



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ



ЭТНОС И КОНФЕССИЯ

Материалы Восемнадцатых Международных
Санкт-Петербургских этнографических чтений



Санкт-Петербург
2019

УДК 39(08):7.048
ББК 63.4я431
М34

Печатается по решению Редакционно-издательского совета РЭМ

Редакционная коллегия:

*Е. Е. Герасименко, В. А. Дмитриев, Л. А. Жгун, Т. Г. Емельяненко,
А. Б. Островский, Л. Ф. Попова, И. И. Шангина*

Ответственные научные редакторы:

В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко

М34 Этнос и конфессия: Материалы Восемнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений.—СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2019—260 с.

Проблематика Восемнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений посвящена роли религиозных факторов в формировании этнической, этноконфессиональной идентичности. В докладах рассматривается феноменология народной религиозности, специальное внимание уделено репрезентации этноконфессиональной тематики в музейных коллекциях и экспозициях.

ISBN 978–5–7937–1857–8

© Российский этнографический музей,
2019 г.

© Издательство ИПЦ СПГУТД, 2019 г.

СОДЕРЖАНИЕ

Народная религиозность: феноменология и социокультурная изменчивость

<i>И. С. Слепцова (Кызласова)</i> Религиозное мировоззрение в повседневных практиках ярославского крестьянина (по дневникам П.В. Бугрова)	7
<i>И. И. Шангина</i> Святые места русских Южного Урала (по материалам экспедиций в Оренбургскую, Челябинскую обл. 2002–2011 гг.)	13
<i>Б. А. Леонова</i> Икона в представлениях и практиках русского народного христианства второй половины XIX в. (по материалам документальной прозы Н. С. Лескова)	18
<i>Е. В. Нельзина</i> Роль духовного наставника у староверов-часовенных на Енисее	23
<i>Е. В. Быкова</i> Идиллический мир живописи староверов-часовенных Енисея	28
<i>Е. В. Быкова, А. А. Пригарин</i> Визуальный образ черноризца в староверческих рукописях на Енисее	33
<i>О. М. Фишман</i> Карельская «читалка» Псалтири: индивидуальный религиозный опыт	39
<i>О. В. Калинина</i> Православие сету (сето) в этнографическом дискурсе	45
<i>А. А. Чувьуров</i> «Личины умерших» на надгробных памятниках кольских саамов	52
<i>Л. В. Королькова</i> Молокане Новгородской губ. Первая четверть XIX в.	56
<i>Е. А. Берман</i> Историко-культурные особенности секты «субботников» в с. Зима Балаганского у. Иркутской губ. (XIX–XX вв.)	61

<i>В. А. Баранова</i>	Православные приходы и мечети в сельской местности юго-западной части Крымского полуострова (экспедиция 2019 г.)	67
<i>Н. М. Калашникова</i>	Особенности баптистской свадьбы у гагаузов Молдовы (по материалам полевых исследований 2002 г.)	75
<i>Л. Г. Ганина</i>	Между верой и поверьем: представления о душе после смерти у болгар-переселенцев.....	81
<i>Е. В. Дьякова</i>	Храмовый праздник церкви Покрова Богородицы в п. Красноильск (Черновицкая обл., Украина), экспедиция 2019 г.	88
<i>А. В. Калюта</i>	«Императрица Америки»: истоки и современное состояние культа Девы Марии Гваделупской	92
<i>Т. Г. Емельяненко</i>	Некоторые особенности ислама в современном Узбекистане (по полевым материалам 2019 г.).....	96
<i>М. Б. Курбанова</i>	Традиция поминания Фатимы-и Захро шиитской общиной Бухары	102
<i>М. И. Ниязова, Б. Г. Курбанов</i>	Религиозно-магические функции украшений у таджиков и узбеков Бухары.....	105
<i>Л. С. Гуцяя</i>	Святая земля: от паломничества к экскурсии.....	109
<i>Т. А. Зимина</i>	Будда в представлениях и обрядовой практике веддов.....	115
<i>А. А. Сирина</i>	Неопубликованные этнографические материалы Б.А. Куфтина о шаманстве орочей	122
<i>А. И. Руденко</i>	Ительменский праздник «Алхалалалай»: традиции и современность (по наблюдениям 2019 г. в с. Тигиль Камчатского края)	127
<i>Религия в сохранении и актуализации этнической, этноконфессиональной идентичности</i>		
<i>А. Б. Островский</i>	Этноконфессиональные группы русских старообрядцев в XX – начале XXI в.....	132

<i>И. В. Куприянова</i>	Психологические механизмы сохранения идентичности старообрядцев Алтая в иноконфессиональном окружении	139
<i>А. А. Михайлова</i>	Судьба храма Христа Спасителя в Приштине в контексте межэтнического и межконфессионального взаимодействия	145
<i>К. Р. Смурова</i>	Образ святых братьев Кирилла и Мефодия в актуализации этнической идентичности крымских болгар	153
<i>Е. А. Ягафова</i>	Чуваши в контексте межконфессионального взаимодействия в Самарском Заволжье (конец XIX – начало XXI в.)	159
<i>И. Ш. Абилов, Е. Ю. Гуляева, Е. Ю. Захарова</i>	Этнорелигиозные группы и государственная граница (на примере населения территории бывшей Батумской обл. Российской империи, экспедиция 2014 г.)	165
<i>В. Е. Васильев</i>	Религиозная идентичность этноса саха: православие, шаманизм или «вера Айьь»?	171
<i>Е. П. Батьянова</i>	Религиозная идентичность коренных малочисленных народов Сибири в XX–XXI вв.	176
<i>Т. В. Ермакова</i>	Символика калмыцкой этноидентичности в композиционном решении «Золотой обители Будды Шакьямуни».	182
<i>Н. М. Романова</i>	Учет этноконфессиональных особенностей в политике советской власти в Петрограде (1917–1923 гг.)	188

*Этноконфессиональная тематика
в музейных коллекциях и экспозициях*

<i>К. Г. Назанян</i>	Участие православного духовенства в формировании коллекций Этнографического отдела Русского музея имп. Александра III в начале XX в.	193
<i>А. В. Христенко</i>	Кустарная промышленность дореволюционной России в музейной деятельности С. Т. Морозова	198
<i>Т. В. Пинкусова</i>	Житийный цикл св. Герасима Иорданского на печных изразцах XVIII в. (по материалам Российского этнографического музея)	206

<i>Л. Ф. Попова, О. В. Старостина</i>	
Сосуды для подаяния среднеазиатских дервишей-календаров в собрании Российского этнографического музея	211
<i>Г. Н. Курбанов</i>	
Суфийские печати Бухары	219
<i>Ф. Г. Курбанов</i>	
Сосуд дервиша <i>кашкуль</i> из коллекции музея «История тариката Накшбандий»	223
<i>В. А. Дмитриев</i>	
Проблема включения конфессионального материала в этнографическую экспозицию (на примере экспозиции «Народы Южного Кавказа» Российского этнографического музея)	226
<i>М. Ф. Альбедиль</i>	
Проблемы презентации индуизма в музейной экспозиции (на примере Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН)	234
<i>С. В. Романова</i>	
Бурханизм в коллекциях Российского этнографического музея	240
<i>Т. Ю. Сем</i>	
Этнокультурная специфика шаманских костюмов орочонов Северного Забайкалья	247
<i>В. А. Дмитриев</i>	
Развитие проекта Российского этнографического музея «Этнокультурное наследие Великого шелкового пути» в выставках 2019 г.	252

НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ИЗМЕНЧИВОСТЬ

И. С. Слепцова (Кызласова)

Религиозное мировоззрение в повседневных
практиках ярославского крестьянина
(по дневникам П.В. Бугрова)*

Слепцова (Кызласова) Ирина Семеновна, Институт этно-
логии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва),
старший научный сотрудник; I_Kyzlasova@mail.ru

В сообщении рассматриваются дневники ярославского крестьянина П. В. Бугрова (первая треть XX в.) с точки зрения религиозного мировоззрения и его влияния на повседневные практики. Религиозное мировоззрение автора дневников, сформированное в рамках сельского сообщества, характеризуется слабым знанием догматов христианского вероучения, однако, это не является свидетельством низкого уровня его религиозности. Изучение записей позволяет говорить о том, что религиозность проявлялась у Бугрова в бытовой сфере, она определяла его отношение к людям, влияла на оценку происходящих событий и лежала в основе многих его поступков. Православное вероучение оказало наиболее глубокое влияние на формирование нравственных представлений у Бугрова. Христианские этические им-

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 18–09–00351.

перативы непосредственно воздействовали на его жизненную позицию, реализуясь в различных социальных сферах, прежде всего в специфических религиозных практиках (регулярное посещение церкви, исполнение церковных обрядов, участие в молебнах, крестных ходах и других мероприятиях, иницируемых Церковью и т.д.). Наряду с этим в повседневной жизни Бугров также старался руководствоваться христианскими нормами, что отразилось в его комментариях к описываемым в дневниках ситуациям. Наиболее ярко ориентация на христианские нравственные идеалы проявлялась в экстремальных случаях, например, во время Первой мировой войны. Анализ дневников демонстрирует существование корреляции между религиозными убеждениями, нравственными установками и социальным поведением.

Ключевые слова: религиозное мировоззрение индивида, христианская этика, повседневность, крестьянские дневники, герменевтический подход, Ярославская губ./обл., первая треть XX в.

Различным аспектам изучения религиозности в целом и религиозного мировоззрения в частности посвящено огромное количество работ, относящихся к различным гуманитарным наукам – социологии, этнологии (культурной антропологии), культурологии, философии, психологии, педагогике. В большинстве из них проводится исследование религиозности отдельных этнических, локальных, социальных, возрастных групп в конкретный исторический период. Что же касается изучения религиозности отдельного человека, то такие работы часто имеют агиографический характер и касаются персон, деятельность которых так или иначе была связана с церковью¹. Наиболее трудным является реконструкция религиозности рядового человека, поскольку для этого необходимы источники особого рода, которые раскрывали бы внутренний мир индивида и были достаточно достоверны и репрезентативны, то есть содержали информацию, позволяющую адекватно его описать. Этим критериям отвечают документы личного происхождения (эго-документы), прежде всего дневники, в которых автор фиксирует свое состояние в конкретный период времени, что позволяет охарактеризовать его религиозность не только в содержательном плане, но и увидеть ее динамику на протяжении периода ведения записок. Познавательный потенциал этих документов особенно возрастает при использовании герменевтического подхода, который предполагает рассмотрение при их анализе мировоззрения, установок и системы ценностей автора дневников, написанных в отличном от иссле-

дователя историческом периоде. При изучении индивидуальной религиозности *понимание Другого* является необходимым условием правильной трактовки этого феномена. Такая исследовательская позиция увеличивает достоверность результатов исследования и их независимость от личных предпочтений интерпретатора.

В данной статье мы кратко рассмотрим дневники крестьянина Павла Васильевича Бугрова (1869–1936)², проживавшего в д. Ворокса Даниловского у. Ярославской губ. (совр. Некрасовский р-н Ярославской обл.) с точки зрения отражения в них религиозного мировоззрения и его влияния на поведение и повседневные практики.

Записки Бугрова отхватывают период с 1897 по 1934 г. (за первые три года дневники не сохранились) и в зависимости от периода создания отличаются большей или меньшей полнотой раскрытия внутреннего мира. Причиной ведения дневников послужила, по всей вероятности, необходимость контролировать семейный бюджет. Поэтому в первые годы в них преобладали хозяйственно-бытовые темы (виды заработка и расходование средств, структура и способы ведения хозяйства, болезни и их лечение, различные события в семье и сельском обществе). Однако с течением времени все больше места стало отводиться также описанию чувств и эмоций, отношению к тем или иным происшествиям, оценке действий других людей, благодаря чему можно составить представление о мировосприятии и мировоззрении их автора.

Мировоззрение Бугрова сформировалось в сельском сообществе и по определению было религиозным, с характерным для этой социальной группы приоритетом ритуально-обрядовой составляющей. Оно основывалось на осмыслении опыта повседневной жизни и поэтому не поднималось выше обыденного уровня. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что ни в одном дневнике Бугров не высказывался о своем понимании христианских догматов, не упоминал о наличии у него религиозной литературы или о ее чтении, хотя в состав выписываемой им периодики входили издания, имеющие православно-монархическую направленность (например «Сельский вестник»); при упоминании праздников Бугров не обращался к их христианской сущности. Его, по-видимому, мало интересовала (а скорее была неясна в силу его малообразованности и специфики социального окружения, была непонятна) догматическая сторона православного вероучения. Однако все это не является свидетельством низкого уровня его религиозности. Анализ записок позволяет говорить о том, что религиозность проявлялась у него в бытовой сфере, она определяла его отношение к людям, влияла на оценку происходящих событий и лежала в основе многих его

поступков. Так, в контексте основополагающей для христианства идеи личного спасения следует рассматривать попытки самосовершенствования, которые Бугров предпринимал в молодости. Он постоянно боролся с пристрастием к пьянству и курению, а особенно со страстью к карточной игре, и чтобы избавиться от нее, даже дал на год обет («снял икону, чтобы не играть в карты до 1906 г., до 23 января»), правда, нарушил его через 3 месяца.

Под воздействием христианской этики у Бугрова сформировались ценностно-нормативные установки, что отразилось во многих его комментариях описываемых в дневниках ситуаций, но нагляднее всего в характеристиках, даваемых им умершим в деревне. На протяжении более чем 20-ти лет он вел список умерших, в который заносил всех покойных с перечнем их личностных качеств, не соблюдая при этом правила «о мертвых либо хорошо, либо ничего». Так, в этих «некрологах» он с уважением отзывается о людях, обладающих качествами, одобряемыми церковью («кроткий», «мирный», «честный», «благодарный», «помощник», «верный и справедливый» и т.п.) и осуждает греховное поведение и негативные черты характера («повалился пить вино и играть в карты», «любил надсмехаться над людьми», «самой грубой породы», «никому никакого добра не делывал», «очень хвастлив и враль был», «гордый характером» и т.п.).

Христианские этические постулаты не оставались для Бугрова чем-то внешним, определявшим его оценку только чужих действий. Воспринятые им религиозные ценности стали его личными, повлияв на формирование идеалов. Они непосредственно воздействовали на его жизненную позицию, реализуясь в различных социальных, но прежде всего в специфических религиозных практиках (регулярное посещение церкви, исполнение церковных обрядов, участие в молебнах, крестных ходах и других мероприятиях, иницируемых Церковью, и т.п.). Наряду с этим многие записи в дневниках свидетельствуют о том, что и в повседневной жизни Бугров старался руководствоваться христианскими принципами, хотя, безусловно, это ему не всегда удавалось.

Наиболее ярко следование христианским нравственным нормам проявлялось в экстремальных ситуациях. Например, во время Первой мировой войны Бугров пожертвовал на нужды государства денежные средства, которые в сравнении с его заработками, были значительными; отправлял деньги на фронт солдатам, в госпиталь, в Романовский комитет по призрению сирот – детей воинов, а также принимал участие в сборе теплой одежды для солдат и семей, потерявших кормильца. В тяжелые 1920-е гг., когда его семья голодала, он участвовал в сборе хлеба для жителей Поволжья. Таким

образом, в этих случаях поведение Бугрова было детерминировано религиозной установкой на помощь ближнему.

Организация хозяйственной деятельности у Бугрова носила вполне рациональный характер, даже с попытками внедрения научно обоснованных рекомендаций, которые он заимствовал из выписываемой периодики. Тем не менее, заметки о предпринимаемых им действиях по улучшению хозяйства и наблюдения над природой он сопровождал комментариями типа: «[это], скорее, власть Всевышнего Бога», «все будущее в руках Всевышнего», «Бог привел» и т.п., что отражает характерную для крестьянского сознания веру в определяющее влияние на жизнь человека божественного промысла.

Последнее, на чем необходимо заострить внимание, это стабильность религиозных взглядов Бугрова. Несмотря на период кардинальных экономических, политических и социокультурных преобразований, явившихся следствием Октябрьской революции, его религиозное мировоззрение осталось по сути неизменным. В дневниках этого времени он отмечал многие негативные явления, свидетельствующие о росте неверия в социуме, что порождало в его душе ощущение приближающейся катастрофы. Однако это только усилило его религиозные настроения и заставляло чаще обращаться к церкви. Так, число записей, связанных с отправлением православных обрядов, в эти годы возрастало.

Таким образом, анализ дневников Бугрова показывает, что религиозное мировоззрение является духовным стержнем, главным структурным элементом его личности, а этические правила, сложившиеся у него под влиянием христианского вероучения, предопределили и формы социального поведения.

¹ Каиль М. В. Биографика новейшей истории православия: поиски метода, историографический опыт и тенденции развития // Российское православие от модерна к современному дню (конец XIX – конец XX в.): проекции Великой русской революции в истории и историографии: Мат-лы Междунар. науч. конф. М., 2018. С. 244–252.

² Собрание П. В. Бугрова хранится в Ярославском историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике (Фонд личного происхождения, шифр: ЯМЗ-18152/1, 2, 3 и т.д.; первая цифра обозначает номер собрания, вторая – дневника). Характеристику собрания см.: Слепцова И. С. Крестьянские дневники как источник для реконструкции «коллективной биографии» сельского социума // Право на имя. Биографика XX века: Четырнадцатые чтения памяти Вениамина Иофе. 20–22 апреля 2016 г. СПб. 2016; Польский институт в Санкт-Петербурге. 2017. С. 93–102.

UDC 241.13; 248.12

I. S. Sleptsova (Kyzlasova)

The Religious Worldview in the Daily Practices
of the Yaroslavl Peasant (Based on the Materials
of P.V. Bugrov's Diaries)

Sleptsova (Kyzlasova) Irina Semenovna, The N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow), senior researcher; I_Kyzlasova@mail.ru

The paper discusses the diaries of the Yaroslavl peasant P.V. Bugrov, relating to the first third of the XX century, in terms of reflecting of them a religious worldview and its impact on everyday practices. The religious worldview of the diary writer, formed within the framework of the rural community, is characterized by a poor knowledge of the Christian dogmas, but this does not indicate a low level of his religiosity. Studying the notes allows us to say that Bugrov showed his religiosity in the household sphere, it determined his attitude to people, influenced the assessment of current events, and was the basis of many of his actions. Orthodox dogma had the most profound influence on the formation of moral ideas in Bugrov. Christian ethical imperatives directly influenced his life position, realized in various social practices, especially in specific religious practices (regular church attendance, church rituals, participation in prayers, religious processions and other events initiated by the Church, etc.). Along with this, Bugrov also tried to be guided by Christian norms in everyday life. They were reflected in many of his comments on the situations described in the diaries. The orientation toward Christian moral ideals was most clearly manifested in extreme situations, for example, during the First World War. Diary analysis demonstrates the existence of a correlation between religious beliefs, moral attitudes, and social behavior.

Key words: individual religious worldview, Christian ethics, everyday life, peasant diaries, hermeneutic approach, Yaroslavl province / region, first third of the 20th century.

И. И. Шангина

Святые места русских Южного Урала (по материалам экспедиций в Оренбургскую, Челябинскую обл. 2002–2011 гг.)

Шангина Изабелла Иосифовна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии русского народа, главный научный сотрудник, доктор исторических наук; iz.schangina@yandex.ru

Доклад посвящен культуре местных святынь – почитаемых ландшафтно-природных объектов, маркированных крестами и часовнями. Система святых мест на Южном Урале окончательно сложилась к середине XIX в. В досоветское время местные святыни входили в сакральное пространство церковного прихода. В советское время, когда сельские храмы были закрыты, моления проводили в святых местах. С 1990-х гг. происходит их восстановление и включение в орбиту православной церкви.

Ключевые слова: святые места, культ местных святынь, родники, горы, Южный Урал, возрождение.

В докладе речь пойдет о культе местных святынь у русского населения Южного Урала. Терминами «местные святыни», «святые места», «деревенские святыни» обозначаются почитаемые ландшафтные объекты природного происхождения: родники, колодцы, озера, деревья, рожи, камни и горы. По народным представлениям, они являют собой места проявления чудесной божественной силы, прямого общения человека с Богом; они маркируются крестами и часовнями. Святыни назывались «местными», потому что зона их влияния распространялась на одно-два села. Святые места с глубиной древности играли важную роль в традиционной религиозной практике русского народа, хотя и не были предусмотрены каноническим церковным обиходом¹.

Доклад посвящен святым местам русских Южного Урала, выявленным мною и моими коллегами по работе в Российском этнографическом музее во время экспедиций 2002–2016 гг. с целью изучения русского населения Челябинской, Оренбургской обл. и северо-восточных р-нов Башкирии.

В первой четверти XX в. на Южном Урале, как показали наши полевые исследования, существовала развитая система святых мест. Она окончательно сформировалась, вероятно, к середине XIX в., когда русское население Южного Урала уже сложилось. Святые места на Уральской земле стали появляться по мере ее заселения русскими. Первое святое место отмечено в конце XVI в. Недалеко от Табынской крепости, самого раннего русского поселения на территории современной Башкирии. Впоследствии святые места возникали везде, где оседали русские переселенцы, и становились теми сакральными центрами, вокруг которых консолидировались приехавшие из разных мест люди. Обнаружив «святость» того или иного места, переселенцы считали это своего рода божественным знаком, подтверждающим их право жить на новой для них земле. «Чужое» пространство благодаря этому превращалось в «свое». (Такая же картина появления местнотимых святынь была зафиксирована Т. А. Бернштам на Русском Севере²).

На Южном Урале святое место представляет собой в большинстве случаев водный источник, обычно родник; озеро было зафиксировано нами только в одном случае. Почитание родников как места явления божьей благодати наблюдалось не только на Южном Урале – такая картина характерна и для других русских земель Европейской России. Уральское своеобразие проявляется прежде всего в том, что святым местом становилась гора или пещера и очень редко отдельное дерево или роща.

Родник или озеро превращались в святое место в том случае, когда на их водном пространстве происходило явление иконы. В ходе экспедиций нам удалось выяснить лишь в трех случаях, образ какого святого был изображен на иконе. Так, в с. Табынь был явлен лик Божией Матери; на оз. Пустом близ ст. Краснинской Верхнеуральского р-на – лик Параскевы Пятницы; на роднике в с. Первая Гавриловка появилась икона Табынской Божией Матери. На святость места могла указать также Божия Мать, являвшаяся во сне праведному человеку. Так появился, например, святой родник около с. Покровки Новосергиевского р-на Оренбургской обл. На Южном Урале встречаются также предания, в которых святость места объясняется гибелью здесь православных людей. В с. Рассыпное почитание «Поповского ключика», около которого рос огромный дуб, ныне засохший, связывается с тем, что на этом дубе был по распоряжению Емельяна Пугачева повешен православный священник. Святость второго источника на окраине с. Рассыпного, объяснялась тем, что в давние времена около него были убиты «кыргызами» (казахами) русские казаки, отдохавшие после работы на поле. Святость горы Ирмель, второй по величине в Уральских горах, объяснялась

схожестью ее формы с горой Фавор, где произошло преобразование Иисуса Христа, представшего перед пророками и учениками во всей своей божественной славе.

Современные люди объясняли святость места и чисто рациональными причинами: чистотой воды («...а вода там – слеза, свежая, до чиво холодная, в морозильнике такой нет»³) и тем, что она не замерзает даже в самые сильные морозы, а также ее «первозданностью», то есть тем, что она выходит из глубины земли и послана людям Божией Матерью или Богом.

В дореволюционное время все эти почитаемые объекты Южного Урала были включены в сакральное пространство церковного прихода. Церковный причт и прихожане следили за их состоянием, в праздники к ним устраивались крестные ходы. По рассказам жителей, крестный ход к «живоносному источнику» около с. Городища шел в пасхальную неделю, к оз. Пустому и к святому месту в Табыни – в девятую пятницу по Пасхе и т.д. Во время засухи или обильных дождей здесь проводились молебны священниками.

После же массового закрытия церквей в конце 1920 – первой половине 1930-х гг. святые места, даже лишенные часовен и крестов, и даже полуразрушенные, стали своего рода заменой храма, где можно было вознести молитву Богу. Верующие люди отправлялись туда в церковные праздники – на Крещение, Рождество, Пасху, день памяти святого, которому был посвящен источник. «Читальщицы» – женщины и мужчины, хорошо знавшие молитвы и церковную службу, проводили моления для верующих, выполняя роль священника. Жительница с. Софиевка Оренбургской обл. нам рассказывала, что после закрытия церкви верующие ходили молиться на местную святую гору Янцпшскую: «А на горе служили, батюшки не было, так мы сами читали, служили и молились. Все село ходило, иконы несли, у кого в дому были»⁴. В с. Первой Гавриловке той же области нам рассказывали: «У меня вот бабушка. Мы за семь километров жили (от источника в Первой Гавриловке. – *И.Ш.*)... Она всегда под Пятницу ходила пешком. Им надо ходить пешком, верующим которым. Утром рано они там служили»⁵. Информантка из с. Тюлюка рассказывала: «Ходили на Иеремель с крестным ходом... На Преображенье ходят туда... Когда церкви не было, они все равно молились»⁶. Необходимость такого «святого похода» его инициаторы объясняли «прадедовским обетом», который нельзя нарушить, так как это приведет к бедам.

С конца 1990-х г. на Южном Урале начался процесс вовлечения почитаемых мест в орбиту православной церкви. В селах стали расчищать родники, около них ставить часовни, сооружать кресты и устраивать купальни для ритуального омовения. Инициатива

восстановления святого места в наши дни исходит в основном от приходского священника, которого поддерживает небольшая группа истово верующих, воцерковленных людей в каждом селе. Следует однако заметить, что многие современные священники не очень стремятся включать святы места в культовый обиход. Информант из с. Софиевки Оренбургской обл. рассказывал, что в старину и в советское время в праздник Вознесенья Господня старые люди ходили молиться на Янцыпскую гору, «но вот сейчас, как церковь явилася, вроде мы и желаем туда сходить, а батюшка говорит: “Я все сделаю тут: мол, все отслужу в церкви, туды, говорит, не пойду, на гору-то... а почему надо? [идти на гору]” Вроде тах-то положено по старинке»⁷. В случаях отказа священника использовать для молений святое место, инициативу его восстановления берут на себе верующие. Это происходит обычно тогда, когда в селе отсутствует храм. Об этом нам рассказал, например, житель с. Дубровка Пономаревского р-на Оренбургской обл. Недалеко от его села есть святой родник, прозванный Грамучим, потому, что он с грохотом вытекает из горы. В 2009 г. его обустроили после нескольких десятилетий полного забвения. По словам нашего информанта, «сейчас, вроде, церкви везде открывают, а у нас церквей нет. А решили родник обделать, и вместо церкви он у нас. Вот какой праздник, соберемся и идем туда. Иной раз из Софиевки привозили священника по большим праздникам. Вот, например, на Пасху освещал там все»⁸.

Отношение населения к возрождению святых мест спокойно доброжелательное. Пожилая женщина говорила нам: «И там теперь беседка, и сверху на ней написано: “Господи, спаси и сохрани” Вот это хорошо, прям трогательно посмотреть: наконец-то все одумались. Как это так отрекаться от Бога?»⁹ При необходимости священнику оказывают помощь в их восстановлении. Однако в большинстве случаев, как нам удалось узнать, культ местных святынь, как правило, утрачен. Многие родники во время проведения государственных праздников превращались из культовых мест в места развлечений, как, например, Никольский родник в Башкирии, родник в Миньяре. Информант из с. Кармалка Шарлыкского р-на Оренбургской обл. рассказывал о роднике в соседней д. Богдановке: «Раньше там считалась святая вода. А щас? Какая ж там святая, если там день и ночь гуляют! Там везде машины стоят. Как праздник – там напьются, там стол, шашлыки жарят. И прямо это у родника»¹⁰.

Таким образом, на Южном Урале существовала сеть святых мест с природно-ландшафтными и христианскими объектами поклонения, окончательно оформившаяся к середине XIX в. и разрушенная в 1920–1960-е гг., в наши дни святые места возрождаются на новом уровне.

¹ Панченко А. А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 12.

² Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 238–241.

³ РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 141. Л. 144 об.

⁴ РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 211. Л. 52об.–53.

⁵ Там же. Д. 141. Л. 162об.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Д. 168. Л. 50 об.

⁸ Там же. Д. 169. Л. 122.

⁹ Там же. Д. 141. Л. 130 об.

¹⁰ Там же. Д. 168. Л. 95 об.

UDC 39

I. I. Shangina

Local Shrines of Russians of the Southern Ural

Shangina Izabella Iosifovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian Peoples, main researcher, D. Sc. (History); iz.schangina@yandex.ru

The report is dedicated to the cult of local shrines – revered landscape and natural sites marked with crosses and chapels. The system of holy places in the Southern Urals finally developed by the middle of the XIX century. In pre-Soviet times, local shrines were part of the sacred space of the church parish. In Soviet times, when rural churches were closed, holy places were places for prayer. Since the 1990s they are being restored and included in the orbit of the Orthodox Church.

Key words: shrines, holy places, spring, well, faith.

Б. А. Леонова

**Икона в представлениях и практиках
русского народного христианства
второй половины XIX в. (по материалам
документальной прозы Н. С. Лескова)**

Леонова Бэла Арсеновна, Орловский государственный институт культуры (Орёл), кафедра теории и истории народной художественной культуры, заведующая отделом, доцент, кандидат филологических наук; ogiik.nhk@mail.ru

Выдающийся русский писатель второй половины XIX в. Н. С. Лесков на протяжении многих лет целенаправленно собирал сведения о разнообразных проявлениях народной религиозности, в том числе о сопряжении в народной культуре христианских начал и традиционных магико-мифологических представлений. Данная работа посвящена анализу зафиксированных в статьях Н. С. Лескова примеров апелляции к иконам, свойственной традициям русского народного христианства. Н. С. Лесков описал редкие и уникальные свидетельства.

Ключевые слова: русская традиционная культура второй половины XIX в., народное христианство, икона в русской народной культуре, Н. С. Лесков о народной культуре.

Классик русской литературы Николай Семёнович Лесков серьёзно интересовался современными ему научными исследованиями народной культуры, особенно в области народных религиозных представлений, суеверий и магических практик. Писателя связывали творческие и личные взаимоотношения с учёными, стоявшими у истоков изучения этих аспектов этнокультурной традиции, например, с Ф. И. Буслаевым, С. В. Максимовым. Кроме того, Н. С. Лесков и сам обладал обширным багажом эмпирических знаний в данной сфере, поскольку всю жизнь собирал соответствующие наблюдения, устные и документальные свидетельства.

В своём познании народной жизни Н. С. Лесков всегда был привержен факту. Помимо широко известных художественных произведений, он оставил множество документальных текстов (и даже ряд источниковедческих исследований, связанных с архивными

документами). Не случайно позднейшие исследователи русской традиционной культуры включали тексты Н. С. Лескова в источниковую базу своих работ (показательный пример – классический труд Б. А. Успенского «Филологические изыскания в области славянских древностей»). Однако потенциал лесковской документалистики в научных штудиях освоен далеко не в полной мере.

Среди многообразных проявлений народного христианства Н. С. Лесков отмечал особенности мировоззренческого и практического отношения к иконе. В документалистике писателя содержатся примеры чисто народных, неофициальных практик апелляции к иконам, среди которых мы обнаруживаем редкие и даже уникальные описания, обогащающие картину народного иконопочитания во второй половине XIX в.

Одна из наиболее интересных работ писателя, специально посвящённая почитаемым в народе святыням, – статья 1882 г. «След ноги Богородицы в Почаеве». Н. С. Лесков сообщает, что после передачи Почаевской лавры от униатов в ведение православной церкви в народе широко распространились слухи, будто бывшие владельцы выкрали и подменили копиями главные святыни обители – чудотворную богородичную икону и часть камня с отпечатком стопы Богоматери. Пользуясь протекцией церковных иерархов, писатель получил полную свободу для изучения состояния почаевских святынь. В статье он подробно описывает свою работу как с самими реликвиями, так и с архивом лавры. Кроме того, Лескова интересовали нарративы местных жителей.

Объективных оснований, подтверждающих слухи о подмене, Лесков не нашёл, но проделанная работа подтолкнула его, помимо прочего, к рассуждениям о проблеме сохранности церковных реликвий в обстоятельствах, когда традиции массового почитания предполагают материальный контакт с объектом. Писатель в несколько ироническом тоне вспоминает ситуацию с другой известной святыней: «Так, например, дубовый гроб св. Александра Свирского уцелел от них (почитателей. – *Б.Л.*) только в некоторой доле, а остальное они всё изгрызли»¹.

