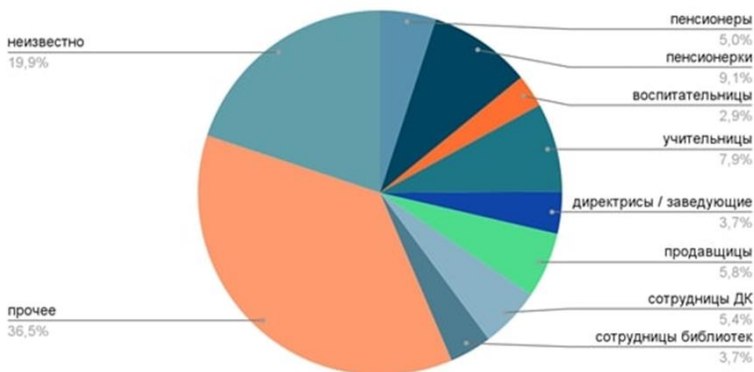


Рисунок 1. Диаграмма распределения профессий информантов

Важное место в жизни ижемцев отводится домам культуры и библиотекам, которые можно найти и в селах, и в маленьких деревнях. Они выступают не только инструментами сохранения культурного наследия ижемцев, такого, как, например, литература на стандартном коми и периодические издания на ижемском диалекте, но и важными досуговыми центрами как для детей и подростков, так и нередко для пожилых людей.

(1) *Но самое интересное, что с этнографическим диктантом они тогда не справились, решили сделать... вот у меня кружок тут работал еще до пандемии, кружок общения. Вот, например, это начинают ну 60 лет, 70 лет, они очень активные есть. Ну вот бывшие учителя... я собрала их тут, и мы начали изучать вот это финно-угорское, они там куклы делали...* (КОИ21\_26.07.2021\_3, ж, 1962 г.р., заведующая библиотекой).

Во всех населенных пунктах, которые удалось посетить за время экспедиции, эти заведения возглавляли женщины, причем им приходилось по совместительству занимать много других должностей, необходимых для полноценной работы учреждения.

(2) *У меня вот [имя сотрудницы] сейчас вышла в отпуск, другая еще заболела и не пришла, и я в читальном зале, и заводделом, и на абонементе, и на вопросы еще – всё, всё, всё. Конечно, это немножко тяжело* (КОИ21\_26.07.2021\_3, ж, 1962 г.р., заведующая библиотекой).

Помимо библиотек и домов культуры, сохранением традиций ижемского народа занимаются ансамбли. В ходе экспедиции нам удалось опросить представителей таких фольклорных ансамблей, как «Асья кыа» и «Купальнича». Женщины и девочки, участвующие в этих объединениях, воспринимаются как хранительницы культурного наследия. Его сохранение – важный аспект в самоидентификации жителей Ижемского района. Например, праздник Луд является одним из центральных событий, к которому все готовятся на протяжении года, поскольку это возможность приложить свое мастерство и показать свое творчество. Помимо них, информанты упоминали «мастериц», которые занимаются традиционными женскими видами рукоделия, такими как шитье пимов и малиц из оленьих шкур, вышивание традиционных узоров на женских сарафанах и орнаментов на мужских охотничьих носках, пошивом нарядов для ежегодного праздника Луд. Продажа традиционных для коми изделий приносит значительный доход мастерицам, т.к. они пользуются популярностью не только у редких туристов, но и у самих жителей Ижемского района. Традиционные женские формы занятости коми (например, рукоделие) сегодня часто трансформируются в форму женского предпринимательства.

*(3) И эти мастерицы, наши ижемские женщины, красиво очень шили. Вот сейчас это все немножко уходит, потому что механизированно все это делают, но они все равно, они очень дорогие, дороже намного, чем, например, хорошие сапоги. Там 25 000 можно, если хорошие пимы купить. <...> Но сейчас, конечно, мастериц не так много, потому что все можно купить. Люди-то обленились, потому что, если купить, зачем шить и делать это все. Но сейчас зарождается интерес к рукотворчеству. Кто-то вяжет, кто-то шьет... и это многие делают своим как бы вот таким бизнесом (КОИ21\_26.07.2021\_3, ж, 1962 г.р., заведующая библиотекой).*

Другие формы индивидуального предпринимательства, а также управление малым и средним бизнесом в Ижме и окрестностях также воспринимаются как естественная трансформация традиционного женского быта – ведение хозяйства. Информанты отмечали, что ижемские женщины «всегда были руководящими» (КОИ21\_26.07.2021\_3, ж, 1962 г.р., заведующая библиотекой).