Он приводит весьма интересные сведения о специфических народных практиках обращения к чудотворной иконе Николы Мокрого в киевском Софийском соборе. Информация, как указывает автор, была получена им от профессора А. И. Прахова, проводившего в 1881 г. экспертизу физического состояния чудотворного образа. Лесков отмечает, что, по укоренившемуся в народе представлению, чудотворные иконы «нельзя раздевать, т.е. обнажать от ризь» (и сетует, что это обыкновение способствует разрушению иконописных памятников). При снятии ризы с иконы Николы Мокрого реставра-

торы обнаружили залежи пыли, но значительно важнее оказалась находка множества записочек с просьбами к святому, в которые были завернуты денежные жертвы. Лесков говорит о таком способе общения с иконой как о распространённом и объясняет его желанием прихожан увериться в том, что их приношения «попы уже не скрадуют от Бога». Между тем такая практика, думается, может быть мотивирована и особенностями коммуникативно-символической функции денег в народной культуре. Во всяком случае, в современном научном дискурсе сформировалось мнение, что «под определённым углом зрения деньги служили актуальным и надёжным средством сообщения с иным миром, связывая последний с дарителем невидимой нитью»². В таком контексте физическое отторжение денежной жертвы от почитаемого объекта нарушило бы принципы сообщения с сакральным (аналогичный пример – распространённые по сей день представления о неприкосновенности денежных приношений святым источникам). Таким образом, посредничество священнослужителей отвергалось вероятно не только из меркантильных соображений, но и в силу традиционных коммуникативных норм по отношению к святыне.

Заслуживает внимания и содержание записок-свёртков. Лесков цитирует два таких прошения, наиболее выразительно, на его взгляд, характеризующих сферу взаимоотношений просителей с объектом почитания: «Святителю отче Николае, соедини убо рабов твоих Василия и Надежду»; «Святителю отче Николае, устрой и соверши 1-го займа серии № такой-то, билета № такого-то»³.

Отметим, что в работах последних лет появлялись описания современных практик письменных обращений, оставляемых у почитаемых религиозных объектов. Однако, насколько нам известно, материал XIX в. к сопоставительному анализу не привлекался, как не рассматривалась и связь таких обращений с деньгами.

Помимо признаваемых церковью чудотворных образов Лесков свидетельствует и о традиции обращения к обычным храмовым иконам, приобретающим подчас неофициальный статус местнотимых. В мемуарном очерке 1881 г. «Дворянский бунт в Добрыньском приходе» писатель вспоминал, как в детские годы (т.е. в 1840-х гг.) нередко видел беременных крестьянок, приходивших в церковь с Добрынь Кромского у. Орловской губ., чтобы помолиться и поставить свечу иконописному изображению, обладавшему, по их мнению, особой силой помощи в родах. Среди прихожан этот образ получил название «Чрево пространное небес». Это замечательное свидетельство являет нам чудесный пример «народной этимологии», которая, по определению Н. И. Толстого, способна порождать не только вербальные, но и акциональные тексты, в том числе мотивировать обычаи⁴. Дело

в том, что образа с таким названием в иконописных канонах нет. Речь может идти о местном наименовании богородичного образа «О тебе радуется», композиция которого восходит к молитвенному песнопению Иоанна Дамаскина, включающему слова «...и чрево Твоё пространнее небес содела». В зафиксированной Лесковым народной версии эта фраза трансформировалась в словосочетание «чрево пространное небес», которое приобрело номинативную функцию по отношению к иконе. Таким образом, смысл изображения оказался привязанным прежде всего к лексеме «чрево», что, очевидно, коррелирует с приписанной ей в данной локальной традиции ролью помощи при родах. Думается, что в этом случае на этимологический вектор могла повлиять и устная фольклорная традиция. В своё время Л. Н. Виноградова выявила в Полесье широкое распространение словесных формул, отражающих представление о том, что до рождения ребёнок пребывает где-то на небе⁵. Ареал же полесских исследований включал ряд бывших территорий Орловской губ., в том числе и соседствующих с описанным Лесковым Кромским у.

О наделинии особыми покровительственными функциями храмовых богородичных икон и существовании по отношению к ним особых форм коммуникации Лесков писал и в других своих работах. Так, в статье 1869 г. он описывает курьёзный случай задержания в одном из петербургских храмов семинариста, якобы укравшего огарок от иконы Богородицы. Писатель объясняет происшествие общим народным убеждением в чудесной силе «петой» (т.е. горевшей в храме во время службы) свечи, в том что «с краденною из церкви свечой всякое дело спорится». «Ученики в некоторых местах, – продолжает писатель, – крадут огарки, веря, что с краденным огарком скорее выучивается самый трудный урок. <...> Это называлось на детском языке гимназистов “учить при Богородицыном свете”»⁶. Н. С. Лесков утверждает также, что знал случаи, когда ученики сами ставили к образу свечи, огарки которых потом уносили после службы.

Отметим, что хотя современной фольклористике известно о широком применении церковных огарков в магических целях, информации о «Богородицыном свете» как подспорье в учёбе прямых аналогов мы не нашли.

Приведённый краткий обзор не исчерпывает всего написанного Н. С. Лесковым о роли икон в народно-христианских верованиях и практиках, но даёт представление о характере этих материалов. В целом, свидетельства Н. С. Лескова отличает внимание к деталям. Каждый отдельный факт описывается в присущей ему совокупности конкретных характеристик, включая хронологическую и локальную отнесённость. Многолетний специальный интерес к реалиям «народной веры» позволил писателю документировать и сохранить для

нас действительно репрезентативные примеры апелляции к иконам в традиции народного христианства второй половины XIX в.

¹ Лесков Н. С. След ноги Богородицы в Почаеве // Исторический вестник. 1882. Т. X. С. 229.

² Панченко А. А. Исследования в области народного православия: деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 87.

³ Лесков Н. С. Указ. соч. С. 232.

⁴ Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 317–332.

⁵ Виноградова Л. Н. Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор; этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 173–187.

⁶ Лесков Н. С. Русские общественные заметки // Биржевые ведомости. 1869. № 284. С. 2.

UDC 398.3

B. A. Leonova

Icon in Representations and Practices
of Russian Popular Christianity of the Second Half
of the XIX Century (in Documentary
Prose by N. S. Leskov)

Leonova Bela Arsenovna, The Orel State Institute of Culture (Orel), the Department of Theory and History of Folk Art Culture, head department, leading researcher, Ph. D. (Philology); ogiik.nhk@mail.ru

The Russian writer of the second half of the XIX century Nikolai Leskov was collecting for many years information about various manifestations of popular religiosity, including pairing in the folk culture of Christian principles and traditional magical-mythological ideas. This work is devoted to the analysis of the examples of appeal to icons, which are recorded in N.S. Leskov's documentary prose, typical for the traditions of Russian "popular Christianity". N.S. Leskov described rare and even unique evidence.

Key words: Russian traditional culture of the second half of the nineteenth century, folk Christianity, the icon in the Russian folk culture.

Е. В. Нельзина

Роль духовного наставника
у староверов-часовенных на Енисее*

Нельзина Елена Владимировна, Администрация губернатора Красноярского края, Управление общественных связей губернатора Красноярского края (Красноярск), отдел по делам национальностей, религий и казачества, историк, консультант; nelzina@krskstate.ru

В докладе рассматривается роль духовных наставников в староверческих общинах часовенного согласия на Енисее. Соборные постановления староверов-часовенных строго регламентируют деятельность наставников и предписывают контролировать организацию жизни в общине. Современные наставники и уставщики считают богослужения, которые проводил Афанасий Герасимович Мурачёв (1921–2008 гг.), непревзойденными. Его просветительская деятельность заключалась в самобытном толковании Священного Писания и апологетических текстов, в обучении церковнославянскому чтению и пению по крюкам (знамёнам), каллиграфии, живописи, книжному мастерству и переплетному делу. Рукописное наследие А. Г. Мурачёва в виде служебников, дополненных авторскими комментариями, получило распространение во всех общинах на Енисее. Возрастанию авторитета современных наставников способствует их тесная связь с монастырями, благодаря которой они получают духовное руководство и поддержку.

Ключевые слова: староверы-часовенные, духовное образование, наставник, А. Г. Мурачев, соборные постановления, рукописное наследие.

Красноярский край – традиционный регион проживания старообрядцев. Освоение Приенисейской Сибири начиналось православными казаками-первопроходцами в дораскольный период. Наряду с принудительным переселением происходила добровольная миг-

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 19–012–00238 «Локальные традиции и историческая память в искусстве старообрядцев XX – начала XXI в.».

рация староверов, стремящихся сохранить в неизменном виде свои религиозные практики и традиционный уклад жизни. В настоящее время староверы проживают более чем в 60-ти населенных пунктах на 12-ти территориях края, в основном в верховьях притоков по среднему и нижнему течению Енисея. Основная часть староверов в крае – беспоповцы часовенного согласия; ключевой фигурой в жизни общины является наставник.

Соборное уложение Тюменского собора от 13 ноября 1840 г., декларируя отказ от священства, так определяет полномочия наставников: «Когда приезжали с требами из Екатеринбурга священники в наши местности по разрешению начальства до 1833 года, до 8 ревизии; и не дозволяется с того года нам иметь священников явных, и до сего времени строго преследуются они, мы их оставляем. И на то дело избираем правителей-настоятелей, коим дозволено собором сим исполнять требы и нужды мирян; якоже и предки наши имели у нас настоятелей, но подчинялись оныя священникам правленным. Но ныне их в конец отрицаем»¹.

В 1902 г. в Бийском соборном уложении была подчеркнута роль наставников для общины в установлении коммуникативных связей с миром: «Настоятели, яко истиннии учителя и вожди правого пути, они// по Священному Писанию должны непрестанно учить свои овцы, дабы не примешались еретиком ни в ядении, ни в питии, ни в молитвословии, ни в дружбе, и ни в другом коим либо смешении... Мы живем среди иноверных, вельми потребно блюстися и опасение велие имети от них»². Таким образом, оберегать, сохранять и контролировать изолированность общины вменяли в обязанность наставникам.

По резкости разделения на «своих» и «чужих» часовенное согласие и сегодня является наиболее радикальным среди других направлений старообрядчества. На соборе в Никулино в январе 2016 г. обсуждали послабление в общинах, допускаемые наставниками, и вынесли решение: «ст. 3. Кто смешается с неверными в едении и в питии, таковых принимать с оглашением на 40 дней. В некоторых приходах настоятели стали допускать сокращение срока оглашения до двух недель, и даже перед праздником до 10 дней. Таковых строго предупреждать, чтобы не творили таковых сокращений, согласно Чулымского собора 1909 г. и повсеместного обычая наших предков». Подобная регламентация регулярно обсуждается на соборах, наставникам вменяется следить за соблюдением крепости веры и чистоты как в общении, так и в еде. Продукты из магазина, такие как сахар, мука, крупа «исправляются».

Регламентация жизни староверческой общины и ее контроль – одна из важных функций наставника. При этом сохраняется обще-

христианский принцип свободы выбора для себя духовника, согласно Минусинского собора часовенных в 1975 г.: «ст. 26. Кающийся подбирает по своей совести отца духовнаго, а не обязательно своему настоятелю»³. Один из примеров контроля над жизнью общины в соборном предписании о посещении праздников, принятом в Никулино в январе 2016 г., представлен следующим образом: «ст. 2. Кто посещает безбожные праздники, как Новый год и прочия, ходят на новогоднюю ёлку, принимают новогодние подарки от неверных в честь Нового года, это считается идоложертвенным... а потому настоятелям строго предупреждать таковых что бы не творили сего... а не покоряющихся отлучать».

В результате экспедиций, предпринятых в 2017–2019 гг. в староверческие поселения на Енисее, можно констатировать, что общинники, как и их настоятели, выписывают Поморский календарь, знакомятся с жизнью старообрядцев в других регионах. У наставников имеются большие библиотеки с литературой различной тематики: исторической, догматической, агиографической, вероучительной (канонической и апокрифической), рукописные певческие книги и др.⁴ В библиотеках моленных содержатся только книги, необходимые для совершения службы. Интересные образцы старообрядческих настенных листов (дубков), привезенных из монастырей, встречаются в моленных и домах наставников. Доктринальным является лист «Две дороги – два пути», раскрывающий через визуальные образы основные регламентации «широкого» и «узкого» пути в жизни общины⁵. Один из источников распространения литературы внутри общин на Енисее – это дубческие монастыри, где переписывают, копируют книги, «цветники», каноники, сказания о чудотворных иконах, притчи, духовные стихи.

Руководители общин порой дословно знают апологетическую литературу, особенно дониконовской книжности, свободно ее цитируют при обсуждении различных вопросов. По традиции книжное слово в староверии является высшим авторитетом, цитата – важнейшим аргументом в любых спорах. Образованность и начитанность наставника определяется широтой его кругозора. Известен такой факт, что А. Г. Мурачёв выписывал журнал «Наука и жизнь» и при этом свои труды «О последнем времени» обосновывал как с теологической, так и научной точки зрения, находя сходства и различия с материалом, описанном в журнале. Следует отметить, что наставники – это люди, не получившие какого-то систематического образования, но по природной способности и любознательности методом самообразования овладевшие так называемой староверской книжностью, навыками устного и письменного слова.

В среде староверов-беспоповцев роль наставника значительна и регламентирует жизнь общины. Решения о строительстве моленных зачастую принимаются наставниками совместно с общинниками. Харизматичность, мудрость наставника определяет активность членов общины в социуме. При радикализме традиционных взглядов общине с миром крайне ограничено, и любые вмешательства воспринимаются антагонистически.

На небольших заимках по рекам Кас и Сым до сих пор проживают семьи, где сохраняются подобные устои. Наставники часовенных стремятся строго следовать древним запретам брака между родственниками вплоть до седьмой степени родства, принимая при этом духовное родство (по крещению) наравне с кровным. Нарушения разбираются на соборе, церковное наказание несут все участники заключения брака, включая наставника.

Наставники участвуют в соборах, где обсуждаются наиболее актуальные вопросы современной жизни: браки и родство, отношение к современной компьютерной, телевизионной и телекоммуникационной технике, к глобализации. Решения на таких соборах принимаются обычным для земской традиции способом: выступать при обсуждении и выработке соборных уложений может каждый член конфессиональной общины, а весомость высказанного мнения прямо зависит от авторитета этого члена общины. Духовное руководство со стороны конфессионального монастырского центра значительно: итоговые решения принимают наставники.

Деятельность наставников способствует сохранению строгой культовой практики и патриархального уклада жизни, а также самоуправления и совместного решения важных вопросов. Они самодостаточны, трудолюбивы, многодетны, сохраняют сакральный смысл семьи и брака, соблюдают традиции в одежде и трапезе.

В местах, где осуществлялась деятельность А. Г. Мурачёва⁶, и в настоящее время большое внимание уделяется обучению детей. Речь идет не только о получении законченного среднего, но и высшего образования. Получив образование в вузах Лесосибирска и Красноярска, дети возвращаются в свою общину дипломированными специалистами. В настоящее время благодаря наличию на территории Красноярского края духовного центра часовенного согласия – дубчесских монастырей – происходит развитие потенциала часовенного сообщества. В верховьях рек строятся заимки, осваиваются новые территории, что оказывает значительное позитивное влияние на сохранение инфраструктуры и дальнейшее развитие северных территорий края, покидаемых другими группами населения.

¹ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 336.

² Там же. С. 362.

³ Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 79.

⁴ Костров А. В. Новопечатные книги старообрядцев часовенного согласия: игра традиции и новации: Язык, книга и традиционная культура позднего русского Средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: Тр. IV Междунар. науч. конф. М., 2019. Вып. 10. С. 165.

⁵ Быкова Е. В., Костров А. В. Старообрядческий лубок «Две дороги – два пути»: комментированное прочтение визуального образа. Киров, 2019. С. 192.

⁶ Быкова Е. В., Стороженко А. А., Пригарин А. А. «Светильник XX столетия, наставник и учитель слову Божию». (Памяти Мурачёва Афанасия Герасимовича (24 октября 1921 г.– 12 сентября 2008 г.) // IV Центрально-азиатские исторические чтения. Сб. мат. Междунар. науч.-практ. конф. Кызыл, 2018. С. 146–151.

UDC 273.99

E. V. Nelzina

The Role of the Spiritual Mentor as an Enlightener at the Old Believers-Chapels on the Yenisei

Nelzina Elena Vladimirovna, The Administration of the Governor of the Krasnoyarsk Territory, the Relations Department of the Governor of the Krasnoyarsk Territory (Krasnoyarsk), the Department of Nationalities, Religions and Cossacks Public, consultant; nelzina@krskstate.ru

This article describes the role of spiritual mentors in the Old Believer chapel communities on the Yenisei. The role of a mentor increases significantly when he teaches God-pleasing and soulful skills comprehensively. One of them was Afanasy Gerasimovich Murachev (1921–2008). His educational activities consisted of an original interpretation of the Holy Scriptures and apologetic texts, teaching Church Slavonic reading and singing on hooks (banners), calligraphy, painting, book mastery and binding. Modern mentors and setters consider his Divine Services unsurpassed. His handwritten heritage in the form of ministers, supplemented by author's comments, has become widespread. Close connection of modern tutors with monasteries contributes to the growth of authority; thanks to it they receive spiritual guidance and support.

Key words: chapel Old Believers, religious education, mentor, A. G. Murachev, traditions, hook singing.

Е. В. Быкова
Идиллический мир живописи
староверов-часовенных Енисея*

Быкова Екатерина Васильевна, Вятский государственный университет (Киров), Институт гуманитарных и социальных наук, кафедра культурологии, социологии и философии, доцент, кандидат искусствоведения; ev2_74@mail.ru

В докладе рассматривается современная наивная живопись староверов-часовенных, проживающих на Енисее. Картины, написанные маслом в монастырях Дубчеса, получили широкое бытование в общинах по всему Енисею. После паломничества в монастыри общинники увозят в качестве подарков подобные картины и украшают стены своего жилья. Основной сюжет – идиллический пейзаж с горами, озёрами и лебедями, а также изображение тайги с животными. Изображения на картинах сопровождаются цитатами из религиозных сочинений. Иногда изображаются фигуры святых и ангел-хранитель. Открыточно-лубочный стиль с характерным изображением цветов и птиц, стихами с пожеланиями, поздравлениями и наставлениями также получил распространение в общинах староверов-часовенных. Идиллия в живописных сюжетах отражает утопические настроения староверов-часовенных.

Ключевые слова: наивная живопись, визуальный образ, староверы-часовенные, паломничество, примитив, народная утопия.

Одно из интересных явлений формирования новых визуальных образов в среде староверов-часовенных было зафиксировано во время экспедиционных исследований на Енисее в 2016–2019 гг. В поле зрения исследователей попадало большое количество картин в частных домах на различные светские и религиозные сюжеты, также дополненные религиозными текстами. Картины вкупе с соответствующими комментариями, учитывая происхождение изображений, обретают религиозно-философский контекст и формируют особое отношение к миру. Визуальные

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 19–012–00238.

образы в жизненном пространстве старообрядцев демонстрируют их модель репрезентации мира, где в тесной взаимосвязи отражаются религиозные представления и повседневность. Подобные картины имеют культурно-антропологическое объяснение, так как появились в конкретной конфессиональной среде. Особенно интересен сам факт появления таких картин в консервативной радикальной среде с большим количеством запретов. Картины выполнены на дереве маслом (размером от 30 до 80 см), имеют фигурные окантовки. По свидетельству информантов, написаны они были в женских монастырях Дубчеса специально по заказу, для своих друзей и родственников. Подобное творчество, с одной стороны, – путь к получению радости и благодати через создание виртуальной реальности, с другой, – память о художнике, который создавал эту картину в далеком монастыре. После посещения своих родственников в монастыре в качестве подарков старoverы-часовенные увозят подобные картины и украшают ими стены своего жилья. Это своеобразный паломнический сувенир, который с гордостью показывают как свидетельство их пребывания в обителях.

О художественном качестве исполнения подобных работ говорить не приходится. Картины можно определить как идеализированные представления о совершенстве, гармонии, полноте жизни простых людей, их непосредственных связях с природой, утверждаемых в качестве абсолютной ценности. Источниками сюжетов служат открытки, книги и журнальная графика. Копирование композиций, отточенная детализация и раскрашивание локальными цветами, подчеркнутость ракурсов и четкие границы обнаруживают отсутствие профессионального образования и позволяют относить подобные произведения к примитиву. Но в народной среде подобная живопись становится популярной, о чем свидетельствует ее помещение в интерьере домов. При этом старoverы-часовенные разделяют живописные картины, выполненные на религиозный сюжет, и иконы, которые находятся в божнице в красном углу. При опросе, отличия указывают в иконографии и технике написания.

Творчество монастырей Дубчеса можно отнести к инситуному искусству, когда в своём произведении художник отображает не то, что видит, за чем наблюдает, а то, что ассоциируется с его представлениями о мире. Он стремится оперировать определёнными стереотипами образов, имеющих своеобразную типичность, проявляемую в конкретности запечатляемых предметов, сцен и сюжетов, в устойчивости композиционных схем. В творчестве художников сохраняются свои традиции, которые не имеют сходства с коллективной формой передачи обработанного художественного кода, и выражаются через устойчивые образные модели подсознатель-

ного, генетически заложенного в человеке своеобразного видения реального бытия¹. Визуальный мир картин староверов-часовенных содержит идиллический пейзаж с горами и озерами. Заметно влияние массовой культуры, некоторые сюжетные и художественные образцы заимствованы с обложек глянцевого журналов, открыток: изображены два лебедя на озере и строение, напоминающее то средневековый замок, то двухэтажный особняк. Подобные картины создают мистическое ощущение умиротворенности и гармонии. Они контрастируют с суровыми таежными пейзажами. Уход от действительности всегда был актуальным в мировоззренческих установках старообрядцев-часовенных. Идиллический мир противопоставлялся суетной, лишенной целостности и гармонии действительности, в которой люди разобщены, эгоистичны и замкнуты.

На одной из таких картин изображен рыбак на реке с каменистыми перекатами и нереально преображенный пейзаж; подпись гласит «Всяко дыхание да хвали Господа». Тема рыбалки близка и понятна староверам-часовенным Енисея, так, используя любимое занятие владельца этой картины, художники из монастыря делают богоугодное наставление. Во время опроса информант (владелец этой картины) прокомментировал свое понимание: «Дар свободы он должен употребить для того, чтобы тоже своей жизнью прославить Бога. Чтобы люди видели добрые дела человека и прославляли Отца Небесного».

Поиски Беловодья² – один из ярких примеров ухода от суетного мира. Но здесь идиллия визуализируется через спокойствие и гармонию, достаток и солнце.

Основной сюжет картин – идиллический пейзаж с горами, озерами и лебедями, а также изображение тайги с животными. Пейзажи с изображением лошадей, закаты, каменные деревенские дома (часто двухэтажные) на берегу, со светящимися окнами, зеленая трава и цветы на клумбах – все наполнено равновесием и гармонией, напоминает европейскую деревушку с каменными мостами через речку. Статичность композиции, детализация создают ощущение ирреального. Изображение лося, лошади часто решается фрагментарно. Фрагментарность изображения – один из признаков наивного восприятия художественного образа, типа мирозерцания, основанного на пластическом видении объективных явлений и вещей природы, без разъединяющей предметный мир рефлексии. Изображения сопровождаются цитатами из религиозных сочинений. Так, изображение цветов на фоне реки сопровождается назидательным текстом: «Жизнь наша яко река, текущая в море смерти» – носит эсхатологический характер.

Один из ярких образцов нарушения такой идиллии – картина, написанная в память о трагических событиях 1951 г., связанных с разорением скитов на Дубчесе. Работа написана масляными красками на дереве. Изображены: плот с людьми, плывущий по реке, вечернее небо, на берегу дом – горящий. Вверху надпись полууставом: «Трагический мартъ – 51 г. Вечно гонимые». Историческая память о событиях передается через визуальные и вербальные образы. Подобные картины находятся в моленных и личных собраниях.

Также встречаются изображения святых и изображения ангела-хранителя. По технике написания и стилистике их не относят к иконописным образцам. Получил распространение открыточнo-лубочный стиль, к нему относятся рисунки цветов и птиц, сопровождающиеся стихотворными пожеланиями, поздравлениями и наставлениями. Идиллия в живописных изображениях отражает утопические настроения староверов-часовенных, которые находят воплощение в их визуальных образах.

Применение образцов журнальной графики, иллюстрирования массовой литературы можно встретить в народном искусстве, например, в сундучном промысле, который сохранился и поддерживается в старообрядческой среде Тувы. При заказе свадебного сундука пользуется спросом сюжетная роспись с изображением влюбленных пар, а также лебедей, источниками этих мотивов являются книжная иллюстрация и открытки. Подобные композиции можно видеть на крышках сундуков³.

Как показал анализ экспедиционных материалов, идиллическая живопись староверов-часовенных носит философско-религиозный характер, подтверждаемый в контекстных интерпретациях своей конфессиональной среды. Трансформация традиционной культуры староверов под влиянием массовой – неизбежный процесс, который ведет к модификации художественной образности.

¹ Быкова Е. В., Костров А. В. Старообрядческий лубок «Две дороги – два пути»: комментированное прочтение визуального образа. Киров, 2019. С. 117.

² Чистов К. В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2011. С. 287.

³ Быкова Е. В., Пригарин А. А. Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинки до фотографии // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/803> (Дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.1.6

UDC 75.046

E. V. Bykova

The Idyllic World of Painting of the Old Believers of the Yenisei Chapels

Bykova Ekaterina Vasilyevna, The Vyatka State University (Kirov), the Department of Culture Studies, Sociology and Philosophy, associate professor, Ph. D. (Art historian); ev2_74@mail.ru

The article is devoted to the modern naive painting of the Old Believers-chapels in the Yenisei region. The modern oil paintings from the monasteries of Dubches are widespread in the communities throughout the Yenisei region. After a pilgrimage to the monasteries, the community members use to take such paintings as gifts and decorate the walls of their homes. The main plot is an idyllic landscape with mountains, lakes and swans, as well as an image of taiga with animals. Images are supplemented with quotes from the Holy Scriptures. There are paintings with saints and a guardian angel. A postcard and popular print style with flowers and birds are supplemented with poems of wishes, congratulations and instructions. The idyll in the picturesque images reflects the utopian ideas of the Old Believers-chapels, that are embodied in visual images.

Key words: naive painting, visual image, chapel Old Believers, pilgrimage, primitive, folk utopia.

Е. В. Быкова, А. А. Пригарин
Визуальный образ черноризца
в староверческих рукописях на Енисее*

Быкова Екатерина Васильевна, Вятский государственный университет (Киров), Институт гуманитарных и социальных наук, кафедра культурологии, социологии и философии, доцент, кандидат искусствоведения; ev2_74@mail.ru

Пригарин Александр Анатольевич, Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова (Украина, Одесса), кафедра археологии и этнологии, профессор, доктор исторических наук; alexand@gmail.com

Черноризец – один из интересных художественных образов в рукописных книгах староверов-часовенных, обращение к этому образу не случайно, через него демонстрируется связь монастыря с внешним миром. Составление родословий с биографиями, сопровождаемых иллюстрациями и фотографиями, – одна из попыток обратиться к визуализации исторической памяти часовенных. Такие изображения являются документальным подтверждением информации как факта и усиливают её восприятие. Другой вариант иллюстрирования – создание художественного образа черноризца, находящегося в постоянной молитве, идущего путем аскезы. Создание такого образа анализируется на основе рукописного творчества матушки Македонии в Детских Цветниках. В современных рукописных и печатных книгах староверов-часовенных, выполненных в монастырях на Дубчесе, встречаются изображения черноризцев, сопровождаемые цитатами из канонической христианской литературы. Визуальные образы в книгах старообрядцев-часовенных являются посредниками между доктринальными профессиональными установками и повседневностью.

Ключевые слова: искусство старообрядцев, иллюстрация, рукописная книга, монастыри Дубчеса, старообрядческая литература, часовенные Енисея, визуальная культура.

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 19–012–00238 «Локальные традиции и историческая память в искусстве старообрядцев XX – начала XXI вв.».

В старообрядческой среде визуальные коды – один из инструментов в создании художественного образа. Это транслируется через книжную культуру, иллюстрацию, лубок и иконы. Концептуальный прием моделирования визуального образа через синтез вербального и визуального – особенность старообрядческого искусства.

Образ черноризца – традиционный в рукописной книге в среде старообрядчества, истоки этого образа лежат в изобразительном искусстве Выга. Ранее в наших исследованиях отмечалось, что кодирование информации через визуальные потоки обусловливается активной деятельностью старообрядческой общины¹. Визуальные образы в жизненном пространстве старообрядцев – это собственная модель репрезентации мира. Одно из самых радикальных среди староверов сообществ – часовенные, – с ментальностью, направленной на самоизоляцию культуры, со своими эстетическими нормами, вкусами, обрядами, традициями, формирует свой художественный язык, регламентируя набор изображений. Один из интересных художественных образов в рукописных книгах – черноризец – демонстрирует связь (или ее отсутствие) мира и монастыря. Вне монастыря спасти душу представлялось чрезвычайно трудным делом². Скитская иерархия часовенных, по словам отца Палладия и матушки Надежды, включала три категории пустынножителей: 1) иноки, принявшие постриг; 2) черноризцы – «накрытые», «надевшие чин», но непостриженные; 3) все прочие пустынножители³. Сегодня в монастырях сохраняются только последние две категории.

В настоящее время активно формируется система визуальных образов, фиксирующих историческую память часовенного согласия. Графические портреты авторитетных духовных лидеров староверов-часовенных проанализированы в статье А. В. Кострова и Т. Б. Моррис с подробным разбором мемориальных стихов⁴. Повседневная жизнь монастыря на Дубчесе показана в старообрядческом лубке «Две дороги – два пути»⁵, она содержит доктринальные установки относительно спасения и выбора жизненного пути. Продолжающаяся агиографическая традиция в Дубческих монастырях, описывающая родословие и жизнь наиболее уважаемых иноков и инокинь на протяжении XIX–XX вв., сопровождается созданием портретных изображений и иллюстрированием родословий.

В родословии женской обители «Новоселье» биографические описания сопровождаются фотографиями и графическими портретами черноризиц. История скитов на Дубчесе и их основателей документально подтверждена в родословиях фотографиями, взятыми из следственных дел после разгрома Дубческих монастырей в 1951 г. Портреты черноризиц, проживающих в обители после разгрома, рисуют по воспоминаниям родственников. Иллюстрации

этой рукописи показывают жизнь в скитах. Подобные иллюстрации усиливают документальность текстов.

В ходе экспедиции по Енисейскому р-ну Красноярского края в 2019 г. найдены лицевые рукописные «Цветники», Каноники, которые, по свидетельствам информантов, писала и рисовала матушка Македония в 50-е гг. XX в. «Цветники» матушка Македония рисовала для детей и дарила им, когда они посещали ее. Детские «Цветники» небольшого размера: 5,0 × 5,5 см, с короткими текстами из Месяцеслова, Поучений и Святого Писания и большим количеством рисунков, выполненных чернилами и акварелью. В одном из таких «Цветников» изображены три старицы-черноризицы. Изображение стариц метафорично. В лицах различаются возрастные особенности и индивидуальные черты. Детализированный портрет и погрудное изображение черноризиц наполняется условно-символическим языком метафор, раскрывающих смысл изображения: отгороженность от мира передана через разнообразную растительность, в том числе цветы и деревья. Уединяясь от мира в скитах, черноризицы спасали свои души. Общение с миром было ограничено, сохранялись контакты с единоверцами. На другом листе изображены четыре старца-черноризца в полный рост с лестовками в руках. На одном из листов нарисован пейзаж со скитом: три дома, подписанных как «пустынь» и «кельи», в окружении грибов. На первом плане – река как преграда: только преодолев ее можно попасть в скит.

На рисунке, выполненном также матушкой Македонией, изображены три старца-черноризца со свитками в руках, на каждом из которых послание, написанное полууставом. Одно из них: «Богатства всего мира недостойны суть единагорайскаго цвета». Подобный рисунок найден в рукописи, но с изображением пяти черноризцев. Трое в руках держат свитки с посланиями, двое с лестовками. Одно из посланий гласит: «Ключ спасению се есть, еже не осуждати никогда». Такой прием изображения старцев-черноризцев с метафоричными посланиями повторяется несколько раз в рукописях матушки Македонии и является символическим в значении трансляции информации. По свидетельствам информантов, которые в возрасте 10–12 лет общались с матушкой Македонией, она была немногословна, но говорила многозначительно. Над сказанным думали неделями и месяцами. Анализ визуального и вербального материала из рукописного наследия матушки Македонии, приводит к выводу о своеобразии восприятия мира и глубине создания художественного образа, согласии с древнерусскими традициями книжной культуры.

В результате экспедиций в Красноярский край в 2018–2019 гг. к староверам-часовенным на Енисее были выявлены интересные образцы рукописных книг с иллюстрациями, выполненными в 1950–1960-е гг. и в начале XXI в. в женских скитах. В создании рукописных книг в монастырях на Дубчесе образ черноризицы встречается часто. Современные скриптории на Енисее – уникальное явление сохранения традиций древнерусской культуры в синтезе с современными тенденциями художественного языка и образности массовой культуры. Каноники, Помяники, «Цветники» пишут в женских монастырях и дарятся своим родственникам. Одна из записей в современном «Цветнике», привезенном из монастыря, объясняет суть подобного подарка: «На память хреснику Александру от Лёли. Прибегай почаще к богу. Помни свою смерть». В этом Канонике сделан рисунок черноризицы цветными карандашами: на берегу реки с характерным таежным пейзажем и подписью – слова свт. Иоанна Златоуста: «Имже образом желаетъ елень на источники водныя, сицежелаетъ душа моя къ тебе, Боже». Подобные изображения в современных рукописных книгах индивидуальны по стилю и образности.

Из рукописных книг образ черноризицы перешел в современные книги, напечатанные для староверов-часовенных в их среде. Книга «О царствии небесном и о вечных муках»⁶ открывается графическим рисунком с изображением черноризицы в иноческом облачении. В руке у неё восьмиконечный крест и лестовка. В рисунке выделена темно-красная оторочка мантии, которая символизирует покровительство Божие и напоминает иноку, что он не имеет права творить дело «веткого человека». В книге «О христианских символах»⁷ отдельная глава посвящена иноческому одеянию и содержит графическую иллюстрацию, изображающую двух инокинь на фоне фотографического изображения Троице-Сергиевого монастыря. Подпись над рисунком четко определяет иерархию мирской жизни и иночества: «Светь миряномъ – иноки, светь инокомъ – ангели».

Опираясь на обзор рукописных и печатных источников, обнаруженных во время экспедиций в Красноярский край к староверам-часовенным, можно сделать вывод, что в их среде сохраняется традиционная книжная культура старообрядчества и значительную роль здесь играют таежные монастыри. Этим объясняется частое обращение к образу черноризца в рукописной традиции и его символическое значение.

¹ Быкова Е. В., Пригарин А. А. Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинки до фотографии // Новые исследова-

ния Тувы. 2019. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/803> (Дата обращения: 28.08.19.).

² Покровский Н. Н. Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 471; Зольникова Н. Д. Скитская перписка: Нижний Енисей, 1951 г. // Памятники культуры: новые открытия. 1999 г. М., 2000. С. 121, 123.

³ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. // Журавель О. Д., Зольникова Н. Д., Покровский Н. Н. Соч.: В 3-х томах. М., 2014. Кн. 1 (Т. 1–2). С. 174.

⁴ Костров А. В., Моррис Т. Б. Визуально-текстовая агиография в настенных листах современных старообрядцев часовенного согласия // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/831> (Дата обращения: 28.08.19.).

⁵ Быкова Е. В. Костров А. В. Старообрядческий лубок «Две дороги – два пути»: комментированное прочтение визуального образа. Киров, 2019.

⁶ О царствии небесном и о вечных муках. Красноярск, 2018. С. 3.

⁷ О христианских символах. Красноярск, 2017. С. 263.

UDC 85.143(2)

E. V. Bykova, A. A. Prigarin

The Visual Image of the Black Monk in the Old Believer Manuscripts on the Yenisei

Bykova Ekaterina Vasilyevna, The Vyatka State University (Kirov), The Institute of Humanities and Social Sciences, the Department of Culture Studies, Sociology and Philosophy, associate professor, Ph. D.(Art historian); ev2_74@mail.ru

Prigarin Aleksandr Anatolyevich, The I.I. Mechnikov Odessa National University (Ukraine, Odessa), the Department of Archeology and Ethnology, associate professor, D. Sc. (History); prigarin.alexand@gmail.com, alexand@gmail.com

One of the interesting artistic images in the manuscript books of the Old Believers-chapels is the the black monk. The appeal to this image is not accidental, through it the connection of the world and the monastery is emphasized. The compilation of genealogies with biographies, accompanied by illustrations and photographs, is one of the attempts to turn to visualization of the historical memory of the chapels. Such images are documentary evidence and enhance the perception of information as a fact. Another variant of illustration is the creation of an artistic image of a monk, who is in constant prayer, walking through austerities. The creation of such an image is analyzed on the basis of the handwritten work of mother Macedonia in the Children's Flower Gardens. In modern manuscripts and printed books of chapel Old Believers, made in monasteries on Dubcheš, there are images of black mon-

sters, which are accompanied by quotes from the Holy Scriptures, recalling the salvation of the soul and fortress of faith. The visual images in the books of the Old Believers chapels are intermediaries between doctrinal confessional attitudes and everyday life.

Key words: art of the Old Believers, illustration, manuscript, monasteries of Dubčeš, Old Believers literature, Yenisei chapels, visual culture.

О. М. Фишман

**Карельская «читалка» Псалтири:
индивидуальный религиозный опыт**

Фишман Ольга Михайловна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии Северо-Запада России и Прибалтики, заведующая отделом, доктор исторических наук; olga_fishman@mail.ru

Доклад посвящен выявлению индивидуальных признаков религиозности современных тверских карелов на примере биографии Н.В. Лихачевой, чтицы Псалтири по усопшим. Процесс модернизации традиционного набора религиозных ценностей крестьянского социума, коллективного обрядового благочестия и повседневных православных практик в XX в. носил не прямолинейный характер. Впервые предпринятое изучение личного религиозного опыта свидетельствует, что он лишь отчасти отражает динамику коллективной этноконфессиональной идентичности.

Ключевые слова: тверские карелы, феномен нерусского православия, этноконфессиональная идентичность, индивидуальный религиозный опыт, XX в.

Современные методики изучения феномена народного христианства (православие, старообрядчество) финно-угорского населения России позволяют обратиться к исследованию не только коллективной, но и индивидуальной этноконфессиональной идентичности на примере тверских карелов, более 400 лет назад переселившихся на Верхнюю Волгу. Зададимся вопросом, как в условиях миграции, конфессиональной общности и этнического различия с русскими у тверских карелов формировалась своеобразная система религиозно-нравственных представлений, какое место занимали в них православные концепты? Исследователи, бытописатели, краеведы прошлого и настоящего подчеркивают явное обрядовое благочестие карельского сельского социума в XVIII – начале XX в. (участие в церковных службах, совершение таинств и отправление треб), а также приверженность повседневным православным практикам (домашняя молитва, соблюдение постов и праздников, строительство и благоустройство церквей и монастырей, странноприимство, паломничество).

Все это заставляет усомниться в однозначности тезиса, что незнание русского, непонимание/недопонимание церковно-славянского, то есть богослужебного языка, и неумение читать духовную литературу препятствовали постижению богодухновенного смысла православия. Конфессиональный билингвизм складывался постепенно, чему способствовало установленное лингвистами давнее заимствование церковно-славянских слов и понятий карельским языком в виду наличия в нем так называемых лакун – отсутствия в собственном языке аналогичной по культурному смыслу лексики¹. Благодаря этому было облегчено понимание языка службы, заучивание молитв наизусть, чтение богослужебных книг (в том числе в процессе обучения детей в церковно-приходских школах в конце XIX в.). Немалую роль сыграло общение с русскими членами приходов, нищими Христа ради, певчими, участвовавшими в домашних отпеваниях, распространение и переписывание духовных/покаянных стихов – то есть овладение устным и письменным православным наследием. Внеслужебные русские духовные стихи активно бытовали в Тверском крае еще в 1980-е гг.²

В 1960–1980-е гг. первые карельские краеведы, описывающие историю и традиционную культуру тверских карелов, следуя официальной атеистической парадигме, искали подтверждения поверхностной религиозности карелов, свидетельства «языческих» верований, обрядов и представлений, следовали в своих письменных нарративах дискредитации Русской православной церкви и духовенства³ и приходили к ожидаемому выводу: «После революции с уничтожением эксплуатации и ликвидацией неграмотности в колхозной деревне вера в бога начала падать»⁴.

При этом игнорировался тот факт, что коллективное крестьянское сознание долгое время придерживалось традиционного набора религиозных ценностей, систем оценок и стереотипов, а процесс их модернизации носил длительный и не прямолинейный характер.

На примере жизни и осознанного религиозного пути тверской карелки Надежды Васильевны Лихачевой (1916–2016 гг.) попробуем обозначить приоритетные признаки личной религиозности, отчасти отражающей динамику коллективной этноконфессиональной идентичности. Н. В. Лихачева (урожд. Агапова) родилась в старообрядческой карельской д. Чурилково Чамеровской вол. Вельегонского у., ее прадед был местным наставником. Родители вместе с детьми регулярно посещали храм Казанской иконы Божьей Матери в с. Чамерово. Это редкий для сельской местности храм с долгой церковной историей (известен с 1720-х гг.), службы в нем прерывались лишь с 1937 по 1942 г. Согласно списку духовенства Казанской церкви здесь служили потомственные местные священники, дьяконы, дьячки, псаломщики, в их числе известные деятели церкви Бежецкой и Вельегонской

епархии⁵. Благодаря чему в Чамеровском приходе поддерживался высокий уровень богослужения и религиозности. Среди клириков священниками служили местные карелы и русские.

Надежда Васильевна закончила 3 класса местной школы. В 14 лет осиротела, с ней осталась младшая сестра: «Постытались по нянькам кое-как, полуголодные»⁶. Ей еще не исполнилось и 18 лет (1934 г.), когда под давлением старшей сестры и тяжелых жизненных обстоятельств, она без любви вышла замуж за вдовца, председателя колхоза Т. И. Лихачева из с. Чамерово, куда переехала и где прожила оставшуюся жизнь. «В колхозе я льноводом работала, бригадиром, на ферме дояркой». Семейная жизнь не сложилась. В 1943 г. пришло известие, что муж пропал на войне без вести. Последние десятилетия своей жизни Надежда Васильевна работала санитаркой в чамеровской больнице, в чем нашла свое призвание, помогая больным людям.

«Замуж сватали многие – не пойду <...>. Особенно за вдовцов, за разведенцев, Боже, упаси. Хватит! Я с одним навидалась горя». Возможно такое решение, принятое в 25-летнем возрасте, можно рассматривать как следование старообрядческой традиции. Надежде Васильевне было известно, что вдовство поощрялось в старообрядческих семьях, и было предпочтительней второго замужества вплоть до 1950–1960-х гг.

Воспитанная в религиозной семье, Надежда Васильевна с детства соблюдала правила церковной жизни и регулярной молитвы, была набожным человеком. Свидетельством ее благочестия и высокого религиозного сознания являлась молитва как неотъемлемая часть повседневной жизни и деятельности, к ее помощи она прибегала во всех непредвиденных обстоятельствах. «А есть больные такие, так мне надо за них молиться. Другой раз приходится вечером за их молиться». Молитвенное обращение к Богу, чтение богослужебных и четких книг, знание и переписывание «божественных стихов» стало для Надежды Васильевны источником получения духовного знания. В ее домашней библиотеке было более 10 книг: Евангелие от Марка, Псалтирь («Самая дорогая книга»: «Царь Давид писал эту книгу и пел»), почти все кафизмы которой Надежда Васильевна знала наизусть, старообрядческий Часовник, Житие св. прп. Сергия Радонежского, акафисты Успению пресв. Богородицы, свт. Николаю, св. блг. кн. Александру Невскому, св. прп. Серафиму Саровскому, 2 тетради с рукописными духовными стихами и пр.

Среди других духовно-нравственных качеств Надежды Васильевны были смирение, терпение, всепрощение, кротость, стремление преодолеть любые страсти, прежде всего гордыню. С ее слов, она не смела возражать свекрови, которая морила ее голодом, не развелась с унижавшим ее мужем, не судилась с пасынком, выгнавшим ее из

дома и многое др. Ни с кем не спорила о вере, простила обворовавших ее жиличек, не выставляла напоказ свои лекарские знания: «Не оказывала виду людям. Не выявляла себя», была трудолюбива. Смирение – это истинно редкий дар, именно он сделал Надежду Васильевну человеком необыкновенно радостным, радостным в Боге и о Боге!

Надежда Васильевна была не просто доброжелательным, но истинно милосердным человеком, что выражалось в сострадании к людям, помощи нуждающимся, любви к врагам. Вот почему она нашла свое призвание в работе санитаркой, лечении людей и скота. С возрастом она приобрела статус известной за пределами своей округи лекарки. Благодаря повседневной актуальности этого знания Надежда Васильевна сохраняла некий набор коллективных народных представлений и приемов локальной знахарской культуры, не отторжимый от целостной системы знаний и расцениваемый ею, как и всеми карельскими знающими, как богоугодный: «Это не я лечу, я не врач ведь. Это Бог. Господь лечит, врачует».

Ее главный путь к Богу определили как трудности личной женской судьбы, так и индивидуальная религиозно-психологическая предрасположенность: «Перед Богом дала себе слово, что не пойду ни за кого, а буду читать Псалтырь. И стала учиться читать Псалтырь, по-славянски <...> по покойникам».

Надежда Васильевна получила благословение о. Петра (Петра Алексеевича Зайцева), служившего в Казанском храме с 1969 по 1975 г. Свое эмоционально-психическое состояние она описывала невероятно ярко: «Я ничего не понимаю, как я ушла, и всё стало красивоё, зелёноё, всё милоё, так бы я всех любила, целовала – вот такое вам состояние». Не каждому Псалтырь посильна. Ее чтение Псалтири, а также заупокойные молитвы на дому оцениваются как богоугодное служение, подвижнический образ жизни. Неслучайно о. Петр сказал ей: «Вас осенил Святой Дух. Наверное, вы с большим настроением пришли за благословением». Я говорю: «Да радела, с радением». На протяжении 30 лет ею было отпето около 200 человек. Как лучшую «читалку» Надежду Васильевну приглашали на трехдневное бдение и чтение возле тела усопшего по всей округе. Она знала наизусть и весь церковный чин отпевания умерших – «панáфиду».

Изучение религиозности современной карельской «читалки» свидетельствуют о возможности выявления индивидуальных признаков этноконфессиональной идентичности в контексте динамики коллективных представлений православных карелов о праведном женском образе жизни.

Н. В. Лихачева была известной личностью в округе и не только как хранительница православного благочестия, чтица и долгожи-

тельница, но и знаток «старой» карельской жизни. К ней как носительнице практически не существующего ныне весьегонского говора карельского языка неоднократно приезжали лингвисты из Эстонии: «Отроду я по-карельски разговаривала. Легко, хорошо по-карельски», местные и петербургские фольклористы записывали у нее свадебные обряды на русском языке. О ее нелегкой судьбе писали тверские журналисты, а сама она говорила о своей жизни: «Можно книгу написать», «Бог-то век дал».

¹ Фишман О. М. Проблематика повседневного билингвизма тверских карелов XX–XXI вв. // Труды КАРНЦ РАН. № 3. 2014. С. 73.

² Фишман О. М. Проблемы фольклорного и конфессионального двуязычия в карельских локальных традициях XX–XXI вв. // V Всероссийская конференция финно-угроведов «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России». Петрозаводск, 25–28 июня 2014 г. / Редкол.: Н. Г. Зайцева (ответств. ред.), И. И. Муллонен (ответств. ред.) и др. С. 456.

³ Леонтьева Т. Г. Православный священник в литературно-художественных образах «своего времени»: вторая половина XIX – начало XX века // Вестник Твер. гос. ун-та. 2010. № 1. URL: http://history.tversu.ru/images/stories/Vestnik/2010_1.pdf Об этом см.: Камкин А. В. Православная церковь на севере России. Очерки истории до 1917 г. Вологда, 1992; Пулькин М. В., Захарова О. А., Жуков А. Ю. Православие в Карелии (XV–первая треть XX в). М., 1999; Громько М. М. Отношение к храму и священнику // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. М., 2001. С. 88–103; Розов А. Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003. С. 192–196; Бернштам. Т. А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С. 14–17 и др.

⁴ АТГОМ. Оп. 1. Ед. хр. 710. Тетр. П. Л. 13–16. – К. В. Манжин. Свадьба; народные сказки; рассказы отходников; автобиография.

⁵ Список духовенства села Чамерово. URL: http://vesyegonskto4karu.blogspot.com/2014/01/blog-post_26.html

⁶ Здесь и далее ПМА, 2011 г., с. Чамерово Весьегонского р-на Тверской обл.

UDC 241.13

O. M. Fishman

The Karelian “Reader” of the Book of Psalms: Individual Religious Experience

Fishman Olga Michailovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of North-West and Baltic, head department, D. Sc. (History); olga_fishman@mail.ru

The article focuses on elucidating individual features of contemporary Tver Karels' religiosity on the example of N. V. Likhacheva's biography, the reader of the Books of Psalms for the dead. The modernization process of peasant society religious values' sample, collective ritual piety and everyday Orthodox practices wasn't unilinear in the XXth century. The study of individual religious experience undertaken for the first time shows that it reflects only in part the dynamics of ethnoconfessional identity.

Key words: Tver Karels, the Non-Russian Orthodoxy phenomenon, ethnoconfessional identity, individual religious experience, the XXth century.

О. В. Калинина
Православие сету (сето)
в этнографическом дискурсе

Калинина Ольга Владимировна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Северо-Запада и Прибалтики, научный сотрудник; kalinina_ol@mail.ru

В докладе рассматриваются основные тенденции этнографического изучения религиозной культуры сету (сето) с позиции их православной идентичности. Отмечается зависимость исследовательских ракурсов от господствующих научных парадигм и политической конъюнктуры, неравномерность освещения вопросов духовной культуры сету: акцентирование внимания на формах народной религиозности и игнорирование церковно-приходской стороны их жизни. Поскольку православное вероисповедание является одним из основных маркеров этнического самосознания сету, очевидна необходимость в более глубоком и всестороннем анализе их религиозной традиции, особенно применительно к современности.

Ключевые слова: сету (сето), православие, этнографический дискурс, народная религиозная культура, церковно-приходская жизнь.

Вопрос о религиозной культуре сету* неоднократно поднимался этнографами и фольклористами XIX–XXI вв. Основными показателями этнокультурной специфики сету, проживающих на русско-эстонском пограничье, выступают язык (он относится к группе южно-эстонских диалектов) и православное вероисповедание. Повышенный общественный интерес к религиозному самосознанию этой этноконфессиональной группы в немалой степени объясняется существующим вплоть до сегодняшнего дня русским экзонимом «полуверць». По преданию, сету (или их предки) были крещены

* В эстоноязычной историографии принят термин «сету». В настоящее время, благодаря усилиям активистов культурного возрождения, наряду с эстонским вариантом написания в научной литературе широко используется эндэтноним «сето».

в православие игуменом Псково-Печерского монастыря Корнилием в XVI в. Исследователи конца XIX – начала XX в. указывали на внешний, обрядовый характер их религиозности вследствие наличия языкового барьера между русскоязычным духовенством и паствой. Духовная культура сету рассматривалась чаще всего в контексте дихотомии «догматическое православие – народные религиозные практики». На страницах публикаций встречается немало разрозненных сведений из их церковно-приходской жизни¹, но гораздо больше внимания уделено поиску следов дохристианских верований, традиции почитания природных объектов и т.д. Для представителей дореволюционной русской научной школы «церковная этнография» финно-угорского населения западной окраины Псковской губ. на границе с Лифляндией не представляла интерес как локальный вариант общей крестьянской традиции. Интересы представителей эстонской национальной школы были сосредоточены на выявлении у сету архаичных форм эстонского фольклора и религиозных культов². Этнографическое изучение религии в советский период отличалось тенденциозностью и стремлением к противопоставлению народных верований христианству³.

Между тем на протяжении всей истории изучения сету звучит лейтмотив об их активной позиции как церковных прихожан. И лютеранский пастор Я. Хурт (Гурт), и выпускник Санкт-Петербургской духовной академии Ю. Трусман отмечали в своих исследованиях факт добросовестного исполнения сету всех предписаний церкви⁴. Краеведы и местное русское население подчеркивают религиозное рвение сету в сравнении с русскими: «Они очень верующие, кстати. Очень даже. Они всегда эти праздники старались в храм ходить, там русские еще может быть и не так, а у них это правило. И шли молиться. Да я еще когда в колхозе, время было советское, это уже 70-е годы» (2016 г.)⁵. Православная вера является краеугольным камнем национального самосознания сету и именно в таком качестве транслируется деятелями современного сетуского движения как в России, так и в Эстонии.

В постсоветский период у сету начался процесс этнического возрождения, сопровождаемый национальным конструированием и фольклоризацией их традиционной культуры. В современной туристической индустрии Эстонии активно эксплуатируется образ сету как «полуязычников–полухристиан». Идею религиозного синкретизма наглядно демонстрируют многочисленные деревянные фигурки–новоделы языческого бога Пеко на экспозициях в частных и государственных музеях, где они мирно соседствуют с православными иконами, но в реальной жизни отсутствуют. Единственное подлинное деревянное изображение сетуского бога было приобре-

тено в 1933 г. в д. Кранцово и хранится в Эстонском национальном музее в Тарту⁶. В целом, информация о культе Пеко в XX в. носит туманный, ретроспективный и строго локальный характер. Этот образ прослеживался до 1930-х гг. исключительно в западной части проживания сету, наиболее удаленной от Псково-Печерского монастыря⁷. В современных интервью старожилов Пеко запечатлен лишь как театрализованный персонаж, фольклорный образ, воссозданный деятелями сетуского национального движения в Эстонии. Если же обратиться к архивным, мемуарным и устным источникам второй половины XX – начала XXI в., то вырисовывается картина стойкого сохранения у сету православных практик (воскресное посещение церквей, ежегодное исполнение таинств исповеди и причастия, соблюдение постов). На фоне секуляризма современного западного общества и процесса возрождения в постсоветской России ранее прерванной религиозной традиции сохраняющаяся православная культура этой небольшой этнической группы представляет особый интерес.

В начале XXI в. был опубликован ряд работ представителей эстонской фольклорно-этнологической школы (внутри которой сформировалось собственное течение «сету изучают сету»), посвященных часовням, крестным ходам, храмам, церковным праздникам, постам и др.⁸ Исследования проводятся по обе стороны государственной границы в рамках концепта «Сетумаа/Сетомая (досл. «земля сету/сето») – то есть позиционируется региональный принцип подачи материала, но во главу угла поставлена презентация именно культуры сету. В целом, сету представлены в этих работах как носители уникального (для территории Эстонии) православного наследия, вобравшего в себя элементы католичества и народных верований.

Иной подход был предложен этнографами Санкт-Петербургского университета⁹. Он также основан на региональном принципе, но в качестве ракурса исследования выбраны сету и русские как единая «этнолокальная группа», характеризующаяся единством культурно-бытового и конфессионального пространства, а также пастырским влиянием Псково-Печерского монастыря. Религиозная традиция сету рассматривается в контексте историко-культурных процессов Северо-Запада России: ее церковная составляющая сформирована в среде русского православия, и неканонические формы народной религиозности (например, приношение даров к почитаемым природным объектам) также были свойственны местному русскому населению. Такой подход успешно применяется во время полевых исследований на территории Печорского р-на Псковской обл. (1990–2000-е гг.), однако оставляет за скобками культуру сету современной Эстонии. Фактор политической границы (с 1991 г.) все больше влияет на

различия в быту, ментальности и религиозной жизни граждан двух государств; единого литургического пространства Сетумаа больше не существует. Интервью обнаруживают существенную разницу между проживанием в «культурной среде русского православия» Псково-Печерского края и «западном атеистически-модерновом пространстве» Эстонии¹⁰.

Настоящим вызовом для эстонских и русских исследователей стал международный проект (Франция, Эстония, Россия: 2012–2017), посвященный публикации материалов экспедиции Л. Зурова и Б. Вильде в Сетумаа в 1937–1938 гг.¹¹ Каждая сторона излагала материал в соответствии с собственной историографической традицией, но старалась преодолеть стереотипы в восприятии духовной культуры и сету, и русских¹². Работа над проектом послужила мощным импульсом для автора статьи в изучении церковно-религиозной культуры сету в советский и постсоветский периоды.

В 2007–2017 гг. в рамках проекта «Этноконфессиональная карта Северо-Запада России»¹³ Российского этнографического музея проводилось полевое исследование современной культуры сету. Особое внимание было уделено изучению среды формирования религиозного сознания: истории церковных приходов со смешанным русско-сетуским и чисто сетуским населением, подверженных влиянию Псково-Печерского монастыря, механизмам передачи православной традиции в семьях¹⁴. Интенсивность религиозной жизни сету во второй половине XX в. объясняется сохранением церковно-приходской системы (действовали и храмы, и монастырь; в 1952 г. в эстонской части Сетумаа были построены две новые церкви)*, а также особенностями их национального характера – консервативностью, приверженностью традиции.

Была зафиксирована идентичность церковных практик у сету и русских Псково-Печерского края при общей ориентированности сету на эстонский язык в литургическом пространстве. Современная церковно-приходская жизнь сету России и Эстонии происходит в рамках разных юрисдикций (Московского и Константинопольского патриархатов), по разным календарям и на разных языках (церковнославянский/русский и эстонский/сету). Вместе с тем коммуникации между сету России и Эстонии остаются чрезвычайно интенсивными.

* Сохранение церковной традиции связано с фактом нахождения всей территории проживания сету, включая Псково-Печерский край, в составе независимой Эстонской Республики в 1920–1940-е гг., т.е. вне антирелигиозной деятельности СССР. В послевоенный советский период, когда государственная политика уже не была направлена на физическое уничтожение института церкви, Псково-Печерский монастырь сумел сохранить свои влиятельные позиции.

Жизнь приходов в южной Эстонии гораздо менее активная, чем на территории Псково-Печерского края, который можно рассматривать как своеобразный резерват православной традиции.

При выявлении признаков культурной идентичности сету в постиндустриальном пространстве этнологи неизбежно сталкиваются с церковной сферой. Представляется, что наиболее удачной исследовательской стратегией в данной ситуации является изучение всего комплекса религиозных практик в духе «lived religion» («проживаемой религии») ¹⁵ с учетом современных социально-политических реалий и восполнением лакун в изучении церковно-приходской жизни сету (сету) в различные исторические эпохи.

¹ Миротворцев М. Об эстах или полуверцах Псковской губернии // Памятная книжка Псковской губернии на 1860 г. Псков, 1860. С. 52–53; Муравейский В. Печёрский полуверческий край // Псковские епархиальные ведомости. 1910. 10. С. 117–119, Kallas O. Einiges über die Setud // Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 1894. Dorpat, 1895. S. 81–105 и др.

² Weske M. Bericht über die Ergebnisse einer Reise durch das Estenland im Sommer 1875 // Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft. Dorpat, 1876. Bd.VII; Kreutzwald Fr.R. Teateid rahvalauludest Pihkva kubernangus asuvate eestlastejuures (1848) // Maailm ja mõnda. Tallinn, 1953. Lk. 105–112; Hurt J. Über die Pleskauer Esten oder die sogenannten Setukesen. Helsingfors, 1904; Hurt J. Setukeste laulud: Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Rāpinā ja Vastseliina lauludega. Monumenta Estoniae antiquae. I–III. Helsingi, 1904, 1905, 1907; Eisen M. J. Über den Pekokultus bei den Setukesen // Finnisch-ugrische Forschungen Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde, 6. 1906. S. 104–111; Eisen M. J. Setukeste jumal Peko // Eesti Kirjandus 3. 1909. Lh. 377–378; Eisen M. J. 1936. Peko // Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1934. Tartu, 1936. Lk. 1–16; Loorits O. Grundzüge des Estnischen Volksglaubens I–III. Skrifter utg. av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning, 18: 1–3. Lund, 1949–1957; Hagu P. Setu viljakusjumal Peko // Keel ja Kirjandus, 1975, № 3, Lk. 166–173; Setu rahvuseeros / toim. P. Hagu, S. Suhonen. Kuopio, 1995.

³ Хагу П. С. Аграрная обрядность и верования сету: автореф. дисс. канд. ист. наук. Л., 1983.

⁴ Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края // Живая старина. 1890. Вып. 1. Отд. 1. С. 35; Гурт Я. О псковских эстонцах, или так называемых «сетукезах» // Известия Императорского Русского географического общества. XLI. 1905. СПб., 1906. С. 8–9.

⁵ ПМА, 2016 г. Матвеев Николай Петрович, русский, 1939 г.р., г. Печоры.

⁶ Ränk G. Materiaalne Peko // Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat, IX–X. Tartu, 1934. Lk. 177–203.

⁷ Vaik H. Jumala jälgedel: Peko lahkumine // Keel ja Kirjandus. 2019. № 3. Lk. 165–191.

⁸ Hiemäe M. Setu ja vene rahvakalendri ühisjooni // Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuurilmingute keskuse aastaraamat V. Tartu, 2006. Lk. 32–45; Valk H. Kiiev setu pärimuses: koopad, käsikivad ja ristikäigud // Setumaa kogumik 4. Tallinn, 2008. Lk. 93–142; Setumaa tsässonad. Setu Kultuuri Fond, 2011; Пихо М. Мальский монастырь. Сегоское наследие и предания // *Изборск и его округа*: Материалы Международной научно-практической конференции, 2010–2011. Изборск, 2011. С. 95–97; Kalkun A. Fast and Feasts in Estonians' Representations of the Seto Culture // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2014. 8 (1). Pp 53–73. Pp. 53–73; Kiristaja A. Setumaa õigeusu kirikute ja koguduste varasemast ajaloost // Setumaa kogumik 7. Tartu-Värska, 2016. Lk. 284–305.

⁹ Этнографическое изучение Северо-Запада России. Итоги полевых исследований 1998 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях // III межведомственная научная конференция аспирантов и студентов. СПб., 1998; Новожилов А. Г. Население Псково-Печорского края как этнолокальная группа // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. 2009. 2. История. Вып. 3. С. 94–109.

¹⁰ Metsvahi M. Sugudevahelise suhtlemise ja kosimise teema Ksenia Müürsepaга tehtud intervjuudes // Setumaa kogumik 7. Lõuna -Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse. Aastaramat XV–XVI. Tartu-Värska, 2016. Lh. 93–117.

¹¹ Missions du Musée de l'Homme en Estonie Boris Vildé et Léonide Zouroff au Setumaa (1937–1938) / sous la direction de Tatiana Benfoughal, Olga Fishman, Heiki Valk. Paris, 2017; Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse Boris Vilde ja Leonid Zurov Setumaal (1937–1938) / koostanud ja toimetanud Tatiana Benfoughal, Olga Fishman, Heiki Valk. Tartu, 2017.

¹² Фишман О. М. Международный научно-издательский проект «Экспедиции Музея Человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетумаа (1937–1938): цель и результаты // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт-2: Восьмые Шёгреновские чтения. СПб., 2019. С. 185–202.

¹³ Фишман О. М. История, опыт, стратегия и перспективы полевой работы отдела этнографии Северо-Запада и Прибалтики Российского этнографического музея // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий. Вторые Шёгреновские чтения. СПб., 2008. С. 39–52.

¹⁴ Калинина О. В. О некоторых аспектах религиозной жизни населения Печорского района во второй половине XX в. // Setumaa kogumik 7. Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse. Aastaramat XV–XVI. Tartu-Värska, 2016. С. 225–253; *Она же*. Религиозная идентичность населения Псково-Печорского края в советский период // Ученые записки Петрозаводского университета. № 2 (171) Февраль. 2018. С. 76–83; *Она же*. Православная традиция в культуре сету и русских Печорского района Псковской области во второй половине XX – начале XXI в. Результаты полевого исследования // Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт-2: Восьмые Шёгреновские чтения. СПб., 2019. С. 250–267.

¹⁵ Анна Недзведзь. «От народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии // Государство. Религия. Церковь. 2016. № 3 (34) С. 172–188.

UDC 261.6; 930

O. V. Kalinina

Orthodoxy Seto (Seto) in Ethnographic Discourse

Kalinina Olga Vladimirovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of North-West Russia and Baltic Region, research fellow; kalinina_ol@mail.ru

The paper discusses the main trends in the ethnographic study of the religious culture of Setu (Seto) from the position of their Orthodox identity. A certain dependence of research angles is seen on the prevailing scientific paradigms and political conditions, the unevenness of the illustration of spiritual culture of Setu: focusing on forms of folk religion and ignoring the parish life. Since the Orthodoxy is one of the main markers of Seto ethnic identity, they need for a deeper and more comprehensive analysis of their religious tradition, especially at the modern level, is obvious.

Key words: Setu (Seto), Orthodoxy, ethnographic discourse, folk religious culture, parish life.

А. А. Чувьюров
«Личины умерших» на надгробных
памятниках кольских саамов

Чувьюров Александр Алексеевич, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел Поволжья и Приуралья, научный сотрудник музея высшей категории, кандидат исторических наук; Chuvjurov@yandex.ru

Автор доклада анализирует криптограммы и изображения саамских надгробных памятников погоста Чальмны-Варрэ. Предположение некоторых исследователей, считающих, что в нижней части крестов изображены личины умерших, является ошибочным. В действительности, по мнению автора, это схематичное изображение «Головы Адама», характерное для композиций с Голгофским крестом.

Ключевые слова: саамы, погребальный обряд, надгробные памятники, личины умерших, криптограммы.

В 1976 г. сотрудниками Института этнографии АН СССР (Т. В. Лукьянченко – начальник, И. И. Гохман – руководитель палеоантропологической группы, В. И. Хартановичем, Р. М. Юсуповым, Я. В. Лебедевым и художницей Л. Н. Родионовой) в рамках исследований погребального обряда саамов было проведено обследование двух саамских кладбищ: кладбища Каменского погоста у бывшей д. Ивановка (саам. – *Чальмны-Варрэ*) на р. Поной и саамского кладбища пос. Иоканга.