*(4) [– А мы слышали, что в основном все эти магазины открывались местными жителями и местными женщинами преимуще-*

ственно...] – Конечно, женщина. Какой мужик будет открывать магазин? [– А почему?] – Ну, место мужика ижемского – в лесу, на реке, на охоте, на сенокосе, может. [– Это сейчас?] – Когда-то раньше. Я всех коммерсантов, кого знаю, коммерческих небольших [магазинов] – это все женщины. <...> Это как бы естественный процесс (КОИ21\_26.07.2021\_8, м, 1967 г. р., экоактивист).

Таким образом, организацией рабочих мест в селах и деревнях Ижемского района тоже занимаются преимущественно женщины. Однако стоит отметить, что с недавнего времени в районном центре появился сетевой магазин «Магнит», который способен составить в этом конкуренцию местным жительницам.

Большая часть должностей в сфере обслуживающего персонала также занята женщинами. Продавщицами как в «Магните», так и в небольших местных магазинах работают женщины, уборщицами – тоже. Мужчинам традиционно отводятся в данной области только профессии охранника и водителя.

Транспорт оказался единственной областью занятости в населенных пунктах, представителями которой, по наблюдениям участников экспедиции, выступают только мужчины. При этом стоит отметить, что для разных поселений основными оказываются разные виды транспорта. Так, для деревень, расположенных на противоположном от поселка Щельяюр берегу р. Печора, главными транспортными средствами, связывающими местных жителей с крупными селами и поселками, оказываются катера, их управлением также занимаются местные мужчины.

Другая профессия, которая предположительно тоже оказывается исключительно мужской, – это строительство, но достаточного для подтверждения гипотезы количества представителей данной сферы участникам экспедиции опросить не удалось.

Наиболее популярным источником дохода для мужчин оказалась работа вахтовым методом. Это понятие включает как традиционное для ижемцев вахтовое оленеводство, так и более современные профессии – с трудоустройством в крупных городах (Ухта, Усинск, Сыктывкар), работу на нефтедобыче или дальнобойщиками.

(5) *Ездят вахтовым методом, работает молодежь. Месяц там, месяц там. Большинство все ездят в город Усинск. Это в Республике Коми. И кто что умеет делать. Может быть, кто-то водителем ездит, экспедитором. Когда лес рубят, [осваивают]*

*нефтяные, газовые* [месторождения] (КОИ21\_29.07.2021\_68, ж, 1995 г.р., студентка).

Сложная экономическая ситуация в регионе приводит к тому, что вахтовым методом в крупных городах зарабатывают не только мужчины, но и женщины (например, горничными и поварами). В то же время благодаря оленеводству, которое традиционно формирует рабочие места и для мужчин, и для женщин, такое решение кажется вполне естественным.

(6) [– А у вас как тут с работой в Щельяюре дела обстоят?] – *Лучше не спрашивайте. Безработица-то есть. Но у нас очень много есть от вахты, что женщин, что мужчин. А жить-то все равно как-то надо. Знаете же, как в магазинах все дорого.* (КОИ21\_03.08.2021\_140, ж, 1959 г.р., заведующая библиотекой).

Оленеводство на сегодняшний день не является популярной формой занятости в крупных населенных пунктах, однако еще сохранились деревни, в которых проживает много оленеводческих семей. Гендерное разделение профессий в данной области наблюдается наиболее четко: мужчины отвечают за выпас оленей, а женщины – за чум, то есть за все, что касается обеспечения условий жизни оленеводов.

(7) *Чумработницы занимаются тем, что они ухаживают за пастухами. Они пришли, например, с работы, например, оленья стада находится в нескольких километрах. И на упряжках пастух с утра уходит, чтобы обходить этих оленей, их может быть очень много. Они объезжают и смотрят, чтобы звери, например, не растащили, не расселили вот это стадо, оно должно держаться вместе* (КОИ21\_28.07.2021\_47, ж, 1960-е г.р., учительница английского).