За время полевой работы сотрудники института этнографии обследовали 52 погребения на кладбище в Чальмны-Варрэ и 27 погребений на иокангском. Собранный материал хронологически относится к концу XIX – началу XX в.¹

К моменту проведения исследований надгробные сооружения (домовины и кресты) сохранились только на кладбище в Чальмны-Варрэ. На многих его крестах в нижней части были вырезаны схематичные изображения человеческих личин, некоторые из них с бородой и волосами. Со слов информантов, «изображать на кресте лицо умершего – старинный обычай». При этом они подчеркивали, что «на крестах захоронений детей моложе трех лет изображений

не делали, если же хоронили ребенка старше трех лет, то изображение наносилось, как и на взрослых захоронениях»². Однако, в ходе осмотра участниками экспедиции кладбища в Чальмны-Варрэ данная информация не получила документального подтверждения: ни на одном из детских захоронений изображение личин не было зафиксировано³.

Как утверждали местные жители, в прошлом имелись изображения личин на крестах и на надмогильных памятниках иокангского кладбища⁴. Подобная традиция бытовала также и среди семиостровских саамов⁵.

По мнению исследователей, «выявленные в ходе обследования изображения умерших в нижней части креста, напоминающие погребальные маски, уходит своими корнями в глубокую древность»⁶. При этом исследователи отмечают, что в научной литературе сведения о бытовании таких изображений на саамских надмогильных памятниках отсутствуют⁷.

В 2014 г. в ходе рекогносцировочной экспедиции по изучению коми-ижемцев, проживающих в Ловозерском р-не Мурманской обл., нами была осуществлена кратковременная поездка в д. Ивановка (Чальмны-Варрэ). В 1960-х гг. в связи с предполагаемым строительством на р. Поной гидроэлектростанции и затоплением этого участка её жители были переселены в Краснощелье. В Ивановке сохранилось три жилых дома и несколько старых хозяйственных построек располагавшего здесь в 1960-е гг. сельхозпредприятия. В 2014 г. в д. Ивановка постоянно проживала только Л. К. Терентьева (1949 г.р.). В летний период в эти места приезжают рыбаки и туристы. Нами был проведен осмотр и фотосъемка сохранившихся надмогильных памятников сельского кладбища. Значительная часть их обветшала, сохранилось лишь несколько старых саамских захоронений: дощатые домовины с двускатной крышей и двумя «окошечками» и четырех-, шести- и восьмиконечные кресты. На нескольких крестах вырезаны криптограммы, аналогичные тем, что встречаются на русских поклонных крестах и на старообрядческих надмогильных памятниках, а также на памятниках деревянной резной пластики с Голгофским крестом. На одном из них, на четырехконечном кресте, в навершии креста вырезано: ИИЦІ (Иисус Назорей Царь Иудейский), слева и справа на горизонтальной средней перекладине – ПСЪ ХРСТЪ (Иисус Христос), посередине – СИНЪ БЖІИ (Сын Божий). Под перекладиной – КТ (копье и трость), чуть ниже, в две строки – КТПВ (Кресту Твоему Поклоняемся, Владыко), под ними также в две строки – С[И?]ВТС (и Воскресение Твое славим). В нижней части креста вырезана надпись: НИКА, под которой расположена криптограмма – ГА (Голова Адама). На другом восьмиконечном кресте

в навершии вырезано: ИИЦІ (Иисус Назорей Царь Иудейский), на верхней горизонтальной перекладине – ЦРЬ СВЪ (Царь Славы), на средней – ИСЪ ХРСЪ (Иисус Христос), между ними – СНЪ БЖИХ (Сын Божий). Под средней перекладиной – КТ (копье и трость), чуть ниже МЛ (Место лобное), ГВ (ГГ? – Гора Голгофа), в нижней части креста надпись: НИКА, под которой криптограмма – ГА (Голова Адама) и вырезано схематичное изображение (в виде круга) человеческого лица.

Один из восьмиконечных крестов с криптограммами имеет датировку – 1908 г. В навершии креста вырезано: ИИЦІ (Иисус Назорей Царь Иудейский), на верхней горизонтальной средней перекладине – ЦРЬ СВЪ (Царь Славы), на средней перекладине – ИСЪ ХРСЪ (Иисус Христос), между ними – СНЪ БЖИХ (Сын Божий). Под нижней перекладиной криптограмма – ГА (Голова Адама), ниже вырезано изображение человеческого лица (глаза, нос, рот, уши, борода), под которой стоит дата: 1908 г. Такую же датировку имеет другой крест, на котором из трех горизонтальных перекладин сохранилась только нижняя. Между отсутствующими средней и нижней перекладиной на кресте имеются криптограммы: ВТ, МЛ, ГВ. На единственно сохранившейся, горизонтальной, нижней перекладине вырезана неразборчивая надпись: (НИКА?), а под ней криптограмма – ГА (Голова Адама), чуть ниже вырезано изображение человеческого лица (глаза, рот, уши).

Как мы уже отмечали, криптограммы на крестах кладбища Чальмны-Варрэ аналогичны тем, что встречаются на старообрядческих надмогильных памятниках и памятниках деревянной резной пластики с Голгофским крестом, хотя не всегда они выполнены как положено. Вырезанные на крестах личины являются частью общей композиции, составляя единое целое с криптограммами, помещенными в разных частях надмогильных памятников.

Все это дает нам основание поставить под сомнение вывод сотрудников Института этнографии, проводивших в 1976 г. обследование кладбища Чальмны-Варрэ, что на надмогильных крестах вырезаны личины умерших.

Композиционное расположение этих личин (в нижней части креста), а также помещенные над ними криптограммы ГА (Голова Адама) свидетельствуют о том, что они являются схематичным изображением головы библейского праотца рода человеческого – Адама. Полученные участниками экспедиции сведения от местных жителей, на наш взгляд, являются поздней фольклорной интерпретацией изображений личин на крестах. Резонно в этом случае поставить вопрос: почему же личины на надмогильных памятниках кладбища в Чальмны-Варрэ в некоторых случаях изображаются с бородой

и волосами, а в некоторых без них? На наш взгляд, здесь могут быть два варианта объяснений: первый – натуралистические изображения личин (с бородой, с волосами и без них) – это художественное творчество мастеров, занимавшихся изготовлением намогильных памятников; второй – саамские мастера механически воспроизвели надписи и изображения, бытующие на русских намогильных памятниках, не вникая глубоко в религиозную символику этих знаков.

¹ Гохман И.И., Лукьянченко Т.В., Хартанович В.И. О погребальном обряде и краниологии лопарей // Полевые исследования Института этнографии. 1976. М.: Наука, 1978. С. 55.

² Там же. С. 58.

³ Там же. С. 58.

⁴ Там же. С. 60.

⁵ Лукьянченко Т.В. Погребальный обряд кольских лопарей как исторический источник // Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum Turku 20–27. VIII. 1980/ Pars II. Turku. 1980. S. 286.

⁶ Гохман И.И., Лукьянченко Т.В., Хартанович В.И. Указ. соч. С. 55.

⁷ Там же. С. 55.

UDC 398.32(511.132)

A. A. Chuvjurov

The Images of the Dead
on the Tombstones of the Kola Sami

Chuvjurov Alexander Alexeevich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Volga and Cis-Urals Regions, research fellow of highest category, Ph. D. (History); Chuvjurov@yandex.ru

The author analyzes cryptograms and images on the Sami gravestones of the churchyard of Chalmny-Warre. According to his opinion the assumption of some researchers that the lower part of the crosses depicts the masks of the dead is erroneous. The author proves that images on the Sami gravestones are schematic representation of the «Head of Adam», characteristic of the compositions with the cross of Calvary.

Key words: Sami, funeral rite, gravestones, masks of the dead, cryptograms.

Л. В. Королькова
Молокане Новгородской губ.
Первая четверть XIX в.

Королькова Людмила Валентиновна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Северо-Запада и Прибалтики, научный сотрудник ведущей категории, кандидат исторических наук; korolkoval@list.ru

В публикации представлены новые материалы об этноконфессиональной группе молокан – последователей русского духовного христанства, проживавших на территории Новгородского у. Новгородской губ. в первой четверти XIX в. Рассматриваются вопросы взаимодействия молокан с православной церковью и приводятся данные о территориальной локализации этой группы.

Ключевые слова: этноконфессиональная история, радикальные течения в русском сектанстве, духовное христианство.

Молокане – это последователи одного из течений русского духовного христианства близкого протестантизму¹. В XIX в. в России они считались «особо вредной сектой», поскольку не признавали церковно-канонических норм православной церкви. Историк Н. И. Костомаров писал: «Из множества разнообразных сект ни одна не заслуживает столько внимания внутренним смыслом своего вероучения, по приложению своих начал к жизни, как молоканская секта»². Это высказывание оказалось пророческим. История изучения молокан с каждым новым десятилетием привлекает к себе все больше внимания различных специалистов: историков, религиоведов, этнографов. Библиография по этой теме насчитывает свыше 200 научных изданий³. Однако до настоящего времени на территории России еще существуют отдельные территориальные группы молокан, которые не получили освещения на страницах научных изданий. К таким группам относятся и новгородские молокане.

В Новгородской губ. эта этноконфессиональная группа появилась среди русского населения Новгородского у. в начале XIX столетия. Впервые секта была зафиксирована в Яме Чудово в 1800 г. Её основателем являлся ямщик Ефрем Семенов д. Соснинская Пристань⁴.

Первыми последователями молоканского учения были представители ямщицкого сословия, проживавшие в селениях Спас-Полистьского, Померанского ямов и в яме Чудово. Следует отметить, что ко времени «открытия» молокан в Новгородской губ. приверженцы «духовного христианства» уже освоили довольно значительную территорию на Северо-Западе России. Селения, в которых они проживали, располагались вдоль всей дороги, соединяющей Москву и Санкт-Петербург⁵. Новгородский у. в то время был наиболее северной точкой расселения приверженцев духовного христианства.

В 1809–1810 гг. молоканами объявили себя: беглый крестьянин волости А.А. Аракчеева, проживавший в д. Остров Спас-Полистьского яма, ямщик Афонасий Игнатьев и еще несколько местных поселенцев. За это они были осуждены и подвергнуты наказанию; их били плетью и батогами⁶. Поскольку упомянутые лица дали обещание вернуться в лоно православной церкви, они не были высланы из мест своего постоянного проживания. Молокане, проживавшие на территории Новгородской губ., вновь привлекли к себе внимание местных властей в 1813 г. вследствие войны России с Наполеоном (1812 г.). Тогда в губернии было много крестьян-дезертиров, которые укрывались в домах молокан, поскольку приверженцы этой веры занимали негативную позицию в отношении воинской повинности.

Духовные христиане считали военную службу богопротивным действием и одобряли уклонение от неё. Озабоченное решением проблемы дезертирства и набором рекрутов, губернское начальство и митрополит Новгородский поручили приходским священникам выяснить, в каких селениях проживают молокане и принять меры для их «духовного вразумления», а тех кто не оставит «секты, вредной для правительства» было рекомендовано брать в рекруты⁷.

Спустя некоторое время после очередного «открытия» секты (1813 г.) новгородские церковные власти предприняли ряд мер к истреблению молоканства. Так, благочинному храма с. Чудово Иоанну Елисееву было поручено собрать у приходских священников сведения о том, в каких селениях проживают молокане и какова их численность. При этом местным пастырям предписывалось не применять никаких «наказаний», а «со всей кротостью евангельского внушать заблудшим глаголы слова Божия и изводить заблуждение из тьмы невежества и обратить их к общей матери Святой церкви»⁸.

Проведенное дознание позволило выявить лишь небольшое число молокан, поскольку последователи духовного христианства тщательно скрывали свою принадлежность к нему. Молокане были зафиксированы на территории следующих приходов: Полистьский Никольский приход – д. Слобода (3 чел.); Коломенский Успенский приход – д. Трегубово, с. Коломна (Никита Ларионов с женой Прас-

ковьей Лазаревой и их дети: Иван, Евсей и Тимофей), д. Бор (Яким Григорьев и его брат Захар и сестра Татьяна); Ильинский Тигодский приход (5 чел.); Приход Воздвиженский – с. Высокое, д. Крупина (Спиридон Власов и его жена Прасковья Афанасьева), д. Прилуки (Егор Филиппов и его сын Галактион); Никольский приход – с. Коровий Ручей, д. Ям/Померанье (вдова Марья Семенова, её сын Мартемьян Матфеев и племянник Ефим Семенов), д. Глушицы (ямщик Федор Павлов и его жена Марья Сидорова)⁹.

Несмотря на то, что приходские священники «провели увещевание» вышеназванных лиц, и «вернули отпавших от веры божьей» в православие, в 1815 г. в Никольском Полистьском приходе и в с. Высокое вновь «открылись» последователи молокан. Это были представители ямщицкого сословия, проживавшие в Соснинской Пристани: Герасим Наумов, Егор Наумов, жена его Марина Калинина, Николай Евстратов, Григорий Антонов, Артемий Аникин, Василий Наумов и крестьяне д. Крупино: Спиридон Власов, Феофан Филиппов и его сыновья Степан и Спиридон. В 1816 г. было выявлено еще несколько семей молокан: д. Остров – ямщица, вдова Прасковья Максимова; д. Трегубово – ямщик Михайла Федотов и его жена Матрена Кондратьева; д. Коркино – ямщики Мартын Леонтьев с женой Татьяной Васильевой, их сын Ананий с женой Авдотьей Васильевой, Данила Федотов с сыном Семеном и внуком Иваном¹⁰.

Меры, предпринимаемые церковными властями и губернским начальством, не приносили желаемых результатов. 5 августа 1821 г. Ларион Минин, стоящий во главе Чудского яма, доносил своему руководству, что в с. Ям Чудово и в принадлежащей ему д. Соснинская Пристать вновь появились лица, «обнаруживается явное неуважение к святым иконам». Это были ямщики д. Соснинская Пристать – Ларион Иванов Саласнин, Петр Ягупов, Никита Иванов; крестьяне: Павел Степанов Орешкин (Арешкин), Петр Анисимов Буланов, Родион Федоров, Иван и Петр Федоровы, Марк Федоров, крестьянин д. Ефремово Исай Игнатьев. Молокане собирались по вечерам на собрания в с. Чудово в доме ямщика Лариона Иванова, в Соснинской Пристани – в домах Родиона Федорова, Павла Орешкина и Мирона Жевалова¹¹.

Миссионеру, направленному из Новгорода в приходы «зараженные ересью», удалось выяснить основные догматы молоканской веры. Кратко они были сформулированы таким образом: 1) Вера есть Бог. 2) Надежда есть сын Божий. 3) Любовь – Дух Святой. 4) Молятся единому Богу, секту называют «духоборской». 5) Церковь почитают в ребрах. 6) Крестного знамения не делают. Святого таинства не признают. 7) Не признают святых икон. 8) Постов не соблюдают¹².

В рапорте священник также отмечал, что «молокане ведут трезвый образ жизни, не едят мяса, законопослушны, но отвергают закон бракосочетания, жены-молоканки гнушаются своих православных мужей; они причисляют себя к святым и называют "Пречистой Богородицей", что прельщает многих православных и способствует увеличению последователей духовного христианства»¹³. Также в ходе опроса местного населения было зафиксировано, что к новгородским молоканам приезжают их единомышленники из Владимирской губ.¹⁴ Для возвращения молокан в лоно православной церкви в 1825 г. в с. Соснинская Пристань, где проживали наставники Марк Живиллов и Павел Арешников, был направлен священник новгородской Дмитриевской церкви Алексей Ивановский. Пастырю удалось убедить 75 человек (13 семей) в необходимости возвращения в церковь Христову, пятеро из них дали подписку ходить в храм на исповедь и к Святому причастию, что и сделали по прибытии в Новгород. Остальные ямщики из числа молокан предоставили священнику свидетельство о том, что они были на исповеди у приходского священника с. Чудово¹⁵. Выполнили ли свое обещание молокане неизвестно, поскольку у духовных христиан было принято посещать церковь «для вида».

Рост числа молоканских групп не мог не привлечь внимания правительства. В 1837 г. меры по отношению к молоканам были ужесточены. Им было запрещено распространять свое вероучение, проводить собрания в домах. В случае неисполнения этих предписаний, избы подлежали сносу. Молоканам не разрешалось записываться в купеческие гильдии. Ограничения коснулись и перемен места жительства¹⁶. Что стало в Новгородском у. с последователями духовного христианства в настоящее время неизвестно. В статистических сведениях XIX – начала XX в. упоминаний о молоканах по этому уезду нет.

Однако в 1912 г. молокане были названы в числе последователей религиозных течений Новгородской губ. Их численность составляла 20 человек (13 мужчин и 7 женщин). Можно предположить, что какое-то число молокан продолжало скрывать свою принадлежность к этому религиозному движению. Также есть основания полагать, что приверженцы молоканства могли выдавать себя за старообрядцев, которые проживали в тех же деревнях, что и молокане¹⁷.

¹ Молокане. Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995. С. 143–144.

² Костомаров Н. И. Воспоминания о молоканах. 1860 // URL: <http://az.lib.ru/k/kostomarow>

³ Литература о молоканах // URL: <http://molokanin.ru/old/of>

- ⁴ РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8928. Л. 7.
⁵ Там же. Ф. 1263. Оп. 1. Д. 44. (1813–1825 гг.) Л. 174–176.
⁶ Там же. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8928. Л. 7.
⁷ Там же. Ф. 1263. Оп. 1. Д. 44. Л. 176.
⁸ Там же. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5506. (1816 г.) Л. 1.
⁹ Там же. Л. 2–4.
¹⁰ Там же. Ф. 1263. Оп. 1. Д. 44. Л. 4–5.
¹¹ Там же. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8928. Л. 5.
¹² Там же. Л. 6, 7.
¹³ Там же. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5506. Л. 2.
¹⁴ Там же. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8928. Л. 8.
¹⁵ Там же. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8928. Л. 24.
¹⁶ Там же. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 62. (1817 г.) Л. 91.
¹⁷ Королькова Л. В. Старообрядцы западного Приильменья и верхнего Поволжья в XIX веке // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада. Четвертые Шегреневские чтения. СПб., 2011. С. 260–273.

UDC 283/289; 93/94(47); 273.99

L. V. Korol'kova

Molokans of the Novgorod province
(the First Quarter of the XIX Century)

Korol'kova Lyudmila Valentinovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of the North-West Russia and Baltic Region, chief research fellow, Ph. D. (History); korolkoval@list.ru

The publication presents new materials about the ethno-confessional group of Molokans – followers of Russian spiritual Christianity who rejected the Orthodox cult. They lived on the territory of Novgorod province in the first quarter of the XIX century. The article describes the interaction of the Molokans with the official church and provides information on the localization of this group.

Key words: ethno-confessional history, sectarianism Russian spiritual Christianity.

Е. А. Берман

Историко-культурные особенности
секты «субботников» в с. Зима
Балаганского у. Иркутской губ. (XIX–XX вв.)

Берман Елена Александровна, Иркутский национальный исследовательский технический университет (Иркутск), кафедра ювелирного дизайна и технологий, доцент, кандидат технических наук (техническая эстетика и дизайн), lena.berman.amanut@gmail.com

В 1827 г. в с. Зима Иркутской губ. произошло переселение 50-ти русских крестьян-«субботников» из центральных губерний России за отказ от православия и переход в иудаизм. Несмотря на запрет вступать в любые контакты с евреями, местные власти закрывали глаза на то, что сектанты целенаправленно обучались у зиминских евреев-ссылно-поселенцев чтению Торы и еврейским законам, а также во всем копировали их обряды и обычаи. Переселенцам были выделены земельные наделы и сохранены все гражданские права. К началу XX в. живущие в Зиме «субботники» составляли 145 семей, общим числом 900 человек. Жили сектанты бесконфликтно, но обособленно как от своих православных соседей, так и от местных евреев. С 1827 г. у них существовало собственное кладбище и арендованный под молельню дом. В 1905 г. после указа Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» «субботники» получили разрешение на постройку собственного молельного дома. В 1920-е гг. этот молельный дом был закрыт, но многие религиозные законы иудаизма соблюдались сектантами вплоть до 1970-х гг. В настоящее время потомки «субботников» или далеки от религии, или исповедуют православие, а единственным доказательством принадлежности их предков к иудаизму является сохранившееся в Зиме субботническое кладбище с эпитафиями на иврите.

Ключевые слова: иудействующие, секта «субботников», геры, последователи «Моисеева закона», зиминские «субботники», иудаизм, евреи.

Иудействующие, движение «субботников», секта «жидовствующих», геры, последователи «Моисеева закона» – названия ряда религиозных групп и сектантских течений, близких к иудаиз-

му, – получили широкое распространение в центральных районах России в среде помещичьих крестьян во второй половине XVIII в. Поскольку подобные секты возникали среди русского населения за чертой постоянной еврейской оседлости, и контактов с представителями иудейского вероисповедания у сектантов не было, считается, что толчком для отказа от православия у сектантов стало самостоятельное чтение Ветхого Завета на церковно-славянском языке и выполнение, без толкования еврейских законоучителей, некоторых ветхозаветных заповедей аналогичных иудаизму¹.

В начале XIX в., после того как на престол вступил Николай I, начинаются систематические гонения на такие секты. Уличенных в соблюдении еврейских обычаев крестьян забирали в армию или целыми деревнями ссылали в Закавказье или в Сибирь². В итоге подобных мероприятий на Кавказе и в ряде сибирских губерний возникли поселения так называемых «субботников»³. В Сибири самое известное среди них возникло в 1820-е гг. в с. Зима Балаганского у. Иркутской губ.

Первые «субботники» – крестьяне из Воронежской, Рязанской, Саратовской и Пензенской губ. – были переселены в Иркутскую губ. «в число около 50 душ обоего пола» императором Николаем I в 1826–1827 гг. «за отказ от православия и переход в иудейскую веру». Им были сохранены все права, однако государство забрало у них детей до 18-летнего возраста⁴. «Сибирское начальство назначило им местом поселения село Зиму, наделило землю и приписало к обществу зиминских крестьян. Здесь они начали жить на правах сибирских крестьян, никогда не знавших крепостной зависимости»⁵. Зиминские «субботники» составляли неотъемлемую часть зиминского сельского общества, однако жили отдельно от своих православных односельчан на двух «субботнических улицах», а в паспортах, в графе «вероисповедание» прописывалось: «иудейское – субботнической секты». К началу XX в. живущие в Зиме «субботники» составили 145 семей, общим числом 900 человек. Большинство семей носило фамилии Дмитриевы, Ильичёвы, Козьмины, Логиновы, Потаповы, Шишлянниковы (всего около 16 фамилий). В самом селе семьи имели 70 домов, остальные дома располагались за селом на заимках рядом с полями⁶.

Несмотря на то, что сектантам было строго запрещено законом вступать в контакты с евреями, и этот запрет контролировался местными властями⁷, «субботники» поселились вблизи зиминских евреев-ссылнопоселенцев и, заведя с ними дружбу, стали целенаправленно обучаться чтению Торы, соблюдению еврейских обычаев и праздников. Однако помощь евреев в изучении иврита, толковании Торы и обычаев не имела системного характера, одни

ссылнопоселенцы сменяли других, многие из них были столь же невежественны в религии, как и их «ученики». Не дали результатов и попытки местных евреев обучить «субботников» говорить на идиш⁸. Несмотря на то, что «субботники» были единоверцами евреев, последние не считали «субботников» своими, и родственные связи между евреями и «субботниками» были редки.

Предоставляя Синоду сведения о «субботниках» сибирского села Зима, иркутский архиепископ в 1842 г. отмечал, что в своих верованиях сектанты опираются на «сказания талмудистов», а всё оттого, что место их наставников «занимают жиды»⁹. Восемь лет спустя он уже рапортовал Синоду о том, что «еврей Янкель подозревается в исполнении у иудействующих должности раввина. И это при том, что обе общины – субботническая и еврейская – существуют изолированно друг от друга: у них отсутствуют совместные моления и сектанты не отдают евреям своих детей для обучения»¹⁰.

Первое поколение «субботников», прибывших в Зиму, было очень религиозно и во всем копировало обряды и обычаи зиминских евреев. Однако, сближение с традиционным иудаизмом шло медленно, и только через 30 лет после переселения при помощи зиминских евреев «субботники» приобрели свиток Торы и сняли для богослужения отдельный дом, в котором дважды в *Шабат* (вечером и утром) собирался *миньян* с постоянным кантором из бывших николаевских солдат-евреев. В остальные дни молитвенный дом стоял закрытым. Зиминские «субботники» соблюдали *кашрут* в пище, пользовались услугами еврейского резника, разделяли молочную и мясную посуду и каждое утро молились дома с использованием *тфилин*. Женщины строго соблюдали ритуальную чистоту, и поскольку *миквы* у них не было, совершали омовения в проруби даже зимой. В середине пятницы мужчины прекращали работать и готовились к Шабату в торжественной обстановке в молитвенном доме или у себя дома. Женщины готовили еду и оставляли ее в печи для субботнего дня. По аналогии с иудаизмом «субботники» «сидели шиву» – после смерти родственника в его доме собирался миньян, сидели неделю на полу, а ближайший родственник три раза в день читал кадиш¹¹.

Практически все зиминские «субботники» в XIX в. были малограмотны. Многие отправляли детей учиться в церковно-приходские школы, где за 3–4 года обучения они не только учились грамоте, но и отдалялись от иудаизма. «Еврейское» обучение в селе было только частным и платным. Часто сыновей отдавали на обучение учителям только зимой, так как в остальной период дети помогали взрослым во время полевых работ. Девочек практически не учили, поэтому большинство зиминских женщин были безграмотными

как в русском языке, так и в еврейском, однако многие молитвы даже необразованные женщины знали наизусть, понаслышке, от родителей¹².

По повседневному костюму и славянскому типу лица «субботников» невозможно было отличить от их соседей – православных крестьян. «Зиминские субботники ничем не отличаются от своих православных односельчан – ни наружностью, ни одеждою, ни даже внутреннею обстановкою и убранством своих жилищ, если не считать отсутствия образов и икон, во всем же остальном, кроме религии, они те же сибирские крестьяне, бодрые, крепкие, степенные и трезвые „мужики-землепашцы“»¹³.

В 1905 г. после выхода указа Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» «субботники» получили право на легальное признание общин и устройство молельного дома¹⁴. 26 апреля 1906 г. Министерство внутренних дел удовлетворило прошение зиминских крестьян-«субботников» и выдало им разрешение на постройку молитвенного дома в с.Зима. Часть средств собрали для этой цели односельчане-православные, остальные были покрыты самими «субботниками» и за счет пожертвований евреев Иркутска, среди которых 100 рублей пожертвовал купец I гильдии Исай Файенберг¹⁵.

В 1918 г. среди «субботников» существовала сионистская организация, представители которой участвовали в Третьем Всесибирском сионистском съезде в Томске. С установлением советской власти молельный дом в Зиме был закрыт, однако миньян существовал до конца 1970-х гг. Соблюдать Шабат было сложно из-за работы в колхозе, но остатки традиций «субботники» все-таки соблюдали – в субботу не хоронили и не ходили на кладбище, а Новый год отмечали в сентябре по еврейскому календарю.

В 2004 г. в Зиму приезжала комиссия, состоявшая из представителей Еврейского агентства и Конгресса еврейских религиозных общин. Оказалось, что по состоянию на 2004 г. в Иркутской обл. насчитывалось около 7 тысяч «субботников». Комиссия собрала свидетельства стариков, осмотрела заброшенный молельный дом и кладбище и сделала вывод о том, что никаких атрибутов еврейской культуры в Зиме не сохранилось, в том числе брачных контрактов, писем о разводах, молитвенников. Единственное свидетельство причастности зиминских «субботников» к евреям – это надгробные плиты на кладбище. В отличие от молельного дома, кладбище сохранилось до настоящего времени. Самые ранние могилы датируются 1927 г., его называют «еврейским»; кладбище частное, в начале 2000-х гг. его территория была выкуплена и содержится на деньги одного из потомков зиминских «субботников».

¹ Хижая Т. И. «Начитавшись Библии»: К вопросу об идентичности русских иудействующих в XIX – начале XX в. // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып. 4. С. 150–156.

² О дополнительном постановлении касательно мер к отвращению распространения секты субботников // Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. 1825 г. Т. XL. С. 465–467. № 30483.

³ Львов А. Л. Соха и Пятикнижие: Русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011.

⁴ Козьмин М. Прошлое и настоящее сибирских сектантов-субботнико // Еврейская старина. СПб., 1913. Т. VI. С. 3–22.

⁵ Бейлин С. Х. Кое-что о зиминских субботниках // Пережитое: Сб., посвящ. общественной и культурной истории евреев в России. СПб., 1913. Т. 4. С. 288–297.

⁶ Козьмин М. Указ. соч.

⁷ О мерах к отвращению распространения Жидовской секты, под названием Субботников // Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. XL (1825 г.). СПб., 1830. С. 397–408. № 30436а.

⁸ Бейлин С. Х. Указ. соч.

⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 12. Д. 29910. Л. 2.

¹⁰ Там же.

¹¹ Козьмин М. Из быта субботников // Еврейская старина. Пг., 1914. Т. VII. С. 443–458.

¹² Козьмин М. Из быта субботников (рассказано со слов моего отца) // Еврейская старина. Пг., 1915. Т. VIII. С. 386–395.

¹³ Бейлин С. Х. Указ. соч.

¹⁴ Именной высочайший указ, данный Сенату «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. // Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3-е. Т. XXV. 1905. СПб., 1908. С. 237–238.

¹⁵ Козьмин М. Прошлое и настоящее... С. 162–183.

UDC 296.6; 908

E. A. Berman

Historical and Cultural Features of the Sect
of the Subbotnik of Zima Village, Balagan District,
Irkutsk Province, XIX–XX Centuries

Berman Elena Aleksandrovna, The Irkutsk National Research Technical University (Irkutsk), the Department of Jewelry Design and Technology, associate professor, Ph. D. (Technical Aesthetics and Design); lena.berman.amanut@gmail.com

Fifty Russian subbotnik peasants were deported from the central provinces of Russia to Zima village of the Irkutsk province in 1827. The reason was the rejection them of Orthodoxy and the transition to Judaism. There was a ban for immigrants on any

contacts with Jews, but local authorities secretly ignored its. They turned a blind eye to the fact that the sectarians purposefully trained Zimin Jewish deportees to read the Torah and Jewish laws, and also copied their customs in everything. Land plots were allotted to immigrants and all civil rights were preserved. By the beginning of the 20th century the number of subbotniks living in Zima village reached 145 families with a total of 900 people. The sectarians lived without conflict, but isolated both from their Orthodox neighbors and from local Jews. Since 1827, they had their own cemetery and a house rented under a chapel. In 1905, after the Decree of Nicholas II "On Strengthening the Principles of Tolerance," Subbotniks received permission to build their own prayer house. In the 1920s, this house of worship was closed, but many religious laws of Judaism were respected by sectarians until the 1970s. At present, the descendants of the Subbotniks are either far from religion or profess Orthodoxy. The only evidence of their ancestors' belonging to Judaism is the Sabbath-day cemetery preserved in Zima village with epitaphs in Hebrew.

Key words: Russian Judaizers, the sabbath sect, Hera, followers of the "Mosaic Law", Zimin Subbotniks, Judaism, Jews.

В. А. Баранова
Православные приходы и мечети
в сельской местности юго-западной части
Крымского полуострова (экспедиция 2019 г.)

Баранова Валерия Александровна, Российский этнографический музей С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, научный сотрудник; baranovavaleron@gmail.com

Доклад посвящен роли современных православных приходов и мечетей в религиозной жизни сел юго-западной части Крымского полуострова. В результате проведенного исследования этих богослужебных учреждений выявлены как общие черты, так и различия. Основное внимание уделяется рассмотрению внутреннего устройства православной и мусульманской религиозных общин, их взаимодействию друг с другом, организации просветительской деятельности при православных храмах и мечетях, направленной на приобщение населения к религии, а также осуществляемой ими хозяйственной деятельности. Доклад основан на материалах, собранных автором в результате полевой экспедиции в июле 2019 г.

Ключевые слова: православный приход, мечеть, религиозная община, Крымский полуостров.

Распад СССР и смена политической идеологии привели к ревитализации религии на постсоветском пространстве в целом и в Крыму в частности. Массовое возвращение крымских татар из мест депортации привело к усилению позиций ислама в регионе. Славянские этносы Крыма в это время также переживали духовный подъем, который выражался в обращении населения к православию и возобновлению богослужебных обрядов.

Следует отметить, что религия выступает в качестве этнического маркера и является частью культурного кода народов Крыма. В связи с этим интересно обратиться к изучению функционирования современных православных храмов и мечетей, поскольку

именно богослужебные учреждения выступают в качестве духовного центра и выражают настроения верующих.