В настоящее время в Ижме в тундру ездят бригадами около десяти человек, количество может разниться от бригады к бригаде. Обыкновенно в бригаде есть мужчины-пастухи, которые следят за оленями, с ними едет одна женщина-чумработница. Если в советские годы у кочевых народов женщиной, отвечающей за чум, была жена одного из пастухов, то сегодня это наемная сотрудница. Зарплата чумработницы зависит от количества мужчин, которых она обслуживает. Еще поколение назад в тундру ездили семьями, и когда у чумработницы появлялись дети, они могли до дошкольного возраста тоже жить в тундре с родителями. Сегодня такая практика практически умерла. По словам информанток, бывших чумработ-

ниц, которые сами некоторых из своих детей родили в тундре, сегодня чумработница – это профессия, а рождением и воспитанием детей женщины занимаются в деревне.

Среди молодежи оленеводством занимаются преимущественно те ижемцы, которые родились в тундре или проводили там время с родителями в детстве. Однако некоторые дочери оленеводов отмечают, что профессия чумработницы очень тяжелая и даже неженская. Кроме того, профессии оленевода и особенно чумработницы не поощряются высокими зарплатами, из-за чего обычно про оленеводов говорят:

*(8) Он выбрал эту профессию, потому что не может без этого. Он очень любит свое дело (КОИ21\_30.07.2021\_79, ж, 1990-е г.р., сотрудница администрации).*

Ведение домашнего хозяйства тоже оказывается типом занятости, в котором можно выделить как женские, так и мужские роли. Строительство, заготовка дров и выпас скота традиционно считаются мужскими занятиями, хотя некоторые информанты отмечали, что ездили за дровами вместе с супругой (КОИ21\_03.08.2021\_129, м, 1937 г.р., пенсионер). Женщинам же во дворе остаются только кормление и дойка скота. Совхозы и сельпо, организованные на исследуемой территории в XX в. и ныне прекратившие свое существование, повлияли на мнение ижемцев о том, насколько строгим должно быть такое разделение обязанностей. Так, работницы сельпо были вынуждены сами заготавливать дрова в лесу для отопления своих рабочих мест, что в Ижме исторически считается или семейным (в котором принимают участие муж и жена), или мужским делом, в то время как мужчины могли работать доярами (КОИ21\_03.08.2021\_129, м, 1937 г.р., пенсионер).

Традиционные способы времяпрепровождения и важные элементы ведения хозяйства у ижемцев – охота и рыбалка. Однако сегодня, как часто отмечали сами информанты, при том что сохранились семейные охотничьи угодья, сама охота не имеет никакого практического значения, чаще она определяется как занятие «для себя», «для души», объясняется тем, что «тянет», при этом отрицается, что результат можно продавать. Рыба, которую употребляют в пищу ижемцы, тоже в основном покупная, потому что пойманная в местных водоемах слишком мелкая. Охота и рыболовство распространены как среди мужчин, так и у женщин. Соревнования охотников проводятся в День оленевода в тундре и предполагают деле-



ние на категории по гендерному признаку, но не ограничения на участие. Женщины реже участвуют в подобных соревнованиях и реже могут позволить себе тратить на охоту столько времени, сколько мужчины, но никто из информантов не считает данное занятие сугубо мужским.

## Заключение

Как и предполагалось, вахтовое оленеводство, подчинявшее себе до начала XX в. все сферы жизни народа, оставило глубокий след в гендерном разделении профессий жителей Ижемского района. С одной стороны, ижемка выступает хранительницей традиций, сильной и руководящей фигурой не только в семье, но и в обществе, с другой – положение чумработницы оказывается тяжелым и невыгодным, ее роль значительно отличается от роли женщины в населенном пункте, где традиционные для женщины обязанности по ведению домашнего хозяйства нередко дополняются индивидуальным предпринимательством или трансформируются в него.

Гибкость, лежащая в основе вахтового метода выпаса оленей, позволила ижемцам адаптироваться к произошедшим как в начале, так и в конце XX в. социально-экономическим изменениям легче и эффективнее, чем кочевым народам Севера.

В современных оленеводческих семьях, как и раньше, присутствует строгое разделение ролей в тундре, в то время как в деревне эта грань стирается, начиная с послереволюционного периода.

В то же время тяжелые экономические условия жизни ижемцев вносят свои коррективы в привычный уклад, и вахтовое оленеводство постепенно вытесняется вахтовой работой в крупных городах, которая предоставляет рабочие места не только для мужчин, но и для женщин.

Таким образом, наше исследование на данном этапе показывает, что в Ижемском районе присутствуют гендерно специфичные профессии. Так, женщины активно занимаются предпринимательством, тогда как работа вахтовым методом оказывается занятием и мужчин, и женщин. Любовь к рыбалке и охоте объединяет ижемцев старшего поколения. Несмотря на то, что мужчины имеют несравнимо больше возможностей посвящать время такому занятию, коми-ижемки находят возможность не только разделять увлечения мужчин, но и участвовать в тематических соревнованиях.

Такое количество факторов формирует в Ижемском районе уникальную картину, требующую более детального и длительного изучения, которое позволит зафиксировать особенности гендерной антропологии профессий в различных населенных пунктах, а также непосредственно в тундре.

*Мы благодарим нашего научного руководителя, Андриана Викторовича Влахова, за организацию проекта «Этноязыковой ландшафт Российского Севера» и руководство его работой. Исследование поддержано Фондом образовательных инноваций НИУ ВШЭ по программе «Открываем Россию заново».*

### **Список источников и литературы**

1. Буторина Т.С., Заозёрская С.В., Михашина А.С. Образ северной женщины в социокультурном и историко-педагогическом контексте // *Сила слабых: гендерные аспекты взаимопомощи и лидерства в прошлом и настоящем. Материалы Десятой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН, 7–10 сентября 2017 г., Архангельск: в 3-х т. / отв. ред. Н.Л. Пушкарева, Т.И. Трошина. М.: ИЭА РАН, 2017. Т. 1. С. 55–59.*
2. Винокурова Л.И. Женщины коренных народов Севера: кочевницы Якутии в меняющемся мире // *Сила слабых: гендерные аспекты взаимопомощи и лидерства в прошлом и настоящем. Материалы Десятой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН, 7–10 сентября 2017 г., Архангельск: в 3-х т. / отв. ред. Н.Л. Пушкарева, Т.И. Трошина. М.: ИЭА РАН, 2017. Т. 1. С. 15–18.*
3. Всероссийская перепись населения 2010 года (электронный ресурс) [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm).
4. Головинёв А.В., Гарин Н.П., Куканов Д.А. Оленеводы Ямала (материалы к Атласу кочевых технологий). Екатеринбург: УрО РАН, 2016. 150 с.
5. Сорокина С.А. Специфика гендерного разделения труда в традиционной культуре народов Севера // *Сила слабых: гендерные аспекты взаимопомощи и лидерства в прошлом и настоящем. Материалы Десятой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН, 7–10 сентября 2017 г., Архангельск: в 3-х т. / отв. ред. Н.Л. Пушкарева, Т.И. Трошина. М.: ИЭА РАН, 2017. Т. 1. С. 18–21.*
6. Трошина Т.И. Специфика женского статуса в кочевых культурах (на примере «архангельских ненцев») // *Сила слабых: гендерные*

аспекты взаимопомощи и лидерства в прошлом и настоящем. Материалы Десятой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН, 7–10 сентября 2017 г., Архангельск: в 3-х т. / отв. ред. Н.Л. Пушкарева, Т.И. Трошина. М.: ИЭА РАН, 2017. Т. 1. С. 24–27.

7. *Шабает Ю.П., Истомин К.В.* Территориальность, этничность, административные и культурные границы: коми-ижемцы (изъватас) и коми-пермяки как «другие» коми. Этнографическое обозрение, 2017.

#### **Список информантов**

1. КОИ21\_26.07.2021\_3, ж, 1962 г.р., заведующая библиотекой;
2. КОИ21\_26.07.2021\_5, ж, 1997 г.р., студентка;
3. КОИ21\_26.07.2021\_8, м, 1967 г.р., экоактивист;
4. КОИ21\_28.07.2021\_47, ж, 1960-е г.р., учительница английского;
5. КОИ21\_29.07.2021\_68, ж, 1995 г.р., студентка;
6. КОИ21\_30.07.2021\_79, ж, 1990-е г.р., сотрудница администрации;
7. КОИ21\_03.08.2021\_129, м, 1937 г.р., пенсионер.
8. КОИ21\_03.08.2021\_140, ж, 1959 г.р., заведующая библиотекой.