При написании доклада использованы материалы, собранные во время экспедиции 2019 г. в Бахчисарайском р-не Республики Крым. В качестве объектов исследования были выбраны Храм Покрова Пресвятой Богородицы, с. Почтовое; Храм Рождества Пресвятой Богородицы, с. Скалистое; мужской монастырь Преподобного Лазаря Муромского у с. Скалистое; Храм Феодоровской иконы Божией Матери, г. Бахчисарай; мечеть с. Трудолюбовка и мечеть с. Скалистое, а также мечеть Орта-Джами, г. Бахчисарай. Выбор культовых сооружений, находящихся в соседних населенных пунктах, продиктован тем, что внутреннее устройство религиозной общины и взаимоотношения нескольких общин друг с другом наиболее отчетливо просматриваются на относительно небольшой территории. Исключение составляют мечеть Орта-Джами и Храм Феодоровской иконы Божией Матери, расположенные в г. Бахчисарай. Информация, полученная из бесед со служителями этих культовых сооружений, позволяет сравнить сельские приходы и мечети с городскими.

Рассматриваемые приходы и мечети были открыты для совершения богослужений в период с начала 1990-х гг. по 2010-е гг. Мечеть Орта-Джами и Храм Феодоровской иконы Божией Матери основаны еще до революции, однако после 1917 г. эти здания были переданы под нужды, никак не связанные с религией. Храм возобновил свою деятельность в 1992 г., а богослужения в мечети начали проводить в 2013 г.

В сельской местности старые культовые сооружения не сохранились до наших дней. В связи с этим там, где до революции они существовали, в настоящее время строятся новые, преимущественно на месте старых. Кроме того, само население той или иной местности может инициировать строительство религиозного сооружения, если в этом возникает потребность. Так, в с. Трудолюбовка местное мусульманское население построило мечеть, избавив себя от необходимости ездить в соседнее село.

Интересна история основания мужского монастыря прп. Лазаря Муромского, заложенного в 2012 г. Место его основания у с. Скалистое было выбрано не случайно. Рядом с населенным пунктом находится пещерный город Бакла, который благодаря сохранившимся там остаткам христианских храмов воспринимается в качестве одной из колыбелей христианства на полуострове. В связи с этим монастырь является своего рода преемником раннего христианства.

Православный приход и мечеть имеют ряд общих черт, обусловленных как институциональными причинами, так и локальной спецификой сельской местности. Во-первых, основу любого прихода или мечети составляет религиозная община (в исламе – *джемаат*). В сельской местности община (и православная, и мусульманская) насчитывает в среднем 8–30 человек, в Бахчисарае количество прихожан колеблется от 100–150 до 250 человек. В дни религиозных праздников число прихожан в разы возрастает*.

Во-вторых, члены общины, консолидируясь в стенах своего богослужебного учреждения, коммуницируют друг с другом. Взаимодействие общинников выражается как в совместном совершении богослужений, так и в организации религиозных праздников или совместных трапез. Кроме того, в их обязанности входит выполнение ряда работ по благоустройству храма. Например, прихожане Храма Рождества Пресвятой Богородицы своими силами восстановили стену, сильно пострадавшую в результате наводнения, а в с. Трудолюбовка члены джемаата сами зацементировали террасу перед входом в мечеть.

В-третьих, в церковь и мечеть поступают пожертвования чаще всего в денежной форме, реже в виде вещей и продуктов, часть из которых идет на нужды храма. Главными статьями расходов являются: выплата содержания священнику или имаму (а также еще и работникам храма или мечети); оплата коммунальных услуг или закупка дров, угля, если к зданию не подведен газ; приобретение утвари для церкви или мечети. Другая часть пожертвований распределяется в виде материальной помощи между нуждающимися. Таким образом, богослужебные учреждения выступают в качестве центра аккумуляции и распределения средств.

В-четвертых, православные храмы и мечети выступают в качестве центров сохранения и распространения религиозной культуры, осуществляют просветительскую деятельность среди населения, особенно среди подрастающего поколения. При храмах и мечетях организуются занятия с детьми, в сельской местности группы небольшие – от 5 до 15 человек, включающие детей разного возраста. Конкретных сроков обучения нет: ребенок посещает занятия пока у него есть желание или возможность. В городе группы обучающихся достигают 30 человек и больше. Ввиду большего количества детей появляется разделение на группы по возрасту или по уровню подготовки. Необходимо добавить, что в городских

* В православии наиболее «популярными» праздниками являются Пасха, Рождество, Крещение, Вербное воскресенье, Яблочный, Медовый и Третий Спас, в исламе – Ураза-Байрам и Курбан-Байрам.

храмах и мечетях проводятся занятия не только с детьми, но и со взрослыми. Обучение рассчитано на период от года до нескольких лет. Обучающиеся преподают основы религии, христианской или исламской морали, учат правилам поведения в богослужебном утраждении и чтению священных текстов. Примечательно, что занятия при православных храмах и мечетях посещают не только дети прихожан. Зачастую невоцерковленные или не придерживающиеся основ ислама родители тоже приводят своих чад в церковь или мечеть.

Православный приход и мечеть имеют свои специфические черты. В частности, существуют различия в гендерном составе православной общины и джемаата. Последний состоит главным образом из мужчин среднего и старшего возраста. По словам информантов, женщины могут посещать мечеть и принимать участие в религиозной жизни, однако на практике в сельской местности они делают это редко, уступая право решать все важные вопросы мужчинам. В ходе полевых наблюдений было замечено, что на совершении пятничного намаза в мечети с. Трудолюбовка не присутствовало ни одной женщины. В соседнем с. Скалистое наблюдалась аналогичная ситуация. В городе женщины посещают мечеть, но в сравнении с мужчинами их процент значительно меньше. В православную религиозную общину преимущественно входят женщины пожилого возраста, особенно это характерно для сельской местности.

Другой особенностью является степень жесткости границ религиозной общины. За сельским приходом числится определенное количество населенных пунктов, от одного до полутора десятков. Соответственно население «прикрепляется» к своему приходу. Молиться верующие могут в любом храме, но просить провести религиозный обряд должны «своего» настоятеля. В случае если человек по какой-либо причине хочет обратиться в другой приход, ему нужно получить специальное разрешение, зачастую требующее согласования с настоятелями обоих храмов*. Городские храмы более открыты для прихожан из разных населенных пунктов. В исламе мечеть не является храмом – это здание для совершения совместной

* Сами настоятели храмов объясняют это тем, что священник отвечает за свою паству, лучше знает людей и обстоятельства их обращения в храм. Человек же со стороны может обмануть священника, утаив факты, например, попросить отпеть покойника, не сказав, что умерший – самоубийца. В этом случае священник совершает грех, отпевая того, кто добровольно отрекся от Бога. Однако такое жесткое разграничение между приходами зафиксировано только в сельской местности.

молитвы, вследствие чего мусульманин может свободно посещать любую мечеть и обращаться к любому имаму для совершения тех или иных религиозных обрядов.

Отношения между мусульманскими и православными религиозными общинами, как правило, добрососедские или нейтральные. По свидетельствам имамов и глав джемаата существуют прецеденты обращения русских и украинцев в ислам. К сожалению, автору лично удалось пообщаться лишь с одним русским, который перешел в мусульманскую веру. Свое решение он объяснил тем, что идеи ислама показались ему близкими. Также он особо подчеркнул, что это было добровольным решением его и его жены. Обратной тенденции перехода крымских татар в православие в рассматриваемых приходах нет. Стоит отметить, что, со слов информантов, иногда крымские татары посещают православные храмы, чтобы поставить свечку или набрать святой воды.

В православии и исламе идея пожертвования в пользу нуждающегося, с одной стороны, тождественна, с другой, концепция жертвования носит различный характер. В православии пожертвования носят добровольный характер: верующий сам решает, что жертвовать и в каком объеме. Кроме того, при храмах как сельских, так и городских, работают церковные лавки. Свечи, иконы, религиозная литература и пр. закупаются на специальном епархиальном складе г. Симферополя. Прибыль, полученная с продажи церковной утвари, также считается пожертвованием и идет на покрытие расходов церкви. За проведение обрядов венчания, крещения, отпевания, а также за освящение чего-либо принято жертвовать храму в благодарность какую-либо сумму. Впрочем, священнослужители стараются за отпевание денег не брать, считая, что это нехорошо. Стоит оговориться, что количество венчаний в сельских приходах крайне невелико, как правило, 1–2 раза в год, крестят детей (а иногда и взрослых) чаще, примерно 30 раз в год, отпевание же совершается священнослужителями регулярно. Отчасти такая статистика объясняется тем, что пары предпочитают совершать таинство брака и крестить детей в храмах, имеющих либо богатую историю, либо расположенных в живописных местах. В городских храмах доход может приносить организация паломнической деятельности. Часть суммы пожертвований передается нуждающимся или направляется в приюты и больницы. Еще одна часть передается в епархию.

Отдельную группу объектов исследования составляют монастыри, поскольку помимо пожертвований источником доходов является также паломничество, туризм и производимая сельскохозяйственная и ремесленная продукция. Мужской монастырь

прп. Лазаря Муромского еще не успел завоевать популярность среди паломников. В настоящее время в нем проживают два монаха и четыре трудника, главной целью которых является строительство монастырского комплекса. Монастырь преимущественно живет за счет подсобного хозяйства. Монахи разводят коров, кур, индюков, индоуток и пчел. Часть производимых молочных продуктов и меда братия продает жителям с. Скалистое, какое-то количество отвозит в Свято-Климентовский мужской монастырь в Инкермане. Настоятель монастыря когда-то нес там послушание и у него сохранились связи с местной братией. Между монастырями происходит обмен – сельскохозяйственная продукция монастыря Святого Лазаря взамен на какую-либо помощь Свято-Климентовского монастыря.

В исламе существуют такие виды пожертвований, как *садака*, *закят* и *закят аль-фитр*. Пожертвования могут быть направлены непосредственно нуждающемуся либо мечети, которая выступает в качестве посредника. В рассматриваемых мечетях очень немногие прихожане выплачивают закят, объясняя нарушение правила отсутствием финансовой возможности. Но все респонденты отметили, что обязательно выплачивают закят аль-фитр и садаку и при посещении мечети стараются пожертвовать небольшую сумму. Следует отметить, что, по словам информантов, православные приходы оказывают поддержку исключительно христианам, в то время как служители мечети и джемаат во время праздника Курбан-Байрам, раздавая мясо жертвенного животного и продукты, не делают различий между мусульманским и христианским населением*.

Как и в православной традиции, за проведение обряда венчания (*никях*) и за чтение молитв над усопшим имаму принято давать вознаграждение. Однако имамы отказываются от какой-либо материальной благодарности за проведение погребального обряда. Необходимо подчеркнуть, что в сельской местности никях проводят незначительное число раз в году, поскольку молодые пары предпочитают заключать брак в городе.

Организация просветительской деятельности в исламе имеет свою специфику. В мечетях помимо изучения основ религии внимание уделяется знакомству с крымско-татарской культурой и изучению крымско-татарского языка. Так, в мечети Орта-Джами второй год подряд действует летняя школа, в рамках которой дети

* Например, имам мечети Орта-Джами и члены джемаата отвозят продукты одиноким бабушкам независимо от их религиозной принадлежности.

посещают различные экскурсии, где им рассказывают об истории родного края. Кроме того, для детей организуют проведение мастер-классов, в том числе и по традиционным крымско-татарским ремеслам. В Орта-Джами также организованы курсы по изучению крымско-татарского языка как среди детей, так и среди взрослых.

Во время праздников Ураза-Байрам и Курбан-Байрам для детей создают специальные программы, которые включают приглашение профессионального аниматора, игры и различные мастер-классы. Их целью является формирование у ребенка приятных ассоциаций, связанных с этими праздниками, вследствие чего он постепенно приобщается к «своей» вере.

Проведенное исследование позволяет прийти к выводу, что православный приход и мечеть в силу общих законов развития религиозных институтов имеют ряд схожих черт. Наряду с этим существуют и различия, формирующие уникальность каждой религии в отдельности, что проявляется в гендерном составе православной общины и джемаата, в разной степени жесткости границ общины, а также в разном механизме совершения пожертвований. Мечеть в Крыму выступает не только в качестве религиозного центра, но и берет на себя функции сохранения и передачи знаний основ крымско-татарской культуры и языка. Кроме того, основываясь на собранных полевых материалах, можно сделать вывод о полифункциональности православного прихода и мечети. Данные религиозные учреждения не только занимаются проведением богослужений, но аккумулируют и распределяют денежные средства, занимаются просветительской и хозяйственной деятельностью.

UDC 2; 316.74

V. A. Baranova

The Orthodox Parishes and Mosques
in Rural Areas of the Southwestern Part
of the Crimean Peninsula (Expedition 2019)

Baranova Valeria Aleksandrovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belarus, Ukraine and Moldova, research fellow; baranovavaleron@gmail.com

The report is devoted to the role of modern Orthodox parishes and mosques in the religious life of the village of the southwestern part of the Crimean peninsula. Common features and differences were revealed in the device of these liturgical institutions. The main attention is paid to considering the internal structure

of the Orthodox and Muslim religious communities, and their interaction with each other, organizing educational activities at Orthodox churches and mosques aimed at introducing the population to religion, as well as their economic activities. The report is based on the author's field materials – results of the expedition in July 2019.

Key words: the Orthodox laity, mosque, religious community, Crimean peninsula.

Н. М. Калашникова
Особенности баптистской свадьбы
у гагаузов Молдовы (по материалам
полевых исследований 2002 г.)

Калашникова Наталья Моисеевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, заведующая отделом, доктор культурологии; ethnonatalya@mail.ru

Гагаузы – один из немногих тюркских народов Европы, принявших христианство, но не утративших свое этническое самосознание и тюркский язык. В настоящее время гагаузы Молдовы исповедует православие, однако в их среде достаточно часто встречаются и протестантские общины, в частности, баптисты. В докладе, основанном на материалах полевых исследований, дается описание баптистской свадебной церемонии гагаузов, проходившей в августе 2002 г. на юге Молдавии в г. Комрате. В работе отмечается, что предметом постоянной заботы и внимания руководителей баптистских общин являются брак и семья. Именно в семье баптисты видят главный оплот сохранения религиозности, однако, анализ свадебного действия позволяет говорить об умелом сочетании принципов своей религии с традиционными обрядовыми действиями.

Ключевые слова: гагаузы Молдовы, тюркский язык, христианство, баптистская свадьба.

Гагаузы – один из немногих тюркских народов Европы, принявших христианство, но не утративших свое этническое самосознание и тюркский язык. Исследователи рассматривают народное христианство или народное православие у гагаузов как социально-культурное явление, складывавшееся с распространением христианства и соединившее традиционные обрядовые (зачастую языческие) представления с догматическими основами новой религии¹.

Продолжение существования народных обычаев в жизни бессарабских гагаузов историки объясняют определенными условиями, сложившимися ещё на Балканах, в результате которых местные турецкие власти не препятствовали сохранению некоторых язы-

ческих обрядов у завоеванных ими христианских народов. При этом в традиционной обрядности гагаузов Болгарии, откуда они в XVIII – начале XIX в. переселялись на юг Российской империи, остатки язычества сохранялись дольше, чем у местных болгар, также переселявшихся в Россию².

Проживая на Балканах, гагаузы придерживались местной христианской православной церкви, а после переселения вместе с болгарами перешли в лоно русской православной церкви. В настоящее время гагаузы Молдовы исповедует православие, однако достаточно широко здесь распространены и протестантские общины – баптисты и пятидесятники, проникнуть в которые совсем не просто. Следует заметить, что проживающие со второй половины XX в. в Молдавии баптисты проводят активную миссионерскую работу: растёт число прихожан за счет детей и родственников прихожан-старожилов, а также бывших прихожан православных церквей или неверующих атеистов. Кроме того, значительная часть людей, тяжело переживающих личные и социальные кризисы, находят утешение с помощью миссионеров³.

Известно, что предметом постоянной заботы и внимания руководителей баптистских общин является брак и семья. Именно в семье баптисты видят главный оплот сохранения религиозности, поэтому свадьба представляет собой некое назидательно-религиозное собрание, в проведении которого широко используются народные традиции.

В августе 2002 г. вместе с известным гагаузским этнографом Марией Васильевной Маруневич мы посетили баптистскую гагаузскую свадьбу, проходившую в г. Комрате. Приглашение на это довольно закрытое мероприятие, где сочетались браком русская девушка Татьяна Пилаева из с. Московей Комратского р-на и житель Комрата гагауз из семьи баптистов Иван Грозоглу, было получено как дань уважения к М. В. Маруневич, которая преподавала невесте на историческом факультете Комратского государственного университета⁴.

Чрезвычайно важными для моего понимания происходящего на свадьбе были разъяснения М. В. Маруневич, которая рассказала, что баптисты в столице Гагаузии г. Комрате в конце XX – начале XXI в. представляют довольно большую группу людей, последние десять-пятнадцать лет тесно контактирующую с американскими баптистами. Подтверждением тому было присутствие на этой свадьбе двух пар «американских друзей» (в прошлом жителей Комрата), а также тот факт, что несколько семей и отдельных участников данной свадьбы уехали из Комрата в США, где благополучно устроились и продолжают поддерживать контакты с местными баптистами – переписываются и получают посылки.

Обычно баптисты, чьи дети вступают в брак, особое внимание уделяют знакомству с семьей избранницы сына или наоборот. Затем на одном из баптистских собраний пастор публично заявляет о желании конкретных молодых людей вступить в брак и, если у прихожан нет возражений, молодые начинают подготовку к свадьбе. Идеально, если молодые люди являются прихожанами одной церкви, если же нет, то после бракосочетания жена должна перейти в церковь мужа. Именно так и поступила русская девушка Татьяна Пилаева (по мужу Грозоглу). Основываясь на интервью с участниками данной свадьбы, можно предположить, что мероприятие прошло в соответствии с общепринятыми правилами.

Регистрация брака в городском ЗАГСе обычно проводится за несколько дней до торжественной церемонии (без специального празднования) или в день празднования свадьбы. Следует заметить, что если ранее классическая баптистская свадьба у гагаузов исключала всевозможные выкупы и сборы денег для молодых, что так характерно для проживающих по соседству православных болгар и молдаван, то в настоящее время это разрешено. Имеют место такие действия городского характера, как фотосессия, кортеж, декорации, цветы, столы с угощениями и белое платье у невесты.

Обычно основное торжество происходит в моленной комнате, где собираются все кроме невесты, свидетелей и свидетельниц. Под торжественную музыку молодую вводит отец, за ними идут друзья молодых. Свадебное венчание начинается с наставлений пастора, который оглашает права и обязанности жены и мужа в семье, упоминая, что баптисты крайне негативно относятся к разводам и изменам. Далее все присутствующие отправляются праздновать. В нашем случае свадьба проходила в помещении клуба, где собралось около трёхсот человек. Важно отметить, что совсем не обязательно, чтобы среди приглашенных родственников и друзей, все были верующими.

В торце зала располагался стол для невесты, жениха и свидетелей. Рядом – музыкальный центр и исполнители. Перпендикулярно центральному столу с молодыми, стояло четыре стола – по два с каждой стороны, справа сидели родственники и гости жениха, слева – невесты. В письменном приглашении было указано: сбор к 19 часам, собрались же все на час позже. Регистрация гражданского брака происходила днём, а празднование свадьбы – вечером.

Невеста – в современном белом платье (приталенный лиф, юбка типа кринолина) и фате, жених – в чёрном костюме, белой рубашке, черном галстуке, с белым искусственным цветком на лацкане пиджака. Жених с невестой и свидетелями встречали гостей у входа, а затем, когда пришедшие заняли свои места за столами, под звуки

марша Мендельсона, вошли в зал и разместились за центральным столом.

Молодой человек, ведущий свадьбу, предоставил слово главе баптистов, который прочитал молитву, поздравил молодоженов, затем хор запел песню духовного содержания, а все участники свадьбы её слушали стоя. М. В. Маруневич обратила моё внимание на то, что исполнялись песни как духовного, так и светского содержания. Причём, если духовные пели на русском языке, то остальные – на русском, гагаузском и молдавском.

Далее приступили к угощению. На столах, уставленных различными угощениями, присутствовали только безалкогольные напитки: минеральная вода, соки, разные лимонады (кока-кола отсутствовала). Среди яств предлагались традиционные кушанья: брынза, студень из курицы, блинчики с вишней, чернослив с орехами. Однако, большую часть составляли современные блюда: колбаса, сельдь с маслинами, салат «оливье», корейская морковь, мясной рулет с яйцами, грибы маринованные и солёные со сметаной, жареная курица, сыр, маринованные помидоры, мясо «в кляре» и мясо, замаринованное и обжаренное для шашлыка. В вазах на столах – фрукты (виноград, персики, груши, яблоки) и конфеты.

Первые полчаса свадебного застолья проходили только под пение группы в составе трёх девушек и молодого человека в сопровождении небольшого ансамбля электроинструментов, которые исполняли песни как духовного (на русском яз.), так и светского (на русском, гагаузском, молдавском яз.) содержания.

Затем двое ведущих-баптистов стали предлагать присутствующим, в первую очередь родственникам, поздравить молодоженов. Приветствия родителей были немногословны – пожелания счастья, любви, добра, детей и т.д. Денежные подарки обязательно озвучивались: со стороны жениха – 300 \$, от родителей невесты – 1000 лей (что свидетельствует о бедности семьи). Затем следовали поздравления от родственников: со стороны жениха – 100 \$, 500 \$, 5000 лей; от друзей – предметы бытового назначения: электроплита, гладильная доска, набор кастрюль, чайный и столовый сервизы. Преподнесение даров новобрачным сопровождалось поздравительной речью и вручением букетов цветов, которые расставлялись прямо на полу в вазы и ведра рядом со столом молодых. Далее друг жениха с подносом в руках стал обходить сидящих за столами гостей, которые дарили различные суммы денег⁵.

Одежда гостей была разнообразна: от простых футболок, спортивных брюк (штанов) и джинсов до вечерних платьев, присланных из-за границы. Особенно нарядно были одеты дети. Некоторые девочки 8–14 лет в платьях американского производства с открытыми

плечами, широкими юбками в комплекте с длинными (по локоть) перчатками из той же ткани, что и платье. Мальчики 5–8 лет – в шелковых жилетах с «бабочкой» на шее.

Затем ведущие решили провести опрос на тему «Что такое любовь?», обращаясь к родителям новобрачных, молодым, их родственникам и гостям. Оказалось, что это очень непросто сформулировать и многие отвечали: «Богом данное чувство». Далее ведущие предложили игру «вопросов и ответов»: отобрали несколько семейных пар (от одного месяца совместной жизни до двадцати лет), удалили жен из зала и задали оставшимся мужьям несколько вопросов: «Какое блюдо любит жена? Какие цветы она любит? Когда последний раз дарили жене цветы? Помните ли, где познакомились с будущей женой? Какими словами будит муж жену по утрам?» Затем в зал были приглашены жены избранных пар, которым задали те же вопросы. Гости бурно реагировали как на правильные (совпадавшие с теми, что отвечали их мужья), так и на неправильные ответы замужних женщин.

Поскольку в зале присутствовало много семей с малолетними детьми, то в половине одиннадцатого вечера гости начали понемногу расходиться, а молодежь продолжала празднование до двенадцати часов ночи. За тем, чтобы всё было вовремя закончено и участники спокойно разошлись по домам, внимательно следили активисты-баптисты, «стоявшие на страже семьи и порядка».

Анализируя впоследствии увиденное и услышанное, мы с М. В. Маруневич отметили умелое пропагандирование баптистами на этой свадьбе своих принципов поведения гостям, пришедшим на торжество. Причем делалось это ненавязчиво, но постоянно: будь то здравица, песня, пожелание-наставление. При этом несомненным было одновременное исполнение старинных и современных действий, таких как застолье с традиционными и современными кушаньями при отсутствии алкоголя на столах, преподнесение разнообразных подарков (вещи – деньги), соединенных с принципами своей религии, в частности, переходом жены в баптистскую секту мужа.

¹ Гагаузы. М., 2011. С. 19–20.

² Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007. С. 570–571.

³ Папцова (Келеш) А. К. Религиозная идентификация и историческая парадигма (об особенностях восприятия истории гагаузами) //Тр. Молд. Фил. Совр.гуманитар. ин-та. Кишинев, 2004. С. 43.

⁴ Архив РЭМ. Ф.10. Оп.2. Д. 4. С. 1.

⁵ Там же. С. 2.

UDC 392.51; 277.4(512.165)

N. M. Kalashnikova

The Baptist Wedding Ceremony of the Gagauz
from Moldova (based on field research 2002)

Kalashnikova Natalia Moiseevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belorussia, Ukraine and Moldova, head department, D. Sc. (Culturology); ethnonataly@mail.ru

The author of the article notes that the Gagauzes are one of the Turkic Christianized peoples of Europe who did not forget their ethnic self-identity and the Turkic language. At present times the Gagauzes in Moldova are Orthodox Christians. However, the Protestant communities, mainly Baptists, are widespread in this territory. Basing on the materials from the fieldworks the author gives a description of the Baptist wedding ceremony in the south of Moldova in Komrate in August 2002. The paper marks that leaders of the community point their focus and care on marriage and family. According to the Baptist's discourse, a family is a central religious stronghold. Though the analysis of the observed ceremony allows talk about the skillful combination of elements from traditional rituals with principles of their religion.

Key words: Gagauzes in Moldova, Turkic language, Christianity, Baptist Wedding.

Л. Г. Ганина

Между верой и поверьем:
представления о душе после смерти
у болгар-переселенцев

Ганина Любовь Геннадьевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, научный сотрудник; lg1selena@gmail.com

В докладе обобщена информация, связанная с представлениями о душе после смерти у болгар-переселенцев, которые традиционно исповедуют православие и в то же время сохраняют локальные поверья и обряды, уходящие корнями в дохристианский период. Автор затрагивает такие вопросы, как материальные свойства нематериальной души, народные представления о моменте отделения души от тела, переходе ее на «тот свет» и явление перед Богом. Тема сохранения эмоциональных привязанностей души после смерти (тоска о родных и доме, возможность навещать живых в снах и т.д.) фактически не затронута, за исключением фиксации сохранившейся до сих пор традиции класть в гроб венчальную одежду для узнавания душами друг друга. Материал подготовлен на основе этнографических очерков второй половины XIX – начала XX в., вещевых коллекций по культуре болгар-переселенцев из собрания Российского этнографического музея, опубликованных полевых материалов исследователей XX–XXI вв., а также полевых материалов автора с привлечением литературы по догматическому православию.

Ключевые слова: болгары-переселенцы, народное православие, духовная культура, смертная одежда, душа.

По учению православной церкви, человек состоит из невещественной и разумной души и вещественного тела¹. В книге Бытия сказано: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою»². Душа, составляя вместе с телом в земной жизни единое целое, в момент смерти отделяется. Догмат о бессмертии души, являющийся одним из центральных положений православной веры, прочно вошел в народно-религиозное мировоззрение болгар-переселенцев. В то же время его трактование,

нашедшее отражение в локальных поверьях и обрядах, во многом расходясь с догматическим учением.

Согласно народным верованиям, люди в предсмертной агонии видят ангелов³. В некоторых локальных традициях образ ангела персонифицируется в Архангела Михаила⁴, зачастую держащего меч⁵, которым он отсекает душу от тела⁶. Восприятие Архангела Михаила как ангела смерти не противоречит его гимнографии. В молитве св. Архистратигу Божию Михаилу говорится «...сохрани нас, раб Божиих, от всех видимых и невидимых враг, паче же подкрепи от ужаса смертного и от смущения дьявольскаго и сподоби нас непостыдно предстати Создателю нашему в час страшного и праведного Суда Его...»⁷ В апокрифах, посвященных жизни Адама и Евы, говорится, что Архангел Михаил по велению Божию изгнал прародителей из Рая после их грехопадения⁸, и именно он является херувимом, поставленным Богом у врат Рая. Следует также отметить, что в иконографии встречается образ Архангела Михаила «Психопомпа», или «Вадидушника», – проводника душ, а его изображение, взвешивающего души, – один из традиционных мотивов иконографии Страшного суда.

Народное мировоззрение зачастую наделяет невещественную душу физическими свойствами вещественного тела, такими как зрение, ощущение боли, потребность в питье. Распространенная во многих местах обрядовая практика зажигать свечу при умирающем объясняется необходимостью помочь душе найти выход из тела или осветить путь на «тот свет»⁹. Н. С. Державин в «Очерке быта южнорусских болгар» приводит поверье: «Когда ты умрешь, то пусть зажгут свадебную свечу, потому что на “том свете” ею будут светить, когда будут вести тебя по темным местам на твое место»¹⁰. В некоторых болгарских селах Молдавии до настоящего времени сохраняется традиция передавать во время похорон через гроб ведро с водой, чтобы человек на «том свете» не испытывал жажды¹¹, а в течение 40 дней не пекут калачей, считая, что подобно тому, как на «этом свете» раскатывается тесто, на «том» будет растягиваться душа человека¹².

По воззрениям Церкви, тело человека – это освященный благодатью таинств храм души*. Православный обряд приготовления тела усопшего к погребению имеет четкую структуру, заключающуюся в омовении, облачении, положении в гроб, чтении и пении погребальных молитв, предании земле. Чело умершего украшают венчиком

* Когда Иисус изгонял торгующих из храма, Иудеи попросили его доказать своё право поступать так. «Иисус сказал им в ответ: “Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его”. На это сказали Иудеи: “Сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его?” А Он говорил о храме тела Своего» (ИИ. 2:18–21).

(в настоящее время, как правило, изготовленным из бумаги), на котором изображается Спаситель, Божья Матерь и Иоанн Предтеча, тело покрывается священным покровом в знак того, что почивший находится под покровом Христовым, в руки покойному вкладывают иконку Спасителя или Распятие и разрешительную молитву. Вокруг гроба ставят четыре подсвечника со свечами, которые в совокупности изображают крест и символизируют переход в Царство истинного света¹³. Болгары традиционно очень внимательно относятся к соблюдению всех составляющих обряда.

Хотя Церковь никак не регламентирует облачение усопших мирян, в культуре многих народов, исповедующих православие, бытуют устойчивые представления о соответствии между возрастом и одеждой почившего. Чаще всего людей преклонного возраста хоронят в одежде темных цветов, молодых – в более светлой, холостых – в свадебной¹⁴. По словам информантки М. И. Караивановой, когда умерла ее молодая племянница, «мать одела ее невестой»¹⁵. Информантка П. И. Желяпова рассказывала, что хороня свекровь, одела ее в черное, «потому что та была в возрасте»¹⁶.

Особый интерес вызывает сохранившееся в ряде приазовских и бессарабских сел представление об «одежде души» и связанная с ним традиция изготовления смертных рубах*. Существуют различные варианты ее названия: *пригурылка*, *пазвичка*, *миро*, *передничка*¹⁷, *аса*¹⁸, *ризница*, *садовиште*¹⁹. Наиболее архаичный вариант изготовления этой нижней смертной одежды не подразумевает сшивания, использования ножниц или ножа. От цельного полотна отрывают кусок длиной около 1,5 м, в котором свечой выжигают отверстие для головы. Такой способ изготовления *пригурылки* зафиксирован Натальей Красько в 2009 г. в с. Богдановка во время похорон женщины 1934 г. р.²⁰.

В фондах РЭМ, среди коллекций по традиционной культуре болгар-переселенцев, хранится погребальная рубаха из с. Копчак Тараклийского р-на, изготовленная в 1957 г.²¹ Ее верхняя часть скроена из белой ткани фабричного производства, нижняя – из конопляной домотканины, все швы выполнены на машинке. Разрез для головы отсутствует, что свидетельствует об обрядовой функции рубахи. Со-

* Исследователи фиксируют сохранение традиции изготовления нижней смертной рубахи не только у болгар-переселенцев, но и у проживающих по соседству гагаузов *ёлюмнок без* (см.: Банкова Е. Указ. соч.) и албанцев *миробэза* (см.: Ермолин Д. С. Структура и характер современной погребально-поминальной обрядности албанцев Приазовья // Антропологический форум. 2011. № 15 С. 171).

гласно информации, зафиксированной в коллекционных описях, горловину разрезали непосредственно перед одеванием покойника.

Во время экспедиции 2015 г. в Республику Молдавия* среди болгарского населения г. Твардица Тараклийского р-на была зафиксирована традиция заблаговременного изготовления смертных рубах. Местная жительница П. И. Желяпова показала смертные рубахи – *ризници*, приготовленные для себя и супруга. Обе рубахи туникообразного покроя без рукавов, с круглым воротом, сшиты на машинке из покупной хлопчатобумажной ткани белого цвета, на груди сделаны нашивки из синей кружевной тесьмы в виде креста с двумя перекладинами. Следует отметить сохранившееся у респондентки традиционное объяснение обязательности *ризниц*: когда душа предстанет перед Богом, на ней не будет другой одежды. По словам П. И. Желяповой, ее сестра и соседка уже сшили смертные рубахи для себя и предложили выкройку ей, как «надобность первой необходимости».