## Сведения об авторах

**Андреева Анастасия Александровна.** Аспирантка, Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики».  
Email: aaandreeva@hse.ru

**Васюков Александр Дмитриевич.** Аспирант Европейского университета в Санкт-Петербурге. Email: ovasiukov@eu.spb.ru

**Вишняков Алексей Васильевич.** Студент Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Кировский государственный медицинский университет Минздрава России».  
Email: mishakcrossingover@gmail.com

**Володина Екатерина Сергеевна.** Студентка Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».  
Email: ekaterivolodi123@gmail.com

**Гаврилова Алена Дмитриевна.** Студентка Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».  
Email: green.kladiki@gmail.com

**Классен Ксения Сергеевна.** Научный сотрудник Научно-исследовательской лаборатории археологии Самарского университета. Email: ksenia.klassen@yandex.ru

**Кокорина Галина Алексеевна.** Аспирантка Тверского государственного университета. E-mail: Kokorina-galina@mail.ru

**Костеж Вадим Андреевич.** Студент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».  
Email: kostezh.v@yandex.ru

**Крапивин Илья Сергеевич.** Магистрант Европейского университета в Санкт-Петербурге. Email: krapivin585@gmail.com

**Кульман Евгения Владимировна.** Студентка Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».  
Email: kulman4536@gmail.com

**Кшов Арсений Сергеевич.** Председатель регионального отделения в Ставропольском крае политической партии «Партия прогресса». Email: ars-kshov@yandex.ru

**Лицарева Александра Федоровна.** Педагог-организатор в Государственном бюджетном профессиональном образовательном учреждении города Москвы «Московский колледж управления,

- гостиничного бизнеса и информационных технологий “Царицыно”». Email: alya-alya@yandex.ru
- Маничкин Нестор Александрович.** Ассоциированный исследователь Французского института исследований Центральной Азии, Кыргызстан. Email: nes.pilawa@gmail.com
- Михайлов Андрей Евгеньевич.** Доцент Кировского государственного медицинского университета Минздрава России, кандидат философских наук. Email: aemikhailov@yandex.ru
- Молодчикова Татьяна Сергеевна.** Специалист по учебно-методической работе Российского государственного гуманитарного университета, кандидат исторических наук. Email: tatiana20emr@gmail.com
- Орешин Сергей Александрович.** Научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, кандидат исторических наук. Email: oreshin12345@yandex.ru
- Падалко Семен Сергеевич.** Магистрант Санкт-Петербургского государственного университета. Email: semenpadalko14@gmail.com
- Пашкова Ирина Викторовна.** Экскурсовод в Федеральном государственном бюджетном учреждении культуры «Музей “Смоленская крепость”». Email: azal14@mail.ru
- Погуляева Елена Васильевна.** Младший научный сотрудник Южного федерального университета. Email: epogulyaeva@sfedu.ru
- Севастьянов Иван Владимирович.** Научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, кандидат исторических наук. Email: rushd-al@yandex.ru
- Судакова Александра Андреевна.** Магистрантка Санкт-Петербургского государственного университета. Email: alexandras.96@mail.ru
- Темиргалеев Ренат Фаритович.** Ведущий инженер Национального исследовательского технологического университета «МИСиС», кандидат географических наук. Email: renattemirgaleev@yandex.ru
- Томасова Дарья Александровна.** Научный сотрудник Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики», кандидат технических наук. Email: dtomasova@hse.ru

**Трегубова Марина Сергеевна.** Аспирантка Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина.

Email: marina\_tregubova@mail.ru

**Федорова Айтилина Родионовна.** Младший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук. Email: aytar@mail.ru

**Хачатурова Белла Игоревна.** Магистрантка Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Пятигорский государственный университет». Email: bellah24@yandex.ru

**Чубукова Дарья Геннадьевна.** Стажер-исследователь Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук. Email: fiery\_fiend7@mail.ru

**García Pérez Diego.** Редактор веб-сайта RT en Español, Мексика. E-mail: dgarperez15@gmail.com

Научное издание

Альманах Конференции молодых ученых  
Института этнологии и антропологии РАН  
Выпуск III

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН*

Редакторы: *Д.Ф. Мищенко, Т.В. Царева*  
Компьютерная верстка: *О.Г. Симонова*  
Макет обложки: *Е.В. Орлова*

Подписано к печати 09.01.2023. Формат 60×84 1/16  
Усл. печ. л. 16,3. Тираж 300 экз. Заказ № 224

Участок множительной техники  
Института этнологии и антропологии РАН  
119334 Москва, Ленинский проспект, 32А