Православная церковь учит, что душа, отделившись от тела, не нуждается ни в чем земном, и поэтому церковь борется с местными традициями класть в гроб или могилу посторонние предметы. Показательным в этом смысле является поучение кишиневского священника «против метания денег и холста перед усопшим в могилу», опубликованное в епархиальных ведомостях за 1868 г.: «Не имеют сами усопшие возможности поправить свое приложение, а это могут сделать оставшиеся в живых на земле <...> братья, если хотите оказать милость усопшим братьям вашим, то подавайте побольше милостыни за них больным и нуждающимся, жертвуйте за них, по возможности, на учреждение Божьих храмов, в то же время сами побольше молитесь за них, а не бросайте понапрасну деньги и холсты в могилы их. Все это истлеет в могиле, как истлеют тела умерших – и не принесет пользы ни телу в могиле, ни душе на небе»²². Однако стремление родных снабдить усопшего вещами, необходимыми на том свете, сохраняется до сих пор. В частности, в с. Кубей Болградского р-на Одесской обл. Украины в гроб обязательно кладут расчёску, носовой платок и монеты²³.

Болгары традиционно уделяют большое внимание сохранению свадебной одежды на смерть**. Венок и платок невесты, венчальные свечи хранят в окладе иконы, которой венчали новобрачных, и до-

* Экспедиция проходила в рамках проекта РГНФ № 15–01–00376/15 «Болгары Молдовы, Украины и России. Опыт жизни в диаспоре» (2015–2017).

** «Храни свое свадебное платье на случай смерти. Когда придется на том свете переходить через огонь, то он не обожжет тебя» (см.: Державин Н.С. Очерки быта южнорусских болгар. Ч. II. Поверия // Этнографическое обозрение. Книга XXXIX. 1898. № 4. С. 114).

ставали оттуда, чтобы положить в гроб владелицы²⁴. Респонденты объясняли, что по этим вещам души умерших смогут найти и узнать друг друга на том свете. П. И. Желяпова рассказала, что когда она хоронила свекровь, положила ей под подушку венчальный венчик, а свекру – венчальную рубашку. Такое представление о сохранении супружеских привязанностей душ на «том свете» противоречит Евангельскому учению. В Евангелие от Марка на вопрос саддукеев о том, чьей женой в воскресении будет вдова семерых братьев, «Иисус сказал им в ответ: “Этим ли приводитесь вы в заблуждение, не зная Писаний, ни силы Божией? Ибо, когда из мертвых воскреснут, тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут, как Ангелы на небесах”» (МК. 12: 24–25).

Таким образом, приведенный материал, раскрывающий основные бытующие у болгар-переселенцев представления о душе после смерти, подтверждает синкретизм народно-религиозного мировоззрения, в котором на протяжении веков, несмотря на ряд противоречий, органично сочетаются православная вера и дохристианские поверья.

¹ Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Сергеев Посад, 1995. С. 21.

² Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1989. С. 6.

³ Канитц Ф. Дунайская Болгария и Балканский полуостров: Ист., геогр. и этногр. путевые наблюдения, 1860–1875. СПб., 1876. С. 92; Народы России. Болгары. СПб., 1879. С. 29.

⁴ Стоянова Г. Н. Образ смерті в уявленнях та обрядовій практиці слов'ян (на матеріалах польових досліджень в Південній Бессарабії)//Записки історичного факультету. Одеса, 2010. Вип. 21. С. 44–52.

⁵ Банкова Е. Погребальные обычаи у болгар и гагаузов Молдовы: общее и особенное. 2010. http://serin.su/publ/bankova_e_pogrebalnye_obychai_u_bolgar_i_gagauzov_moldovy_obshhee_i_osobennoe/1-1-0-60 (Дата обращения 15.08.19).

⁶ Бугрий А. Похоронно-поминальная обрядность крымских болгар. 2013. <http://crimeanworld.blogspot.com/2013/03/blog-post.html?m=1> (Дата обращения 8.08.19).

⁷ Полный православный молитвослов для мирян. Изд. 1-е. М., 1997. С. 489.

⁸ Тычинская П. А. Архангел Михаил. СПб., 2013. С. 11.

⁹ Стоянова Указ. соч. С. 44–52; ПМА, 2019. Артемьева А. П., 1947 г.р., уроженка с. Кубей Болградского р-на Одесской обл. Украины.

¹⁰ Державин Н. С. Очерки быта южнорусских болгар. Ч. II. Поверья // Этнографическое обозрение. Кн. XXXIX. М., 1898. № 4. С. 115.

¹¹ ПМА, 2019 г. Инф. Домброва М. Н., 1953 г.р., с. Парканы, Слабодзейского р-на Приднестровской Молдавской Республики.

¹² Державин Н. С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). София, 1914. С. 150.

¹³ Кузменко П. Русский православный обряд погребения. М., 1996. С. 13–15.

¹⁴ Зеленчук В. С. Очерк Молдавской народной обрядности. Кишинев, 1959. С. 63; Романова Н. М. Долг живых. Похоронно-погребальная обрядность славян: традиция и современность. СПб., 1998. С. 12–13; Прокопьева Н. Н. Приготовление «смертной одежды»: способы кодирования половозрастного статуса у восточных славян // Материалы по этнографии. Т. III: Народы Белоруссии, Украины, Молдавии. СПб., 2010. С. 97–112; Стоянова Г. Н.: 1) Категория «возраст» и похоронный обряд (на материалах болгар Южной Бессарабии) // IX конгресс этнографов и антропологов России. Петрозаводск, 2011. С. 489; 2) К вопросу консервации традиции в полиэтнической среде: на материалах родильной и похоронной обрядовой практики болгар Южной Бессарабии // Человек в истории и культуре. Вып. 2. Одесса, 2012. С. 402–406; Бузин В. С. Рождение, вступление в брак и смерть в традиционной южнорусской обрядности. СПб., 2015. С. 560–564; Городищева Л. Г., Дьякова Е. В. О сохранении традиционных элементов одежды у болгар-переселенцев г. Твардица (Республика Молдова) // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии: Мат-лы XIX Междунар. науч. конф. СПб., 2016. С. 43–44.

¹⁵ ПМА, 2015 г., г. Твардица, Тараклийский р-н., Республика Молдавия.

¹⁶ ПМА, 2015 г. Инф. Желяпова П. И., 1949 г.р., г. Твардица, Тараклийский р-н., Республика Молдавия.

¹⁷ Стоянова Г. Н. Образ смерти ... С. 44–52.

¹⁸ Киссе А. И. Возрождение болгар Украины. Одесса, 2006. С. 83.

¹⁹ Банкова Е. Указ. соч.

²⁰ Красько Н. С. Уявлення болгар про смерть і пов'язані з нею прикмети та вірування. За матеріалами болгарських поселень Приазов'я // Дриновський збірник. Т. 4. Харків; Софія, 2011. С. 485.

²¹ РЭМ, 11150–25. Экспедиционный сбор Н. М. Калашниковой, 1988 г., МССР, Тараклийский р-н, с. Копчак.

²² Бивол П. Поучение против метания денег и холста, перед спущением покойников в могилу. Кишиневские епархиальные ведомости. 1868. № 20. С. 465–469.

²³ ПМА, 2019. Инф. Александра П. А., 1947 г.р., уроженка с. Кубей Болградского р-на Одесской обл. Украины.

²⁴ ПМА, 2015 г. Инф. Желяпова П. И. 1949 г.р., г. Твардица, Тараклийский р-н., Республика Молдавия, инф. Караиванова М. И. 1956 г.р., г. Твардица, Тараклийский р-н., Республика Молдавия. ПМА, 2016 г., инф. Домброва М. Н. 1953 г.р.с. Парканы, Слабодзейского р-на Приднестровской Молдавской Республики.

L. G. Ganina

Between Faith and Belief: the Bulgarian Migrants' Ideas of Soul After Death

Ganina Lyubov` Gennadievna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belarus, Ukraine and Moldova, research fellow; lg1selen@gmail.com

The article summarizes the information about the ideas of soul after death of the Bulgarian migrants traditionally professing Orthodoxy. At the same time they adhere to the local beliefs and rituals that were rooted in the pre-Christian period. The author touches upon such questions as the material features of immaterial soul, folk perceptions of the moment of soul leaving the body, the transition to the other world and appearing before God. The aspect of maintaining emotional attachments of the soul after death (longing for the family members, home, possibility of visiting the living ones in their dreams etc.) is not actually affected, with the exception of fixing the still preserved the tradition of putting into coffin the wedding garment for the souls recognizing each other. The material is based on ethnographic essays of the second half of XIX – beginning of XX century, the Bulgarian migrants' artefacts from the collections of the Russian Museum of Ethnography, on published field materials of researchers of the XX-XXI centuries, and also on the author's field materials and the literature on dogmatic Orthodoxy is used as well.

Key words: Bulgarian migrants, folk Orthodoxy, spiritual culture, funeral clothing, soul.

Е. В. Дьякова

Храмовый праздник церкви
Покрова Богородицы в п. Красноильск
(Черновицкая обл., Украина), экспедиция 2019 г.

Дьякова Елена Васильевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, научный сотрудник; dyiakova_elena@inbox.ru

Размах храмового праздника в поселке городского типа Красноильск (Черновицкая обл., Украина) репрезентирует религиозность жителей –этнических румын, – свидетельствуя о поддержании православных традиций, также констатирует целостность этноконфессиональных убеждений и характеризует идентичность верующих.

Ключевые слова: храмовый праздник, румыны, Буковина, православие.

Важной стороной духовой жизни жителей поселка городского типа Красноильска (Черновицкой обл. Сторожинецкого р-на Украины) является ориентация на православную веру, которая находит отражение в многочисленных обрядах и праздниках, связанных с церковными храмами. Церкви этого поселка входят в состав Московского патриархата; жители строго соблюдают православные традиции, в том числе запрет на работу по воскресным дням и во время церковных праздников. Наряду с двенадцатыми праздниками широко отмечаются и включены в список главных: праздники в честь событий, посвященных освящению церковей и престольных икон, а также чествование мироточащей иконы (первая пятница после Пасхи).

Большинство населения поселка (10 324 человек по Всеукраинской переписи 2018 г.)¹ считает себя этническими румынами, о чем красноречиво свидетельствует факт общения жителей между собой на румынском языке². Первое упоминание о территории, сейчас занимаемой поселком, относится к 1431 г.³ Знаменательным событием жизни поселка можно считать 25 сентября 1793 г., когда епископом Буковины Даниилом (Влахович) была освящена цер-

ковь Рождества Иоанна Предтечи, впоследствии ставшая главным храмом села. Ее заложил польский шляхтич Александр Ильский, владелец земли, на которой расположен Красноильск.

Все церковные приходы Буковины до конца Второй мировой войны находились в составе Буковинской митрополии, а впоследствии стали относиться к Румынской православной церкви. В результате переговоров между Советским Союзом и Румынией они перешли под юрисдикцию Московского патриархата. При советской власти в период антирелигиозных гонений большинство храмов на территории Северной Буковины были закрыты. В постперестроечное время (конец XX – начало XXI в.) началось восстановление религиозных традиций, и количество верующих в поселке стало увеличиваться. Старая церковь в Красноильске перестала вмещать всех желающих, и 1 апреля 1989 г. епископом Черновицким и Буковинским Антонием и священником Василием (Павленко), будущим ее настоятелем, был заложен первый камень в основание церкви в честь Покрова Богородицы⁴, а через 18 месяцев – 14 октября 1994 г. храм был освящен. Особо почитаемой святыней храма является чудотворная икона Божией Матери «Живоносный источник». Написанная в 1950-х гг., она в 1995 г. на предпасхальной неделе начала мироточить.

«Храм церкви» (название праздника записано со слов местных жителей) – праздник Покрова Божией матери, в честь которого освящена церковь, приходится на 14 октября и совпадает с государственным праздником – Днем украинского казачества, официальным выходным днем, что способствует размаху торжества. В предпраздничную субботу принято наводить порядок в доме, в воскресенье обязательно причащаться. Традиционно считается, что в этот день нужно угощать всех, кто приходит в дом, а также гостей храма, поэтому многие семьи готовятся к приему родственников, гостей и соседей заранее. Принято также устраивать общую трапезу для прихожан и гостей храма. Жители одной улицы или соседних домов собирают деньги на угощение и выбирают женщин, которые будут готовить. Обычно это хорошие хозяйки, у которых достаточно времени, и они менее отягощены домашними хлопотами. Приготовленные блюда расставляют на столах после праздничной литургии во время проповеди. В 2019 г. таких столов было около тридцати. На службе присутствовало приблизительно 1000 человек. После окончания проповеди начинается совместная трапеза. Принято, чтобы угощения во время праздника, как дома, так и перед храмом были самыми разнообразными. В 2019 г. это были голубцы из капусты, кукурузной крупы и риса, фаршированные перцы, котлеты, колбаса, салат «оливье», селедка, курица

в кляре, сыр, черный и белый хлеб, помидоры и огурцы, печенье, конфеты, виноград, торты, компот из сухофруктов. Дома, помимо перечисленной еды, добавляются вино, настойки, домашние спиртные напитки. На службу в церкви принято особенно красиво одеваться: женщины помимо надевают светлые платья, сверху – длиннополую кофту или куртку, на голову повязывают светлые или разноцветные платки, края которых оборачиваются вокруг шеи и завязываются сзади, а иногда связываются бахромой. Женщины старшего возраста одеваются в платье или юбку с блузой и кофту, темные платки чаще черного цвета. На мужчинах брюки, рубашки, пиджаки или безрукавки. Встречаются жители поселка, которые по праздникам носят народную одежду, женщины: рубаху, запаску, безрукавку, пояс; мужчины: рубаху, штаны и безрукавку. Часто мужчины надевают рубашку с вышивкой на груди и вдоль разреза горловины.

Отдельно на праздник приглашают представителей духовенства из других церквей и монастырей. Особенно почетными гостями считаются управляющий Черновицко-Буковинской епархией архиепископ Мелетий (Егоренко) и священнослужители из православного монастыря в Путне (Сучавский у., Румыния)⁴. Гости, имеющие церковный сан, часто принимают участие в праздничной литургии.

Вход в храм на время праздника украшают цветами хризантем. Служба начинается в 7 утра и длится около 5 часов. К «Храму церкви» также приурочена небольшая ярмарка, на которой продаются сувениры и игрушки. В 2019 г. во дворе храма стоял стол, где сестры из монастыря св. вмч. Иоанна Сучавского из р-на Слатина, расположенного на другом конце поселка, продавали товары из церковной лавки: нательные деревянные, латунные и плетенные из ниток крестики, разноцветный ладан, иконы, святую воду и керамические емкости для святой воды, восковые свечи.

После обеда (около 14 часов) из церковного двора праздник перетекает на главную площадь, где проходят мероприятия, организованные Домом культуры. В программу входят выступления местных коллективов, в частности учащих музыкальной школы, приглашенных из соседних сел, а также гостей, которые произносят поздравительные речи. Концерт ближе к вечеру переходит в танцы «на толокуце», их организуют под «живую музыку», в которой используются и фольклорные мотивы, танцы продолжаются до глубокой ночи.

Праздник «Храм церкви» в Красноильске демонстрирует религиозную культуру жителей поселка и традиции гостеприимства, воссоздает культурную модель храмовых праздников, характерных для жителей Буковины и Западной Украины, актуализирует

конфессиональное самосознание красноильчан как православных верующих. Помимо религиозной составляющей, «Храм церкви» является предпосылкой для общения односельчан друг с другом, тем самым выполняя социальную функцию объединения и сплочения.

¹ Чисельність наявного населення України на 1 січня 2018 року. Київ, 2018. С. 77 URL: http://ukrstat.gov.ua/druk/publicat/kat_u/2018/zb/06/zb_chnn2018pdf.pdf (Дата обращения: 05.09.2019).

² Laurențiu D. Crasna. Un colț de eternitate românească din Bucovina. Monografie etnografică și istorică. București, Coralia. 2004. С. 9.

³ *Op.cit.* P. 19.

⁴ *Op.cit.* P. 116.

UDC 394.6

E. V. Dyakova

Temple Feast of the Church of the Intercession of the Virgin in Krasnoilsk (Chernivtsi region, Ukraine), field materials 2019

Dyakova Elena Vasilievna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belarus, Ukraine and Moldova, research fellow; dyiakova_elena@inbox.ru

The scope of the temple festival in the urban-type settlement of Krasnoilsk (Chernivtsi region, Ukraine) represents the religiosity of its the inhabitants (ethnic Romanians), testifies to the maintenance of Orthodox traditions, states the integrity of ethnokonfessional beliefs and characterizes the identity of believers.

Key words: temple festival, Romanians, Bukovina, Orthodoxy.

А. В. Калюта
«Императрица Америки»: истоки и современное
состояние культа Девы Марии Гваделупской

Калюта Анастасия Валерьевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), научный сотрудник высшей категории, кандидат исторических наук, anastasiakalyuta@mail.ru

В докладе на основе широкого круга исторических источников первой половины XVI–XVIII вв. и полевых материалов автора, собранных в 2008 и 2013 гг., рассматривается зарождение, эволюция и современное состояние культа Девы Марии Гваделупской, важнейшей для стран Латинской Америки ипостаси Богородицы. Особое внимание уделяется вопросу синкретического характера культа и его возможных дохристианских элементах, связанных с традиционными верованиями науа (ацтеков) и других народов Центральной Мексики.

Ключевые слова: Дева Мария Гваделупская, чудеса, религиозный синкретизм, современный католицизм в Мексике.

В начале декабря 1531 г. скромный индеец по имени Хуан Диего отправился проведать своего больного дядю. Проходя мимо холма Тепейякак на севере долины Мехико, он услышал женский голос, звавший его по имени. Хуан Диего обернулся и увидел молодую незнакомую женщину со смуглым цветом лица, которая излучала свет. Женщина сказала ему, что она Пресвятая Дева Мария, мать Господа Бога и желает, чтобы именно на этом холме Тепейякак в ее честь был воздвигнут храм¹. Она попросила Хуана Диего передать ее просьбу епископу Мехико Хуану де Суммарге². В заключение незнакомка добавила, что дядя Хуана Диего вскоре поправится. Так, согласно религиозному произведению «Nican Morohua» (букв. «Здесь рассказывается»), опубликованному на языке науатль (ацтекском языке), 12 декабря 1531 г. произошло первое явление Девы Марии Гваделупской, важнейшей для современного католического населения Латинской Америки ипостаси Богородицы, которой папа Иоанн Павел II даровал титул «Императрицы Америки».

В настоящем докладе я хотела бы, прежде всего, остановиться на возможных автохтонных истоках данного культа, поскольку

в пантеоне науа (ацтеков) и других народов Центральной Америки женские божества выполняли очень важные функции дарительниц плодородия, в первую очередь, фертильности для женщин и здоровья для всех остальных членов общества. Место и обстоятельства появления Девы Марии в «Nican Morohua» отнюдь не случайны. Именно на холме Тепейякак до испанского завоевания находился храм богини Тоси, которую почитали как подательницу урожая и называли, как и впоследствии Деву Марию, Тонанцин – «наша почтенная мать» и Тетеоинан – «мать богов»³. Ее также называли Киластли – «та, которая заставляет расти овощи»⁴. Существуют параллели между Девой Марией и образами ацтекских богинь, в первую очередь Шочикецаль («цветочное перо»), покровительствовавшей женщинам и женским занятием и матери главного божества ацтеков Уицилопочтли Коатликуэ, который появился на свет в результате «непорочного зачатия», произошедшего, когда богиня спрятала под юбку клубок перьев, спустившийся с неба⁵.

Епископ Суммарага встретил рассказ Хуана Диего о чуде явления Девы Марии с недоверием и сначала отказался выполнить его просьбу. Только, когда на накидке Хуана Диего чудесным образом появилось изображение Девы Марии и посыпались розы – цветы Богородицы, – епископ уверовал и согласился воздвигнуть часовню на холме Тепейякак⁶.

Тем не менее не стоит сводить происхождение культа Девы Марии Гваделупской исключительно к сохранившимся после испанского завоевания культам аборигенных богинь. Дело в том, что этот образ, причем именно смуглолицей молодой женщины, существовал в Эстремадуре уже с XIII в. Эту юго-западную область Испании до сих не случайно называют «колыбелью конкистадоров», поскольку именно отсюда происходило большинство первых переселенцев в Новый Свет.

Согласно местной легенде, Дева Мария впервые явилась пастуху по имени Хиль Кордеро и сообщила ему о существовании своей скульптуры, зарытой рядом с рекой Гваделупе во время вторжения мусульман⁷. История обнаружения Хилем Кордеро скульптуры Девы Марии и история Хуана Диего имеют ряд параллелей. Это чудеса, в том числе чудесные исцеления, недоверие официального духовенства вначале и впоследствии успешное утверждение культа. Когда Хиль Кордеро оказался у реки Гваделупе, у него пропала корова, которую он затем нашел мертвой⁸. Снимая с нее кожу, Хиль сделал надрез в форме креста – и корова воскресла; именно на этом месте Хиль нашел скульптурное изображение Богородицы⁹. Он сообщил о своей находке священнику, а также о желании построить часовню Деве Марии, но тот не поверил ему. Хиль вернулся домой и нашел своего сына мертвым, но после молитвы Богородице тот воскрес, рас-

сказав, что ему помогла встать некая женщина. Таким образом, все поверили в чудо и решили построить часовню. Следует подчеркнуть, что, как и в Мексике, в Эстремадуре, Дева Мария Гваделупская считалась в первую очередь покровительницей нищих и сирых, а также «новых христиан», то есть людей, чьи предки сравнительно недавно приняли христианство¹⁰.

В настоящее время культ Девы Марии Гваделупской приобретает все более трансконтинентальное значение, активно распространяясь в других странах Латинской Америки, а также в США и Канаде, особенно там, где есть крупные латиноамериканские диаспоры. Праздник Девы Марии Гваделупской ежегодно собирает миллионы паломников, в его честь устраиваются телетрансляции церковных служб в Базилике Девы Марии Гваделупской, концерты под открытым небом и флешмобы.

¹ Nican Mopohua//url: <https://www.nypl.org/blog/2014/04/21/presentacion-del-nican-mopohua-y-nuestra-senora-de-guadalupe> (Дата обращения 21.08.2019).

² Opt.cit.

³ León-Portilla, Miguel; Antonio Valeriano (2000). Tonantzin Guadalupe: pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”. Mexico: Colegio Nacional: Fondo de Cultura Económico.

⁴ Sahagún Historia general de las cosas de la Nueva España 1979 lib XI P. 13; Serge, Gruzinski (17 de octubre de 2012). La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1942–2019). P. 21.

⁵ Sahagún Historia general de las cosas de la Nueva España 1979. lib III. P.201.

⁶ Nican Mopohua// <https://www.nypl.org/blog/2014/04/21/presentacion-del-nican-mopohua-y-nuestra-senora-de-guadalupe> (Дата обращения 21.08.2019).

⁷ Jesús Simón Pardo (2003). La devoción a la Virgen en España: historias y leyendas. Madrid: Palabra. P.300.

⁸ Ibid. P. 300.

⁹ Ibid. P. 301.

¹⁰ Lafaye Jacques (1974) Quetzalcóatl et Guadalupe: la formation de la conscience nationale au Mexique (1531–1813). Paris, Gallimard. P. 32.

UDC 231.73; 299.77

A. V. Kalyuta

“The Empress of America”: Origin and Current
State of the Cult of the Our Lady of Guadalupe

Kalyuta Anastasia Valerievna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), research fellow of highest category, Ph. D. (History); anastasiakalyuta@mail.ru

The paper examines origin, evolution and current state of the cult of the Our Lady of Guadalupe, the most important image of the Blessed Virgin Mary for the countries of Latin America through broad circle of historical sources of sixteenth-eighteenth centuries and author's field materials. Particular attention is paid to syncretic nature of the cult and its possible Pre-Christian elements related with traditional beliefs of Nahua (Aztecs) and other peoples of Central Mexico.

Key words: Our Lady of Guadalupe, miracles, religious syncretism, modern Catholicism in Mexico.

Т. Г. Емельяненко

Некоторые особенности ислама
в современном Узбекистане
(по полевым материалам 2019 г.)

Емельяненко Татьяна Григорьевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии Средней Азии и Кавказа, ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук; rem.tatyana@mail.ru

В докладе рассматриваются изменения, которые происходят в религиозной политике современного Узбекистана, а также влияние, оказываемое ими на повседневную культуру. Курс государства, направленный на религиозную толерантность, и продолжение курса на «просвещенный ислам», начатый при И. Каримове, способствует исламизации населения и «очищению» традиционного среднеазиатского ислама от доисламских представлений и ритуалов, а также модификации старинных обрядов и в результате ведет к переоценке культурного наследия.

Ключевые слова: ислам, Узбекистан, культура повседневности.

В первые годы после обретения Узбекистаном независимости (*мустакилик*) в стране начался резкий подъем религиозного самосознания. В советское время как в результате антирелигиозных государственных мер, так и благодаря общей идеологической «атмосфере» в стране, население пассивно демонстрировало свою религиозную принадлежность. Посещали мечеть и регулярно совершали намаз преимущественно люди преклонного возраста, далеко не все держали пост – *уразу*, следовали пищевым запретам, знали и читали Коран и вообще были осведомлены в области общемусульманской культуры. Тем не менее в каждой семье проводили *суннат-той* – обряд обрезания мальчика, отмечали Курбан-байрам – главный мусульманский праздник, делали *никох* – свадебный мусульманский ритуал, читали *джаназу* – заупокойную мо-

литву. Но главное заключалось в осознании себя мусульманином: «я – мусульманин»*.

Однако с обретением государственной независимости именно религиозный фактор на первых порах получил приоритетное значение. В начале 1990-х гг. не раз приходилось слышать от узбекистанских информантов, что теперь Узбекистан будет ориентироваться не на Россию, а на Турцию, так как это мусульманская и тем более суннитская страна. Значительно увеличилось число мечетей (от 300 мечетей в 1989 г. до 6000 – к 1993 г.) и количество студентов, и слушателей религиозных учебных заведений; мусульманские праздники Курбан байрам и Ураза байрам были провозглашены государственными; разрешено легальное распространение информации, пропагандирующей ценности и нормы ислама (книги, брошюры, теле- и радиопередачи и т.д.); расширились международные контакты с мусульманскими странами, Узбекистан вступил в международные исламские организации (ОИК, ЕСО и т.д.). Однако наряду с этим активизировались радикальные исламские группы, особенно в Ферганской долине, которая всегда была центром исламистских движений в регионе. Еще в начале 1980-х гг. здесь появились нелегальные частные религиозные школы, а в 1991 г. в Намангане было создано движение «Адолат» («Справедливость»), одним из требований которого являлось провозглашение ислама государственной религией. И хотя процесс де-атеизации в других областях страны проходил по «тихому» сценарию, правительство приняло ряд законодательных мер, ограничивающих деятельность исламских организаций и исламизацию населения¹. В частности, запрещалось детям и юношам до 18 лет посещать мечеть, а взрослым принуждать их к совершению намаза, делать громкий *азан* – призыв на молитву. Пресекались любые религиозно-экстремистские движения и выступления, и во время президентства И. Каримова Узбекистан походил на полицейское государство: прослушивались телефоны, контролировался Интернет, были закрыты многие так называемые «незарегистрированные» мечети². Однако сегодня, после его смерти, расспрашивая узбекистанцев об отношении к нему и его политике, все единогласно заявляли, что он был хорошим президентом, отмечая его главную заслугу – умение сохранить в стране мир и противостоять религиозному экстремизму. В Ташкенте открыт музей, посвященный Каримову, и люди приходят туда как на *зиёрат* – поклонение святым местам, совершают намаз перед его портретом.

* Особенности среднеазиатского ислама в советское и в более раннее время исследованы слабо. См.: Чвырь Л.А. Очередные задачи этнографического изучения ислама в Туркестане // ЭО. № 3. 2001. С. 124-128.

Нынешнее правительство и президент Ш. Мирзиев продолжают политику противостояния религиозному экстремизму, так как угроза сохраняется и добавились новые факторы. Большую тревогу, например, вызывают дети и жены (или уже вдовы) тех, кто воевал на стороне ИГИЛ, которые возвращаются на родину, а также женщины, по разным причинам длительное время проживавшие в Турции или в странах арабского Востока: не будут ли они «рассадником» идеологии терроризма? Проводниками новых, не отвечающих местным религиозным традициям течений зачастую выступают и трудовые мигранты. Однако теперь делается акцент не столько на репрессивные меры, сколько на экономические преобразования и решение социальных проблем, на создание реабилитационных центров для групп риска. В одном из таких центров (г. Джаркурган, Сурхандарьинская обл.), который мне довелось посетить, проводят обучение «неблагонадежных» женщин различным рукоделиям, кулинарии, оказывают юридическую помощь, чтобы они могли благополучно адаптироваться, получить профессию, работу. Выезжавшие на заработки помимо проверки на ВИЧ и венерические заболевания подвергаются допросу со стороны руководителей махаллы и местного муллы или имама, выясняющих, чем именно человек занимался, с кем вел знакомство, не совершал ли чего-либо предосудительного. Солгать в данной ситуации невозможно, так как благодаря общинному образу жизни, сохраняемому узбеками как на родине, так и далеко от нее, правда все равно стала бы известна. Репрессивные меры со стороны государства полностью не отменены, однако они имеют преимущественно профилактический характер, и все наши информанты отмечали, что в стране при новом президенте стало значительно свободнее.

Свобода выражается и в религиозной толерантности, принятой в стране в последние 2–3 года. В частности, стало нормой демонстрировать свою религиозную принадлежность, что прежде считалось предосудительным. Существенно возросло количество регулярно посещающих мечеть, особенно по пятницам (*джума намаз*), в том числе молодежи, приводят и детей. Исламизации населения также способствуют хаджи в Мекку, организуемые многочисленными частными компаниями, а также трудовая миграция: возвращающиеся из России часто становятся более ревностными мусульманами, чем прежде, так как вдали от родины мечеть становилась для многих местом, где можно было найти поддержку единоверцев.

Одновременно сохраняется курс на так называемый «просвещенный ислам», принятый при Каримове. Он предполагает, в частности, что проповедниками и служителями ислама должны быть люди, получившие специальное духовное образование. Пройти обучение

и получить лицензию должны также *отин* (*биби отун, отынчи, биби хальфа, ой мулло*) – женщины, руководящие проведением таких старинных женских обрядов, как Биби Сешанби («Госпожа Вторник») и Биби Мушкилькушо («Госпожа Разрешительница проблем»), уходящих корнями (и ритуалами) в доисламские времена и вошедшие в местную исламскую обрядовую культуру благодаря включению в них чтения коранических текстов и молитв³. Таким образом происходит упорядочивание религиозной деятельности в стране и укрепление позиций официального, «правильного» ислама.

Однако, как показывают высказывания многих респондентов, этот «правильный» ислам отличается от традиционного среднеазиатского ислама – он более догматичен и, как говорят, «арабизирован». Действительно, с 1990-х гг. сотни священнослужителей прошли обучение в исламских вузах Саудовской Аравии, Египта, Турции и Пакистана⁴. В настоящее время молодежь за рубежом стараются уже не посылать, а только состоявшихся религиозных деятелей для «повышения квалификации», но процесс «унификации» ислама и «очищение» его от местных традиций уже происходит. Одним из его проявлений является искоренение доисламских представлений и практик. Так, идет наступление на *зардушти* – ритуалы, связанные с огнем, как наследие зороастризма. В пригороде Бухары, например, в ансамбле некрополя Чор Баقر (XVI в.) была закрыта *чирог хона* («место для светильника»), где женщины ставили масляные светильники и восковые свечи с пожеланием зачать ребенка. Предосудительным стало зажигать свечи, обязательные в прошлом при проведении Биби Сешанби, «потому что правоверные, по закону, свечей не возжигают»⁵, а используют в своих ритуалах лишь масляные светильники. Постепенно из свадебной обрядности выходят ритуалы с костром, который было принято разводиться перед домом невесты или жениха, и с факелами, которые несли перед свадебной процессией (Бухара). Официального запрета нет, но примечательно, что представители духовенства разъясняют возникновение ритуалов с огнем отсутствием в прошлом других источников освещения помещений и улиц, а не особенностями местной исламской традиции. Некоторые стали отказываться от сорокадневных поминок (*чилля, чиль*), традиционных в Средней Азии, но не предусмотренных в исламе (по шариату поминки проводятся только на 3-й день). Из-за этого возникают даже семейные ссоры, но, по словам информантов, представители ислама сами зачастую не могут внести ясность и «изворачиваются как могут – то надо делать чиль, то не надо, держать год или не держать». Наглядным проявлением конфликта между старыми и новыми взглядами стал вопиющий случай сожжения священного дерева в историко-мемориальном комплексе Бахауддина Накшбан-

ди (XIV в.), основателя одного из суфийских орденов. По преданию, дерево (шелковица) выросло из его посоха. Оно давно засохло, но, как считают, если 3 раза пролезть под ним или обойти против часовой стрелки, то отпустятся грехи, исполнится желание, а бесплодные женщины смогут зачать. Управление мусульман Узбекистана неоднократно критиковало эти действия, была выпущена *фетва*, запрещающая поклоняться деревьям и камням, но поток людей к священному дереву не иссякал. Следствие так и не установило, кто совершил поджог, но акт вандализма внес свой «вклад» в очищение традиционного ислама от доисламских представлений: люди теперь говорят, что раз дерево не смогло себя защитить, то какое же оно святое и как оно может защищать других? Сейчас остатки дерева перенесли в музей, но споры вокруг него не утихают: одни считают, что это *ширк* – проявление язычества, другие – что оно является культурным наследием.

Подобная «раздвоенность» характеризует, на наш взгляд, общее состояние ислама – как на официальном уровне, так и «простонародном» – в современном Узбекистане. Происходящие изменения касаются не только особенностей традиционного среднеазиатского ислама, но и повседневной культуры узбеков, которая переживает новый этап развития, требующий специального изучения.

¹ Абдуллаев Е. Ислам и религиозный фактор в современном Узбекистане // Ислам в СНГ. URL: <http://islamsng.com/uzb/dialogue/2101>; Тодуа З. Радикальный ислам в Узбекистане: этапы становления и перспективы развития // Центральная Азия и Кавказ. 2005. URL: <https://www.ca-c.org/search.shtml>.

² Трудности «просвещенного ислама». URL: <https://p.dw.com/p/97d7>.

³ Андреев М. С. Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны) // По Таджикистану. Ташкент, 1927. Вып. 1; Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960. С. 40–41; Чвырь Л. А. Очерки культурного синтеза в Туркестане (I–II тыс. н.э.). М., СПб., 2018. С. 23–45.

⁴ Просвещенный ислам и экстремизм. URL: <https://p.dw.com/p/3W/28>.

⁵ Костенко Л. Ф. Путешествие в Бухару русской миссии в 1870 году. СПб., 1871. С. 45.

UDC 39; 322

T. G. Emelyanenko

Some Features of Islam in Modern Uzbekistan
(Based on 2019 Field Materials)

Emelyanenko Tatyana Grigoryevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of Central Asia and Caucasus, leading researcher, D. Sc. (History); rem.tatyana@mail.ru

The article discusses the changes in the religious politics of modern Uzbekistan and their impact on everyday culture. The state's course on religious tolerance leads to the Islamization of the population, which is expressed in behavior and costume. The continuation of the course towards enlightened Islam contributes to its "purification" from pre-Islamic ideas and rituals, the modification of ancient rites, and as a result leads to a reassessment of cultural heritage.

Key words: Islam, Uzbekistan, the culture of everyday life.

М. Б. Курбанова

Традиция поминания Фатимы-и Захро шиитской общиной Бухары

Курбанова Манзиля Бакиевна, Бухарский государственный университет (Узбекистан, Бухара), доцент; manzila.kurbanova58@mail.ru

В докладе рассматриваются особенности проведения одного из обрядов шиитов Бухары – день поминовения Фатимы. Описываются ритуалы, выполняемые во время обряда: рассказ о кончине Фатимы, процедура оплакивания, чтение коранических текстов, совместная трапеза. Отмечается, что в настоящее время вместе с шиитами в этом женском обряде принимают участие также сунниты – узбечки и таджички, хотя у суннитов данный обряд не практиковался.

Ключевые слова: обряд *ашуро*, шиитские святыне, мусульманский календарь, культ Фатимы.

Персы, или *ирони*, как принято их называть в Средней Азии, являлись потомками переселенцев на территорию Бухарского ханства в XV–XVII вв. из Мерва и других районов Хорасана¹ и представляют в регионе особую конфессиональную группу мусульман-шиитов. Наиболее значительная по численности община ирони сложилась в Бухаре. В повседневной и обрядовой культуре они сохранили многие традиции своей этнической территории, однако в результате длительного проживания в иной этнокультурной среде некоторые обряды у них имеют свои особенности. Таковы, например, обряды, связанные с *ашуро* – днями траура и скорби по шиитским пророкам и святым. Главным является 10-й день месяца мухаррам (по мусульманскому календарю), когда происходит поминовение шиитских мучеников, прежде всего Хусейна ибн Али – сына халифа Али б. Абу Талиба и дочери Пророка Мухаммада – Фатимы. Шииты Бухары после 10-го мухаррама соблюдают траур в течение 60 дней, поэтому траурным у них считается не только месяц мухаррам, как у персов Ирана, но и следующий за ним месяц сафар². Некоторые особенности отличали и проведение «ашуро Фатимь» – дня поминовения Фатимы-и Захро (Фатима в мусульманской традиции имеет много определяющих ее имен. Захро (Захра) означает «освещающая»).

Фатима почитается всеми мусульманами как образец богобоязненности, терпения, высоких нравственных качеств³. Наибольшее распространение культ Фатимы получил у шиитов Фатимидского халифата (909–1171 гг.), правящая династия которого вела свое происхождение от Фатимы. Большое значение этому культу придают и бухарские шииты. Среди них сохранилось немало *ривайатов* – преданий, связанных со смертью Фатимы. Одно из них рассказывает, что, согласно завещанию Фатимы, ее тело должен был обмыть муж – халиф Али б. Абу Талиб, завернуть в саван (*кафан*) и похоронить на кладбище Боки в Медине. Широко известен также ривайат о том, что погребальные носилки (*тобут*) с телом Фатимы несли Али, два ее сына и ангел, они ее и похоронили. Фатима умерла 13-го джумади II⁴ (или 3-го джумади II⁵), и знатоки мусульманского календаря, которых в Бухаре называют *хисобдонхо* («учетчики»), определяли дату поминовения и объявляли ее на «чилля имомхо» – «сороковой день имамов» (последний день ашуро). В Бухаре обряд проводят, в основном, в *хусайнийя-хона* – шиитской мечети, и в нем принимают участие только женщины разных возрастов, включая девочек, которых приводят матери или другие родственницы. В ходе обряда *оямулло* (букв. «образованная женщина») читает *равза* (букв. «повествование») о страданиях и мученической кончине Фатимы, исполняются траурные песни. Чтение равзы – очень сложная часть ритуала ашуро, поэтому для него выбирают женщин с хорошей дикцией и способных завладеть вниманием всех участниц обряда. Следующий этап – ритуал *навха-хони*, который заключается в оплакивании гибели Фатимы и сопровождается самоистязаниями (бьют себя руками в грудь и громко рыдают). У бухарских шиитов он называется *сийназани*. Завершала обряд авторитетная по возрасту и знаниям женщина (в народе ее звали *сохиб дуо*) чтением отдельных сур Корана. После этого накрывают специальный *дастархан*, среди угощений которого обязательны *халвойитар* (один из видов местной халвы), кишмиш, белый кусковой сахар; также подается какое-либо горячее блюдо – плов, *халиса* (каша с бараниной), *кабаб* (жареное мясо). Кроме того, раздают специально испеченные для этого ритуала лепешки, называемые *Абулфайза Аббас*⁶.

Особенностью современного проведения «ашуро Фатимы» в Бухаре является участие в шиитских обрядах узбечек и таджичек. Это можно расценивать, очевидно, как пример «размывания» религиозных границ в Бухаре, где издавна совместно проживали шииты и сунниты, и восприятие последними Фатимы главным образом как мусульманской святой и покровительницы женщин.

¹ Люшкевич Ф. Д. Этнографическая группа ирони // Занятия и быт народов Средней Азии. СЭС. III. Л., 1971. С. 41.

² Курбанова М. Б. О ритуале «ашури» в Бухаре // Праздники и обряды как феномены этнической культуры: Мат-лы X Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2011. С. 143.

³ Курбанова М. Б. Биби Фатима в народных верованиях населения Бухары // Россия-Узбекистан: Международные образовательные и социально-культурные технологии: векторы развития // Сб. мат-лов междунар. науч. конф. /Под общ. ред. В. Я. Рушанина; сост. Б. С. Сафаралиев. Челябинск, 2019. С. 33.

⁴ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII – XV веках. Л., 1966. С. 275.

⁵ Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 253.

⁶ Курбанова М. Б. Ритуальный хлеб Бухарских иранцев // Этнографический источник. Материалы Третьих Санкт-Петербургских чтений. СПб., 2004.

UDC 39

M. B. Kurbanova

Bukharan Shiite Community Death-Bill Tradition at the Name of Fatima-i Zakhro

Kurbanova Manzilya Bakievna, The Bukhara State University (Uzbekistan), assistant professor; manzila.kurbanova58@mail.ru

The article discusses the features of one of the rites of the Shiites of Bukhara – the memorial day of Fatima. Performed during the ceremony rituals are described – the story about the death of Fatima, mourning procedure, reading Quranic texts, joint meal. It is noted that at present, along with Shiites, Uzbek women and Tajiks – Sunnis also take part in this female rite, although this rite was not practiced by the Sunnis.

Key words: “Ashuro” ritual, stories, Shiite saints, Muslim calendar, cult of Fatima.

М. И. Ниязова, Б. Г. Курбанов
Религиозно-магические функции
украшений у таджиков и узбеков Бухары

Ниязова Махсума Ильясовна, свободный исследователь, кандидат исторических наук;

Курбанов Бехруз Голибович, Бухарский государственный университет (Узбекистан, Бухара), преподаватель; kurgolib@mail.ru

В докладе рассматриваются отдельные виды ювелирных изделий Бухары: *бозубанды* – футляры-амулетницы; амулеты из полудрагоценных камней с резными надписями; украшения, имеющие форму круга (кольца, кольцевые серьги, пояса). Все они – несмотря на древнее происхождение и связанные с ними доисламские верования и представления – органично вписались в исламскую культуру бухарцев.

Ключевые слова: украшения, амулеты, доисламские представления, ислам.

Помимо эстетических функций украшения в традиционном costume народов Средней Азии выполняли роль амулетов с охранительными свойствами и идеей плодovitости и в то же время отражали симбиоз доисламских представлений и верований с исламской традицией¹.

Особой защитной силой наделялись украшения-амулеты с кораническими текстами, причем магическими свойствами обладали как текст, так и само украшение.

В конце XIX – начале XX в. в Бухаре были популярны серебряные цилиндрические футляры *бозубанды* (*бозбанды*) (*Базу* – предплечье, плечо; *базубанд* – подвесное украшение с драгоценными камнями или другими подвесками)² с вложенными в них выписками из Корана³. Известны три основных разновидности бозубандов: 1. полые; круглые или овальные в сечении. Орнамент наносился в технике гравировки, штампа и инкрустации; при отделке использовались чернение и позолота, покрывавшие обычно только лицевую часть. Подобный способ золочения отмечен и на похожих иранских футлярах, датируемых XII–XIII вв.⁴ Очевидно, это один из ранних

и классических видов бозубандов, так как именно они служили амулетницами; 2. аналогичные вышеописанным, но заполненные внутри мастикой, гипсом или варом, с тисненым (*босма*) мелким растительным орнаментом; 3. цилиндрические бозубанды, выполненные в технике ажурной филигрании.

Традиция бытования подобных украшений-амулетов была известна на мусульманском Востоке издавна и расценивалась как заслуга перед Богом⁵. Амулетницы-футлярчики удлиненно-призматической формы из тонкого листового серебра находили в кладах, обнаруженных в с. Сиджаке (первая четверть XI в.; Ташкентская обл.) и Сайрам-су (XII – начало XIII в.; Южный Казахстан)⁶, в Иране и в Ираке (X в.)⁷ На стенной росписи VI–VII вв. из Афрасиаба мужчина, преподносящий дары, держит в правой руке ожерелье из бус, в центре которого расположен амулет цилиндрической формы с куполками на концах⁸. На Ближнем Востоке и в Египте амулетницы с кораническими изречениями носили на левом плече, арабы надевали их под левую руку либо вешали на шею; в средневековом Иране их носили на шее либо на предплечье⁹. В Бухаре в XIX – начале XX в. бозубанды существовали как шейное, нагрудное, и наплечное украшение. Шейное и нагрудное носили по одному или парами, подвешенными на цепочке или на коралловых бусах; наплечное также подвешивалось на коротких цепочках, соединенных в верхней части кольцевой застежкой. Эти украшения входили в костюм женщин и детей¹⁰.

Другая группа украшений-амулетов представлена в Бухаре изделиями из ювелирных камней (нефрита, сердолика) овальной, квадратной или восьмиугольной формы в серебряной оправе, лицевая сторона которых покрыта резными надписями, выполненными почерком *наста'лик* в одну или несколько строк. Надписи были расположены в картушах или на свободном поле и содержали суры Корана, исламские сентенции, иногда имена шиитских имамов. На оборотной стороне оправы имелись петельки или отверстия для прикрепления амулета к одежде или подвешивания на цепочке. Способы ношения были различными: как нагрудное или височное украшение, либо его крепили непосредственно к одежде. Содержание надписей на амулетах было неслучайным, так как для каждой категории предметов в мусульманском искусстве был установлен свой круг смысловых значений¹¹. Важную магическую роль выполняли материалы: серебро и камень (чаще всего сердолик), из которого был изготовлен амулет¹², и его форма¹³.

Защитной силой, по представлениям бухарцев, обладали любые украшения круглой формы – кольца, серьги, пояса, являвшиеся одновременно атрибутами их религиозной обрядовой культуры.

Так, кольцо дарили невесте во время свадебных обрядов *никох туй*; кольцо умершей передавали женщине, которая готовила ее в последний путь по мусульманскому ритуалу. Пояса служили знаками происхождения, воинского сословия, символами социального статуса в исламском обществе. А один из видов старинных серег – кольцевые, с проволочной перемычкой внутри – в Бухарском ханстве в XIX – начале XX в. называли *халка-и Мухаммади* («серьга Мухаммеда») ¹⁴, связывая, очевидно, их появление с приходом в Среднюю Азию арабов и распространением ислама.

Таким образом, бухарские ювелирные украшения, форма которых уходит в глубокую древность и отражает доисламские представления и верования, были органично включены в исламскую культуру через их «перекодирование» с помощью соответствующих надписей и текстов, а также использования в мусульманской обрядности.

¹ Чвырь Л. А. Таджикиские ювелирные украшения. М., 1977. С. 96.

² Фарханги Нафиси. Тегеран, 1318/1939. С. 5136 (на перс. яз.).

³ Научный архив Музея истории искусств Узбекистана, инв. № 24 (рукопись 1949); Азизова А. Ювелирные изделия Узбекистана. Ташкент, 1968; Борозна Н. Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 281–297; Чвырь Л. А. Таджикиские ювелирные украшения. М., 1977; Janata A. Schmuck aus Afghanistan. Gras, Austria, 1981; Kalter J. Aus Steppe und Oase. Stuttgart, 1983; Фахретдинова Д. А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988.

⁴ Hasson R. Later Islamic Jewellery. Jerusalem, 1987. P. 105.

⁵ Чвырь Л. А. Указ. соч. С. 97.

⁶ Культура и искусство древнего Узбекистана. Каталог выставки. М., 1991. С. 129–131.

⁷ The Encyclopaedia of Islam, New Edition. Leiden: E. J. Brill, 2004. Vol. XII. P. 257; Peter W. Schinerl. Schmuck und Amulett in Antike und Islam. Aachen, Alano, 1988. P. 29.

⁸ Абдуразаков А. А., Камбаров М. К. Реставрация настенных росписей Афрасиаба. Ташкент, 1975. Табл. VI.

⁹ Hasson R. Early Islamic Jewellery. Jerusalem, 1987.

¹⁰ Борозна Н. Г. Указ. соч. С. 290.

¹¹ Семенов А. А. Некоторые материалы по персидско-таджикской эпиграфике бытового характера XVI – начало XX в. / Памяти А. А. Семенова. Душанбе, 1980. С. 9.

¹² Sufi Symbolism. The Nurbakhsh encyclopedia of Sufi Terminology (Farhang – e Nurbakhsh). Vol. IV: Symbolism of Natural World. By Dr. Javad Nurbakhsh. London, New York, 1990. P. 124.

¹³ Ширинов Т. Ш. Средняя Азия во 2 тыс. до н.э. и протозороастризм // История материальной культуры Узбекистана. Самарканд, 2000. Вып. 31. С. 39, 43; Kalter J. The Arts and Crafts of Turkestan. London, 1984. P. 134;

Ремпель Л. И. Далекое и близкое. Страницы жизни, быта, строительного дела, ремесла и искусства Старой Бухары. Ташкент, 1981. С. 13.

¹⁴ Фахретдинова Д. А. Указ. соч. С. 119.

UDC 39

M. I. Niyazova, B. G. Kurbanov

Religious and Magical Functions of Jewelry in Tajiks and Uzbeks of Bukhara

Niyazova Makhsuma Ilyasovna, free researcher, Ph. D. (History);

Kurbanov Bekhruz Golibovich, The Bukhara State University
(Uzbekistan, Bukhara), teacher; kurgolib@mail.ru

The article discusses certain types of jewelry “*bozubands*” – amulet cases, amulets made of semiprecious stones with carved inscriptions, circle-shaped jewelry (rings, ring earrings, belts), which, despite their ancient origin and connected with them pre-Islamic beliefs, were organically integrated into the Islamic culture of Bukhara.

Key words: jewelry, amulets, pre-Islamic beliefs, Islam.

Л. С. Гуцян
Святая земля: от паломничества к экскурсии

Гуцян Лусинэ Степановна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа и Средней Азии, ведущий научный сотрудник, кандидат культурологии; medievist@yahoo.com

В данном сообщении рассматривается культурно-исторический феномен Иерусалима в период заката многовековой эпохи, когда он был святым городом. В настоящее время в силу политических и культурных обстоятельств, как нам представляется, он смещается в иную, туристическую бизнес-сферу, где и положено находиться символу при постмодернизме. При этом, как это ни парадоксально, указанному смещению способствует признание Иерусалима столицей национального государства.

Ключевые слова: Иерусалим, паломничество, языковые компетенции, туризм.

Основной исследовательской проблемой данного сообщения является рассмотрение актуальных отношений между социальными группами и государственными структурами, которые участвуют в формировании современного религиозного и светского образа города. Исследование основано на полевых материалах, собранных в августе 2017 г. в первую очередь в Иерусалиме, а также – в качестве сравнительного материала – в Вифлееме и Тель-Авиве.

Иерусалим – город на Ближнем Востоке, расположенный на плато в Иудейских горах на водоразделе между Средиземным и Мёртвым морями. С 1516 по 1917 г. он входил в состав Османской империи, впоследствии перешел под протекторат Великобритании. После образования в 1948 г. государства Израиль он стал ареной борьбы между арабским и еврейским населением, притом что международное сообщество, согласно резолюции ООН, должно было взять под свой контроль поликонфессиональный статус города, поскольку здесь находились многочисленные христианские общины, принимавшие большое число паломников. В результате Шестидневной войны 1967 г. город был разделен на Западный и Восточный Иерусалим – то есть израильскую и палестинскую части.

Крепостными стенами, окончательно сложившимися в 1530-х гг., в османский период, Иерусалим делится на «старый» (*intra muros*) и «новый» (*extra muros*) город. Площадь «старого города» составляет менее 1 км², число жителей, по разным оценкам, около 30 или 40 тысяч человек. Кварталы старого Иерусалима приобрели современный облик также в эпоху османского владения, в 1757 г., когда султан Осман III впервые фирманом узаконил статус-кво владений всех конфессий города. С тех пор старый город разделен на четыре квартала: самый большой – мусульманский, примерно одинаковые по размеру еврейский и христианский, самый маленький – армянский квартал. Христианский квартал включает католические, православные, коптские и эфиопские святые места.

Начиная с XIX в. и по 1940-е гг. город за пределами крепостных стен разрастался за счет увеличения населения. Как в крепости, так и непосредственно за городскими стенами, а также в некотором отдалении от них находились христианские кварталы. Однако, после войны 1967 г. выехавшие за пределы страны христиане не смогли вернуться, поскольку государство потребовало от них смены паспортов на израильские; с другой стороны, была проведена перепланировка разрушенных войной улиц, и дома христиан, оказавшиеся без владельцев, были снесены, а на их месте построены новые здания и проложено шоссе.

Иерусалим – важнейшее символическое пространство для трех мировых конфессий. На протяжении веков здесь формировались собственные сакральные локусы иудеев, христиан и мусульман, представители трех религий делили между собой участки Святой земли, большей частью сосредоточенные в границах старого города. Кроме того, указанные сакральные локусы позволяли прибывающим разноконфессиональным паломникам чувствовать себя «в своем сакральном мире». Вопрос владения землей здесь, несомненно, имеет значение: согласно международным договорам, земля и строения, относящиеся к той или иной христианской епархии, являются ее частной собственностью. Вернее, являлись, поскольку в настоящее время со стороны государства предпринимается попытка изменить ситуацию. С другой стороны, ощущение «своего сакрального мира» маркируется городскими надписями на «своих» языках и поддерживается языковыми компетенциями местных жителей.

Традиционно представитель той или иной религиозной общины, прибывший извне или живущий в городе, благодаря особой лингво-топографической системе мог передвигаться по Святой земле строго в своих границах, не пересекаясь с иными пространствами. Так например, 92-летний старик, проживший здесь практически всю жизнь, понятия не имел о существовании некоторых ворот в другом квар-

тале города и впервые в беседе со мной узнал об их существовании в неправославной части города. А славянская девушка-паломница, принятая в греческой епархии, в течение трех недель совершала ежедневные поездки к святым местам, не имея нужды знать об ином пространстве в Иерусалиме, кроме православного мира-маршрута. При этом представитель той или иной общины погруженный в мир, где он чувствует себя своим и который не совпадает со светскими административными границами, может передвигаться по Святой земле, не замечая, в Израиле он или в Палестине. Таким образом, движение происходит строго по своей колее и оно при этом может быть достаточно протяженным.

В настоящее время корпус направляющих надписей в «старом городе» представлен на трех языках – двух государственных (иврит и арабский) и одном международном (английский). Следует отметить, что это прежде всего относится к названиям ворот и улиц как важнейшим артериям города. Примененный язык определяет их названия, которые вследствие этого могут различаться. Так, Дамаские ворота, получившие название согласно европейской традиции, восходящей к османской, на арабском языке называются «Баб аль Наср («Ворота Победь») или «Баб аль Амуд» «Ворота колонны». Оба названия адресуют к триумфальной римской колонне с изображением императора Адриана. Эти же ворота на иврите по-новому называются «Шхемские», что имеет аллюзию к библейскому городу Шхем.

В качестве следующего примера обратимся к «Воротам Ирода», называемым так в христианской традиции. На арабском языке они назывались «Сахира» (от «Ас Сахира»), то есть указание на то место на земле, куда согласно Корану (79–6–14) вернутся праведники после конца света. Так еще в XI в. были названы холмы, где покоились паломники в Мекку, и, соответственно, ворота, открывающие дорогу к ним. В течение XIX в. термин «Сахира» эволюционировал в «Сахра» («Цветок»). В настоящее время ворота стали «Цветочными» и на иврите, а вслед за этим топоним был включен также в англоязычные и русскоязычные тексты. Таким образом, единственные ворота, имеющие христианское название, переименованы, и христианская топонимика в отношении ворот в настоящее время не используется. Она сохраняется лишь в приложении к христианским сакральным локациям и маршрутам внутри крепостных стен. Речь в первую очередь идет о специфичных топосах, издавна называемых на латыни «станции», то есть «остановки» на пути Иисуса Христа через город. Эти остановки находятся на Via Dolorosa. Несмотря на присутствие в этом названии слова «via» (*лат.* «дорога»), которое могло бы предположить реальную трассу, ее как таковой в настоящее время нет – есть лишь комплекс улиц. В то же время в их основе лежит старая римская

дорога, по руинам которой этот путь был воссоздан францисканцами в Средние века. Последней станцией Виа Долороса является храм Гроба Господня, различными частями которого владеют «старые» этноконфессиональные группы: латинская, греческая, армянская, сирийская, эфиопская и коптская. Все они имеют в Иерусалиме патриаршества. Следует отметить, что надписи, которые наносились вплоть до XX в. на здания патриаршеств, являются двуязычными (армянскими и арабскими, греческими и арабскими). Надписи на зданиях армянских и греческих церквей второго порядка сделаны только на армянском или греческом языке. В греческой традиции широко применялась также анаграмма ТФ, то есть *Ταφῶν Φιλακῆς* (досл. «хранители гроба»), а в армянской – ՄՀ – *Святого Якова*. При этом улицы, на которых находятся здания патриархий, именованы посредством современных муниципальных табличек в указанном трехязычном варианте.

Что касается частного сектора, то адресные названия собственных домов обусловлены этноконфессиональной принадлежностью хозяев. Если они иудеи, муниципалитет предлагает название на иврите и английском, если же они, например, христиане-армяне – только на английском. Какой использовать язык для названия магазинчиков и лавок – выбор хозяина, зависящий от месторасположения лавки и особенно от желания современного владельца игнорировать или подчеркнуть преемственность с прошлым. В первую очередь, для акцентирования связи времен сохраняются названия магазинов и кафе, написанные на греческом и арабском языках, без дубликации на иврите и английском. При этом их современные владельцы часто либо из смешанных греко-арабских семей, либо православные арабы, которым уехавшие из Иерусалима греки оставили во владение свои лавки.

Следует отметить, что до настоящего времени существуют живые практики, демонстрирующие право владения сакральным локусом всей религиозной общиной вне зависимости от места проживания ее представителей. Это правосознание базируется на языковых компетенциях. Примером действия этих языковых компетенций является право внеочередного прохода ко Гробу Господню носителей армянского или греческого языка, транслирующих свое желание через священника.

Вне религиозных практик в настоящее время эти компетенции все более утрачивают свое значение. Однако еще во второй половине XX в., до того, как произошло сокращение христианского населения, они играли существенную роль также в светском пространстве. Свидетельством живого, активного использования языка являлся журнал «Трифилло» («Трилистник»), появившийся на волне скаутского дви-

жения. Возникшая в 1880-х г. в Британской империи организация скаутов соединяла своей деятельностью подростков и взрослых-добровольцев. Будучи транснациональной и полувоенной, она стала актуальной для представителей «национальных меньшинств», особенно потому, что кроме спортивно-военного направления в этой организации культивировалась просвещенческая миссия. В разных исторических ситуациях актуализировалось то физическое, то интеллектуальное направление деятельности скаутских отрядов. Таким образом, складывалась комплексная деятельность участников этого движения, которая стала особенно важной для категории негосударственных сообществ. Армянское скаутское движение ведет начало с 1908 г., впервые оно зафиксировано в Мадрасе и Бомбее; уже в 1910 г. участниками движения стали константинопольские армяне и подростки в ванских американских сиротских домах. После Геноцида организация продолжала свою работу в том числе и в Иерусалиме под руководством национального штаба в изгнании. Греческие скауты, организованные в 1910 г. в Греции, объединили молодежь во всех диаспорах. Там активность приходится на 1930-е гг., когда греческое светское население города было весьма многочисленным. Согласно данным, полученным от информанта 1927 г.р., он стал скаутом в конце 1940-х г. и вместе с братом начал издавать на греческом языке журнал «Трифилло», тематика которого была связана с Иерусалимом. С 1970-х гг. журнал стал издаваться на двух языках – греческом и арабском, что свидетельствует об уменьшении числа грекоговорящих православных и увеличении числа арабоговорящих, вероятно из смешанных семей. Журнал являлся одним из средств консолидации греко-православных общин Иерусалима, Палестины и Ливана и включал их в общегреческий мир. К 1980-м гг. журнал перестал существовать в силу значительного сокращения греческой общины в городе и уменьшения числа греческих паломников в Иерусалим.

Сквозь призму исторического опыта греческой и армянской общин Иерусалима мы предприняли попытку показать процесс упрощения уникального культурного ландшафта с его богатой языковой палитрой, постепенно замещающееся стандартной моделью: переходом на государственный и международный язык. Между тем многообразие, в том числе и языковое, воспринимается населением города как культурная ценность, и мы фиксируем попытки его конструирования через другие каналы, представленные в общественных пространствах, прежде всего небольших кафе и магазинах. Владельцы этих заведений наполняют интерьер предметами, символизирующими культурное разнообразие народов. Например, в одном из кафе

хозяин собрал символические предметы, относящиеся к близким ему культурам.

Итак, Иерусалим в культурно-историческом плане оставался последней средиземноморской муниципальной коммуной в антично-средневековом смысле в силу своего сакрального и наднационального статуса. На протяжении периода, охватывающего вторую половину XX в. и до 2017 г., происходили процессы подчинения территорий и прав «старого города» национальному, созданному как теократически-правовое, государству как собственнику. Результатом этого стал культурно-политический кризис, приведший к смещению многовекового status quo и ослабления христианского присутствия на Святой земле.

UDC 325. 25

L. S. Gushchian

Holly Land: From Pilgrimage to Excursions

Gushchian Lusine Stepanovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus and Central Asia, leading research fellow, Ph. D. (Culturalology); medievist@yahoo.com

In the report, we suggest discussing the cultural-historical phenomenon of Jerusalem- in the sunset of the centuries-long epoch, when it used to be the saint city. At present, owing to political and cultural circumstances, as long as we believe, it displaces to a different, touristic business sphere, where a postmodern symbol is supposed to be. However, the recognition of Jerusalem as the capital of the national state, paradoxically, support the admitted disposition.

Key words: Jerusalem, pilgrimage, language competencies, tourism.

Т. А. Зимина

**Будда в представлениях
и обрядовой практике веддов**

Зимина Татьяна Александровна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии русского народа, ведущий научный сотрудник; Ziminat@mail.ru

Тема влияния сингальской этнической и буддийской традиций на мировоззрение веддов неоднократно затрагивалась исследователями разных поколений. Об этом свидетельствуют исторические записи, оставленные этнографами и бытописателями XX в. Эти материалы, а также данные полевых исследований дали возможность более детально рассмотреть некоторые аспекты народных верований и ритуальной практики веддов, связанных с Буддой. Основатель буддизма является одним из почитаемых духов веддского пантеона: к нему обращаются за помощью в случае болезней, его имя упоминают в молитвах. И в прежние времена, и сейчас ведды участвуют в ритуальных действиях, проводимых в честь Будды. А одной из последних акций, подтверждающих особое отношение представителей автохтонного населения к Будде, стало возведение в столице Веддараты Дамбане его статуи.

Ключевые слова: ведды, сингалы, Шри Ланка, Будда, буддизм, традиционные верования, яки (духи умерших).

На культурные традиции веддов, автохтонов Шри Ланки, значительное влияние оказали соседние народы – сингалы и тамилы, представляющие собой крупные этнические образования острова. Анализируя сингальское влияние в духовно-обрядовой жизни веддов, исследователи неизменно указывают на наличие в ней элементов такой мощной социально-религиозной формы, как буддизм (приверженцами которого и являются сингалы). Основные вопросы, которые обычно поднимаются в рамках этой темы, – степень влияния буддизма на мировоззрение веддов, какое место в нем занимает Будда, стали ли Будда «своим» для лесного народа или сохранил чужеродную природу. К сожалению, детальное рассмотрение этих проблем в на-

учных публикациях отсутствует, а всё внимание уделено изучению «истинной» религии «истинных» веддов.

Ланкийцы считают истинными тех веддов, кто продолжает жить жизнью предков: занимается охотой и сбором дикого меда (причем непременно с луком и стрелами, топориком), верит в яков (духов умерших) и т.д. Однако, на государственном уровне уже на протяжении более 30 лет традиционные занятия автохтонов находятся под запретом. Объясняется это тем, что в основных местах проживания веддов находятся заповедники. Несмотря на то, что современных веддов отлучили от привычного образа жизни, многие из них разными способами сохраняют традиции предков и этническое самосознание и доказывают свое право на это.

В данной работе рассмотрим те аспекты народных верований и ритуальной практики веддов, которые связаны с Буддой. Материалов по этой теме немного, их можно найти в разного рода публикациях по этнографии веддов, начиная со времён Чарльза и Брендды Зелигманнов, авторов монументального труда «The Veddas»¹ (1911), которые в мировоззренческой системе веддов выделили три основных слоя. Один из них наиболее архаичный, сугубо местного происхождения, в его основе лежит вера в *яков* (духов умерших). Два других обусловлены привнесением элементов соседних этнокультурных традиций, базирующихся на догматах буддизма и индуизма. С влиянием соседей Ч. Зелигманн связывал, в частности, многочисленный и иерархизированный пантеон существ, которым ведды поклонялись и от которых ждали помощи. Тема буддийских верований веддов занимает значительное место лишь в работе сингапурского ученого П. Б. Мигаскумбуры² (1990). Собранные им сведения позволили к трем вышеозначенным комплексам добавить еще «ритуализованный буддийский культ». Современная информация по теме была получена автором в ходе его экспедиции и с помощью корреспондентов в 2013–2017 гг.

Многие источники (научные и популярные) свидетельствуют, что на вопрос о религиозной принадлежности представители автохтонного населения Шри Ланки и в прошлом, и сейчас нередко отвечают: «Мы буддисты». Так было и во время опросов, проводившихся в 2013 г. в Дамбане и Хенанигале (двух крупных поселений веддов); местные жители утверждали: «Мы поклоняемся Будде». В подтверждение этого в 2010 г. в главном поселении веддов Дамбане по их инициативе была установлена статуя основателя буддизма.

Действительно, Будда во всех общинах (а локальные различия в воззрениях значительны) непременно входит в пантеон веддских духов³. Среди них выделяются главным образом две группы: это многочисленные разновидности *яков* – духов умерших, вера в кото-

рых считается незыблемой составляющей комплекса религиозных представлений автохтонов, и *дейо*, к которым обычно относят Будду и божества буддийской и индуистской религиозных систем. Несмотря на разницу в происхождении, функции и характеристики *яков* и *дейо* во многом схожи. От тех и других люди ждут помощи в земных делах. И *яки* и *дейо* невидимы, обладают сверхчеловеческой силой и возможностями, благодаря которым влияют на жизнь людей; зачастую им приписываются человеческие качества и свойства.

Яки, по представлениям веддов, населяют окружающий мир, сопровождая человека повсюду и практически контролируя его жизнь. Будда (как и другие *дейо*), в отличие от *яков*, не сопровождает человека в его жизни постоянно, к нему, как правило, обращаются в конкретных ситуациях. Имя Будды звучит в молитвах и магических заклинаниях веддов, которые направлены на сохранение жизни и жизненной силы: произносят их в случае болезни и смертельно опасных ситуациях. Вместе с Буддой иногда упоминается его мать – Майя, а также другие божества буддийского пантеона. Заклинания представляют собой умиловительные формулы, в которых звучат восхваления Будды. Некоторые ведды верят, что достаточно только произнести имя Будды и просьбу – как желаемое исполнится. Такие заклинания, в которых имя Будды только упоминается иногда даже в перечне других божеств, но всегда первым, свидетельствуют о том, что Будда в представлениях веддов обладает великой силой.

По своей значимости и силе Будда близок верховным *якам*, стоящим наверху иерархической лестницы пантеона веддских духов умерших. Будде, как и прославленному герою веддов *Канде яке*, великому охотнику и повелителю мертвых, приписывают исключительно положительные свойства, доброжелательность и видят в нем покровителя конкретного места и защитника человека. Тем не менее Будда никогда не воспринимался и не воспринимается в традиции веддов в качестве верховного *яки* или *дейо*. Объяснить такое положение можно тем, что Будда не связан ни с основным видом хозяйственной деятельности (охотой, собирательством меда), ни с сонмом умерших духов *Нае яку* (а именно эти две сферы традиционной культуры маркируют этноидентичность автохтонов). По словам верховного вождя веддов Урувариге Ваннилаэтто, ведды почитают Будду прежде всего потому, что «Будда – это хороший человек. Но мы преуспеваем в охоте благодаря *Нае яку*»⁴.

Несмотря на казалось бы исключительно веддские интонации этого высказывания, оно в какой-то степени соотносится и с основами буддийского учения. Так, Н. Г. Краснодембская, автор монографии «Традиционное мировоззрение сингалов» (1982), напоминает, что «самими буддистами, а также исследователями буддизма обычно

подчеркивается тот факт, что Будда не является богом, а лишь великим мудрецом, прозревшим общие законы бытия и сообщивший их людям»⁵.

Будда, как очень немногие существа категории *дейо*, в современной картине мира веддов овеян особой легендой. Первый ученый из веддов Гунавардана Дамбанае полагает, что почитательное отношение к Будде складывалось на протяжении веков, со времени легендарного посещения острова Буддой, когда он «находился среди наших предков»³. В основе этого утверждения – широко известная в сингальской среде легенда о его явлении перед *якшами*-демонами. В наше время эту легенду, зафиксированную в сингальских хрониках, знают и пересказывают некоторые ведды, которые при этом считают свой народ потомками этих самых мифологических *якшей*-демонов.

Такое представление подкрепляется историческими данными, свидетельствующими, что ведды являются потомками древнего населения острова, обитавшего здесь до прихода предков сингалов и тамиллов. Согласно древним сингальским писаниям, во время появления на острове принца Виджайи и его спутников, здесь также проживали *якши*; эта легенда, по сообщению Зелигманнов, была неизвестна веддам. У веддов термин *яка* (*якха*) используется для обозначения духа умершего, которого наделяют способностями влиять на жизнь человека и общины. Отсюда уверенность многих ланкийцев в том, что *якши* сингальских хроник – это предки современных веддов.

Согласно буддийской легенде о первом визите Будды на Ланку, часть *якшей*-демонов уверовала в Будду, а другая – не приняла его учения и была изгнана Буддой. Ведды, по пояснениям Гунаварданы Дамбанае, видят себя всё-таки потомками той части древнего племени, населявшего остров, которая не приняла буддийского учения. Об этой истории напоминает сегодня театрализованный ритуал, проводимый в Махиянгане (см. ниже).

Несмотря на уверения в своей принадлежности к буддистам и несомненному почитанию Будды в качестве великого предка, ведды, по мнению П. Б. Мигаскумбуры, не знают основных положений буддизма. Сингальский ученый сетует, что они даже «не имеют понятия о спасении»⁶, которое является одним из основополагающих для этого религиозного учения.

С одной стороны, это действительно так, потому что уровень буддийского образования среди веддов довольно низкий даже и сейчас, когда вопрос о получении общего образования всеми жителями страны решен. С другой, назвать эту особенность исключительно веддской не совсем правомерно. Ведь неслучайно и буддизм большин-

ства сингалов также получил у исследователей название «народного буддизма». Н. Г. Краснодембская так пишет о буддизме народных масс сингалов: «Состояние религиозного образования в массах верующих позволяет говорить о “народном” буддизме сингалов, т.е. о тех основах буддийского вероучения, которые укоренились в народном сознании и существуют в какой-то степени обособленно, вне прямой зависимости от высшего, “научного” уровня буддийского мировоззрения. Этот “народный” буддизм стоит ближе всего к бытующим народным верованиям и суевериям»⁷.

Несмотря на то, что буддийская философская система практически полностью неизвестна широким массам, ведды, как сообщает П. Б. Мигаскумбура, «стремятся принимать буддийские ритуаль»⁸.

Ведды и в прошлом, и сейчас участвуют в ритуализованных действиях, совершаемых в почитаемых на Шри Ланке буддийских храмах. В ближайшем от Дамбаны буддийском храмовом комплексе в г. Махиянгана раз в году разворачивается театрализованное представление, посвященное изгнанию Буддой *якшей*-демонов, которое символически отражает события, произошедшие во время первого из трех легендарных визитов Будды на Ланку. Ведды, изображая *якшей*-демонов, с криками, агрессивно размахивая палками, ходят вокруг ступы, символизирующей Будду. Поскольку Будда, согласно легенде, побеждает в борьбе с *якшами*, то через какое-то время ведды кидают палки и разбегаются, что и означает победу Будды над злыми силами. В прежние времена ведды, убегая, должны были переплыть через реку, сейчас они просто купаются в реке и возвращаются к храму.

Известно и об участии веддов в церемонии поклонения зубу Будды, происходящей в г. Канди. Ведды принимают участие в подношении мёда Будде, для чего в Канди прибывает верховный вождь со своими ближайшими родственниками.

Об элементах буддийского ритуала в похоронной обрядности веддов писали еще Ч. и Б. Зелигманны. Например, в Веватте ведды «в память об умерших родственниках <...> дарят подарок первому буддийскому монаху, которого встретят»⁹. Этот «подарок» представлял собой горсть риса¹⁰. В Бандарадуве сразу после церемонии, посвященной *Нае яку*, проводимой на 7-й день после смерти человека, родственники должны принести подношение и *Нае яку*, и буддийскому монаху. Оно включало определенный набор продуктов: рис, кокосовые орехи, орехи арековой пальмы, колотый сахар, кокосовое молоко, а также листья табака и бетеля, тарелку, плетеную циновку, носовой платок. По оценке английских этнографов¹¹, это подношение стоило 3 рупии, что значительно превышало по стоимости подношение *Нае яку*. В 2013 г. вождь общины в Хенанигале, рассказывая об

обрядовых действиях, которые необходимо провести в доме по смерти человека, утверждал: «... мы приготавливаем пищу, приносим ее в буддийский храм и отдаем буддийским монахам. Буддисты это делают, чтобы в загробной жизни умершим было хорошо. Несем – это, как у буддистов, через 7 дней после смерти, а потом через 3 месяца после смерти»¹².

Система верований веддов и их обрядовых воплощений, несомненно, вобрала в себя элементы сингальской – этнической и буддийской – традиции Шри Ланки. Будда, с одной стороны, находится в числе особо почитаемых персонажей веддского пантеона, в его образе проявляются черты *яков*. Но все-таки ведды чаще воспринимают Будду как «чужого» героя. В настоящее время даже упоминание о тесной связи Будды и предков веддов в исторической перспективе позволяет еще раз коснуться темы о законности претензий веддов как древнейших обитателей Ланки на сохранение традиционного образа жизни, который на протяжении последних 40 лет находится под запретом.

¹ Seligmann C. G. and Br. Z. *The Veddas*. Cambridge, 1911.

² Meegaskumbura P. V. *Religious Beliefs of the Veddas in Relation to their World View // The Vanishing aborigines. Sri Lanka's Veddas in Transition*. New Dehli, 1990. P. 99–140.

³ Seligmann C. G. and Br. Z. *Op. cit.*; Meegaskumbura P. V. *Op. cit.*

⁴ Полевые материалы экспедиции, 2013 г.

⁵ Краснодембская Н. Г. *Традиционное мировоззрение сингалов*. М., 1982. С. 106.

⁶ Полевые материалы экспедиции, 2013 г.

⁷ Meegaskumbura P. V. *Op. cit.* P. 116.

⁸ Краснодембская Н. Г. *Указ. соч.* С. 103.

⁹ Meegaskumbura P. V. *Op. cit.* P. 114.

¹⁰ Seligmann C. G. and Br. Z. P. *Op. cit.* P. 148.

¹¹ *Op. cit.* P. 158.

¹² Полевые материалы экспедиции, 2013 г.

UDC 2.24–318; 2.21–213

T. A. Zimina

Buddha in the Traditional Beliefs and Ritual Practices of the Veddas

Zimina Tatyana Alexandrovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian Peoples, leading research fellow; Ziminat@mail.ru

The impact of Sinhalese ethnic and Buddhist tradition on the worldview of the Veddas had been touched upon by researches of different generations. This was illustrated by historical recordings left by ethnographers and amateurs in the 20th century. These materials and the information received during expeditions and from correspondents allowed regarding some aspects of traditional beliefs and ritual practices connected with Buddha more detailed. The founder of Buddhism was one of the most hal-low spirits of the Veddas pantheon. It was he to whom people ad-dressed in the case of illness and referred to his name while pray-ing. In the previous times and now the Veddas use to participate in some ritual events connected to Buddha. The particular atti-tude of autochthonous to Buddha was highlighted by the erecting on the Buddha sculpture in the capital of Veddarata in Dambana.

Key words: Veddas, Sinhalese, Sri Lanka, Buddha, Buddhism, traditional beliefs, yakkas (the spirits of the dead).

А. А. Сирина
Неопубликованные этнографические
материалы Б.А. Куфтина
о шаманстве орочей*

Сирина Анна Анатольевна, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва), ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук; annas@iea.ras.ru

Доклад основан на анализе трех полевых дневников московского этнографа и антрополога Б.А. Куфтина, которые он вел в 1927 г. в период работы в Тунгусской экспедиции (1927–1928). Дневники хранятся в архиве Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Впервые они представляют в систематизированном виде шаманские полевые материалы, собранные ученым у орочей на Дальнем Востоке. Это описание и рисунки шаманской одежды, ее атрибуты, записи текстов шаманских обрядов на ороческом языке, снабженные переводом. Материалы Куфтина свидетельствуют о наличии общих черт как у ороческого шаманства, так и палеоазиатского и тунгусского.

Ключевые слова: Тунгусская экспедиция, орочи, профессор Куфтин, архивные материалы 1920-х гг., шаманство.

Тунгусская экспедиция (1927–1928) была снаряжена отделом Сибири Центрального музея народоведения (ЦМН) в Москве и Антропологическим институтом Московского университета. Организатором и руководителем экспедиции стал профессор Борис Алексеевич Куфтин. В сферу интересов экспедиции входили группы северных и южных тунгусо-маньчжуров: эвенков, орочей, ороков, удэгейцев, нанайцев. В соответствии с задачами сравнительных этнолого-антропологических исследований среди тунгусо-маньчжурских народов в 1927 г. экспедиция работала двумя отрядами – северобайкальским (аспиранты Я. Рогинский и М. Левин) и дальневосточным (сотрудник ЦМН Б.А. Васильев и аспирант А.Н. Покровского)¹. Куфтин в 1927 г. работал в том и другом отряде: в июне – начале августа – на севере Байкала, в августе–сентябре – на Дальнем Востоке. В результате

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 18-09-00537.

проведенных работ было собрано большое количество этнографических, антропологических, археологических коллекций, сделаны уникальные рисунки и фотографии, произведены измерения. После перепрофилирования и закрытия ЦМН в Москве материалы экспедиции были переданы в Музей антропологии и этнографии и в Этнографический отдел Русского музея (ныне Российский этнографический музей) в Ленинграде². В Москве в архиве ИЭА РАН и в Музее антропологии МГУ остались некоторые документы, антропологические коллекции и рисунки. В связи с разделением коллекций между разными учреждениями материалы экспедиции до настоящего времени не получили комплексного и всестороннего научного анализа и оценки³. Куфтин не успел обработать собранный материал из-за смены тематики и территории исследований (археология, Кавказ) и затем ареста и высылки в 1930–1933 гг.

В данном докладе речь пойдет о работе Б. А. Куфтина среди орочей в составе дальневосточного отряда Тунгусской экспедиции.

В архиве МАЭ РАН хранятся три дневника Куфтина, привезенных из поездки в 1927 г. на Дальний Восток: второй эпизодический дневник, который Куфтин вел с 14 августа по 21 сентября 1927 г. и два ороческих дневника, один из которых целиком посвящен шаманству⁴.

Куфтин собирал материал у орочей с 7 по 21 сентября 1927 г., то есть в течение двух недель. «Маленькое племя» орочей летом выходило на р. Тумнин и в бухту Датты с целью покупок и обмена. Куфтин с переводчиками путешествовал в ороческой лодке и посетил стойбища Чонгото, Сагойчи, Уська, Хуту Датта. Здесь он собрал материал о быте и верованиях орочей.

Куфтин изучал деятельность пяти шаманов – двух женщин и трех мужчин: Натальи Утулинка, Марьи, Иннокентия, Василия и Купсы Намунка. Он лично присутствовал на трех шаманских «обрядках», проводимых по поводу лечения больных детей и взрослых, в том числе самолечения. Куфтин ни разу не упоминает слово «камлание» в отношении шаманских практик орочей, что наводит на мысль об элементах феноменологического подхода в его методологии. Ученый покупал предметы для ЦМН, платил переводчикам и информантам. Шаманы неохотно шли на контакт, а Куфтин всеми возможными способами стремился получить информацию.

Ученый записал несколько бытовых и шаманских текстов на ороческом языке и снабдил их переводом: например, описание обряда *ханяла* (поиска души больного) со слов мужа шаманки Натальи; выяснение причины болезни у севонов через гадание по камню (составная часть обряда *ханяла*); молитву с бубном о помощи айчи; пожелание шаманки Натальи Куфтину; песню *яя* шаманки во время проведения обряда самолечения *уни*; рассказ шамана Купсы

о постановке *ту* (священного места); фрагмент лечения шаманом Иннокентием ороча Федора.

Важную деталь зафиксировал Куфтин: простые орочи могли принимать участие в шаманских обрядах в качестве действующих лиц – они плясали с бубном или с погремушками *сися*. Эта черта сближает шаманство орочей с палеоазиатским.

В основе шаманского лечения болезней был обряд *ханяла* – «добыча украденной у больного души *ханя* и возвращение ее больному». Составной частью этого обряда было гадание по камню *уho/джоло* для выяснения причины болезни. (Куфтин зарисовал гадательный камень и привез его в ЦМН.) Камешек привязывали к особому крюку *гокко*, предназначенному для ловли души, на противоположной стороне которого было изображение *боочо*, духа – хозяина крюка. Крюк привязывают изображением *боочо* (на противоположном от крючка конце) к камню. У камня подразумевалось лицо и губы, которые мазали лосиным жиром. Видимо, этот крюк служил и рукояткой для поднятия камня, по его легкости или тяжести определяли ответ. Гадание по камню сближает шаманские практики орочей с палеоазиатскими – коряжскими. Использование заструженных палочек в шаманских обрядах обнаруживается айнское (возможно, опосредованное) влияние на орочей.

Куфтин зарисовал и подробно описал (в том числе и термины на ороческом языке) вещи и одежду шаманов – бубен, колотушку, посохи, погремушки, крюк для ловли души, гадательный камень, шаманские юбки, головной убор и пр. Проводя сравнительные параллели, он отметил, что шаманские посохи орочки Натальи того же типа, что и увиденные им у северобайкальских эвенков и бурят. Он также зарисовал и описал шаманские святилища *ту* Купсы и Марьи, охотничьи *севоки* из амбарчика для хранения культовых изображений шамана Василия. Записи Куфтина сопровождаются рисунками шаманских предметов, сцен обрядов и портретами шаманов. Из текста понятно, что он делал фотоснимки – портреты шаманов, в том числе в облачении. Он описывает в дневнике, как переодевание шаманки Натальи в шаманскую одежду вызвало почти произвольную шаманскую «пляску».

Кроме того ученый вывез коллекцию шаманских предметов, состав которой предстоит уточнить. Главным среди них было приобретенное у шаманки Марьи её заброшенное шаманское место *ту* (вырезанные из дерева высокие столбы с антропоморфными и иными изображениями духов-помощников шамана), что было негативно воспринято орочами.

Таким образом, культура орочей имеет смешанное происхождение, и материалы Куфтина также подтверждают местные и тунгус-

ские черты в их шаманстве. Планируется публикация дневников Б. А. Куфтина, что позволит ввести в научный оборот уникальные этнографические материалы, уточнить детали верований орочей и сопоставить их с верованиями других тунгусо-маньчжурских и палеоазиатских народов. Эти данные послужат для восстановления исторической памяти и идентичности орочей, живущих сегодня в подавляющем иноэтничном окружении в городах и поселках Хабаровского края.

¹ Ишполитова А. Б. История музея народов СССР в Москве // Этнографическое обозрение. 2001. № 2. С. 144–160.

² Давыдов В. Н., Сирина А. А. Тунгусская экспедиция 1927–1928 гг. и её место в истории московской этнографической школы // Поле как жизнь / Отв. ред. Е. А. Пивнева. М.: Нестор-история, 2017. С. 39–49.

³ Там же.

⁴ Куфтин Б. А.: 1) О материальной культуре, шаманизме орочей. Побережье Татарского пролива. Полевая записная книжка: 1927 г. // АМАЭ РАН. Ф.12. Оп. 1. Д. 48; 2) Орочи. II. О шаманизме орочей. Побережье Татарского пролива. Полевая записная книжка: 1927 г. // АМАЭ РАН. Ф.12. Оп.1. Д. 49; 3) Краткий эпизодический дневник 1927 г., август-сентябрь // АМАЭ. Ф. 12. Оп.1. Д. 52.

UDC 39; 29

A. A. Sirina

Unpublished Ethnographic Materials
on the Orochi Shamanism (From the Diaries
of Professor Boris Kuftin)

Sirina Anna Anatol'evna, The N. N. Miclouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences (Moscow), leading research fellow, D. Sc. (Ethnology); annas@iea.ras.ru

The article is based on three field diaries from the Tungus expedition (1927–1928) written in 1927 by anthropologist and ethnologist, professor of Moscow state university Boris Kuftin, who was a head of the expedition. The diaries are kept in the Museum of anthropology and ethnography (Kunstkamera) of Russian Academy of Sciences. Field data from the Russian Far East on the Orochi shamanism were systematized and first presented in the article. Boris Kuftin worked with five shamans and observed some shaman healing practices. He wrote down three rather short healing texts on the Orochi language and made its translations with the help of local Orochi. He also studied shaman's clothing and attributes. The scholar was a good painter and made

many drawings of shamans, their items and moments of the shaman's dancing. He collected some shaman items for the Central Museum of Ethnology in Moscow. The Museum was closed in the end of 1940 and all the collections were transferred to Leningrad' museums. B. Kuftin's materials on the Orochi shamanism show that this phenomena has some common features with Paleoasiatic as well as with Tunguso-Manchu cultures.

Key words: Tungus expedition, Russian Far East, the Orochi, professor B.A. Kuftin, shamanism.

А. И. Руденко

**Ительменский праздник «Алхалалалай»:
традиции и современность (по наблюдениям
2019 г. в с. Тигиль Камчатского края)**

Руденко Алла Ивановна, Муниципальное бюджетное учреждение культуры «Тигильский районный краеведческий музей» (Камчатский край, Тигильский р-н, с. Тигиль), директор, кандидат искусствоведения; rudenall@mail.ru

В докладе рассмотрен праздник «Алхалалалай» ительменов, коренного малочисленного народа Камчатки, который отмечался в с. Тигиль Тигильского р-на в 2019 г. Впервые его описал в XVIII в. исследователь Камчатки С.П. Крашенинников. В конце XX в. ительменский обряд был возрожден и является официальным праздником Камчатского края с 2010 г. В с. Тигиль его отмечают в конце августа один раз в два года. Активное участие в проведении праздника принимают артисты фольклорного ительменского ансамбля «Эльвель». Основное внимание в работе уделено разным видам обрядовых действий, выявлены категории обрядовых предметов и жертвоприношений. Ительменский праздник способствует возрождению и сохранению культуры этого народа.

Ключевые слова: обряд, праздник, ительмены, традиция, очищение, злые духи, чистый огонь, священная береза, идол, Хантай.

В докладе рассматривается ительменский праздник «Алхалалалай», который в третий раз проводится на территории с. Тигиль Камчатского края, начиная с 2015 г. Впервые описал этот годовой праздник камчадалов С.П. Крашенинников, исследователь Камчатки в 30–40-е гг. XVIII в. Ученый присутствовал на праздниках у южных камчадалов в 1738 и 1740 гг., у северных – в 1739 г.¹ Современный ительменский обряд проходит в рамках праздника «Алхалалалай» и является с 2010 г. официальным в Камчатском крае. В 2018 г. исполнилось 30 лет со дня его возрождения. Началось это в 1988 г. в с. Ковран Тигильского р-на, являющемся очагом ительменской культуры.

В процессе подготовки к торжественному событию в 2019 г. можно выделить следующие этапы: первый – обустройство этнопарка: возведение, реконструкция балаганов и юкольников (приспособлений из стволов деревьев, с перекладами, на которых сушили рыбу), произведенных в 2015, 2017 гг. Для этого был создан проект этнодеревни на основании эскизов и рисунков ительменского художника О. Гуторова, знатока культуры своего народа. Второй этап – обсуждение порядка проведения праздника и конкурсно-развлекательной программы, привлечение спонсоров.

«Алхалалалай» традиционно проводят артисты фольклорного ительменского ансамбля «Эльвель». Они разыграли обрядовые действия согласно сценарию, разработанному на основании описаний С. П. Крашенинникова. Отличительной чертой современного действия является то, что сейчас они проводятся под открытым небом, на фоне архитектурных сооружений – балаганов и юкольников, в то время как в XVIII в. обряд проводился в юрте, внутри жилища ительменов. Другая особенность заключается в том, что в обрядовый сценарий включено исполнение ительменских танцев и песен, а для массовости привлекались артисты Тигильского корякского танцевального коллектива «Яяр». Л. К. Кручинина, директор ансамбля «Эльвель», отметила, что при проведении обрядов в с. Ковран привлекаются его жители. С. П. Крашенинников указывал, что в числе участников были уважаемые старики и старухи².

В празднике «Благодарения природы» роль уважаемого старца исполнил А. Н. Левковский, музыкальный руководитель «Эльвеля», один из старейших артистов ансамбля. Этот ительменский праздник проходит осенью. Церемониал включает 20 ритуалов, воплощенных в двух действиях. Классифицировать ритуалы можно по группам:

1. Магические действия, производимые при помощи особых ритуальных предметов: *тоничей* – пучков травы, символизирующих природу, очищающих жилища; веников; добывание «чистого огня», называемого «священным», помогающего очистить жилище и острожек (в данном случае с. Тигиль) от злых духов и грехов, совершенных в уходящем году; закапывание камбалы – шаманской рыбы, по представлениям ительменов, маркирующей встречу миров; обряд обращения к костру: после танца, все собираются вокруг очага, и уважаемый старик, взяв в руки медвежью лопатку, обвитую сладкой травой, обратился к огню на русском и ительменском языках: «От Кутха (Ворон) нам приказано воздавать жертву каждый год, что мы и исполняем. Алхалалалай! Чего ради просим, чтоб ты нас хранил и миловал. Алхалалалай! Не причинял бы скорбей и бед и не делал пожара. Алхалалалай!» После этого мужчины исполнили танец с *камудами* (деревянными палочками-рогатками) возле костра,

«хэкмэкали» (произносили звуки с придыханием «хэ-к-мэ») и «шаманилы», а все участники действия, взявшись за руки, танцевали и кричали: «Алхалалалай!»

Обряды с ритуальными предметами: *тоншичами* (пучками травы), медвежьей лопаткой, травяной косой, *гайтанами* (шнурками-оберегами, украшенными нерпичьей шкуркой и *тоншичем*; хранилась в доме на счастье), *камулями* (деревянными палочками), *урилдычами* (деревянными палочками-рогатками), *итунгами* (остроголовыми божками), «волком» и «китом» (фигурки-«чучела» из травы, с высушенными птичкой и гольцом, с камнями).

2. Очищение от злых духов путем их кормления и отпугивания. Прошлогодную лестницу, символизирующую связь между верхним и нижним мирами, заменили на новую, так как весь год сновали по ней разные духи. Обряд выноса ездовых собачьих принадлежностей. Кормление злых духов вареной саранкой. Мужчины, крича, отпугивали злых духов *гамулов* от очага. Женщины, выбегая с дикими воплями, кося глаза и кривя рты, поднимая руки вверх, корчились, изгоняя из себя злых духов, падали на землю, словно мертвые.

3. Действия со священным деревом (березой). Мужчин собирают и провожают за березой. Игра с перетягиванием березы. Ритуал очищения через березовые кольца.

4. Жертвоприношения: кормление брусничкой урилдычей; толкушей (вареной рыбой, перетертой с ягодами и нерпичьим жиром) охранителей; задабривание ею костра и злых духов. Приготовление, установка и кормление *Хантая* – идола, ительменского охранителя домашнего очага. Обряд проводят следующим образом: мужчины берут идола, обходят с ним вокруг всех присутствующих; люди его задабривают (обмазывают ягодами), и Хантай устанавливают в отведенном для этого месте. Угощение детей и исполнение ими ритуальных танцев.

В итоге исследования ительменского праздника «Алхалалалай» было выявлено, что современное исполнение церемониальных действий не имеет отчетливо религиозного назначения и адресата. Все ритуалы направлены на очищение от грехов, задабривание злых духов и врагов, а также они выполняют защитную функцию. Обрядовые действия производились с целью восстановления порядка в природе после его нарушения в период промысловой деятельности: рыболовства, охоты на зверей, собирания грибов и растений. Носители ительменской культуры, проводя описанные обряды, к исполнению отнеслись очень серьезно, стараясь следовать древней традиции, акцентируя внимание на особенностях, соблюдая традиции предков, зафиксированные С. П. Крашенинниковым. Артистами «Эльвеля» были совершены обряды, которые, рассматривая со стороны «меха-

низма действия» (по С. А. Токареву можно отнести к таким типам магии, как контактная (использование тоншичей, гайтанов, урилдычей, итунгов, камулей), имитативная, апотропеическая/отгоняющая, катартическая (обряд очищения жилища, замена старой лестницы на новую, обряд добывания «чистого огня»). Некоторые обряды носят смешанный характер, поскольку в них сочетаются несколько принципов воздействия, например, добывание «чистого огня», обряд обращения к костру, обряд со священным деревом-березой.

Игровой характер имеют такие действия, как перетягивание березы; угощение детей во время проведения обрядов с «китом» и «волком», пляски; обряд отщептывания женщин; обряд с женщиной, совершившей грех; обряд с гайтанами и др. При их разыгрывании превалировали театральность и актерское мастерство.

Целью проведения праздника «Алхалалалай» было приобщение населения к ительменской культуре. Артисты «Эльвеля», исполняя определенные им роли в этом возрожденном празднике, создавали образ этноса, представляющего традиции и мировоззрение своих предков в современных условиях. Популяризируя ительменскую культуру, артисты фольклорного ительменского ансамбля способствуют формированию этнической идентичности ительменов – одного из коренных малочисленных народов Камчатки.

¹ Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 2018. С. 898–899.

² Там же. С. 331–332.

UDC 39(394.2)

A. I. Rudenko

The Itelmen Rite «Alhalalalaj»: Tradition and Modernity

Rudenko Alla Ivanovna, Municipal Budget Institution of Culture The «Tigil District Museum of Local History» (Kamchatkka Krai, the District of Tigil, the Village of Tigil), director; rudenall@mail.ru

The report examines the ceremony feast «Alhalalalaj» of the Itelmen – the small-numbered indigenous peoples of Kamchatka. It was celebrated in the village of Tigil, The District of Tigil in 2019. For the first time it had been described by the researcher of Kamchatka S. P. Krusheninnikov in the XVIII century. The Itelmen ceremony feast was revived in the end of the XX century and has become the official feast in Kamchatka Krai since 2010. It is

celebrated in the Village of Tigil at the end of August once in two years. The artists of the folk Itelmen ensemble «Elvel» participate actively in conducting of «Alhalalalaj». Particular attention is paid to the various kinds of the ceremonial actions, revealed the categories of some ritual objects. The feast of the Itelmen has no religious significance. It promotes to revive and to keep culture of the Itelmen of Kamchatka.

Key words: ceremony, feast, Itelmen, Kamchatka, tradition, purification, evil spirits, pure fair, birch, idol, Huntai.

РЕЛИГИЯ В СОХРАНЕНИИ И АКТУАЛИЗАЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ, ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

А. Б. Островский

Этноконфессиональные группы русских
старообрядцев в XX – начале XXI в.

Островский Александр Борисович, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии русского народа, научный сотрудник главной категории, доктор исторических наук; ost-alex@yandex.ru

В докладе поставлен вопрос: в какой мере этноконфессиональные общности русских старообрядцев, компактно проживающие в сельской местности, можно считать разновидностью этнических групп. В процессе рассмотрения автор опирается на собственный опыт эмпирического изучения культуры различных конфессиональных, локальных групп старообрядцев в течение 1994–2011 гг. в разных регионах России. Сопоставляя особенности обряда крещения и похоронно-поминальных обрядов, проводимых в разных общностях старообрядцев, автор констатирует роль региональной, локальной характеристики в формировании специфики порой более значимой, чем конфессиональная принадлежность.

В течение второй половины XX в. конфессиональное самосознание в изучавшихся группах утратило свою отчетливость, а на поведенческом плане произошло размывание нормативных стереотипов дистанцирования от иноверных. Общий вывод состоит в том, что к концу XX в. рассматриваемые русские конфессиональные общности перестали функционировать в качестве специфических этнических, этноконфессиональных групп.

Ключевые слова: русские старообрядцы, этноконфессиональные группы, обряд крещения, похоронно-поминальные обряды, конфессиональное самосознание.

Этнографы нередко применяют термин «этноконфессиональная группа», подразумевая присутствие в самосознании некой этнокультурной общности двух взаимосвязанных значимых признаков – конкретной этнической и конкретной религиозной принадлежности, причем не разделяемой другими представителями того же этноса.

В сравнительно новом энциклопедическом издании (в прежних подобной статьи нет) имеется определение: «Этноконфессиональная группа (от гр. *ethnos* – народ и позднелат. *confession* – вероисповедание) – этническая группа, обособленная вследствие религиозной принадлежности ее членов»¹. Кроме констатации присутствия двух признаков идентичности здесь подчеркнуто этно-культурологическое, социально-психологическое последствия такой двоякости самосознания, а именно неизбежность обособления от остальной части этноса. Гораздо раньше в отчетливой форме на это же обратил внимание А. М. Решетов, охарактеризовавший этноконфессиональные группы как «устойчивую разновидность этнических групп», где «в определении самосознания доминирующее значение отводится религии; они «как правило, не считают себя частью этноса, которой они на самом деле являются, а рассматривают себя как самостоятельные этносы; инфосвязи внутри групп довольно плотны и регулярно поддерживаются»².

Наш опыт полевой работы в среде русских старообрядцев различных направлений и толков (беспоповцы, поповцы) в разных регионах страны в 1994–2011 гг. заставляет в основном согласиться с только что приведенным определением. Однако, имеется одно уточнение: оно было применимо ко многим группам старообрядцев до середины XX в. Только до этого времени происходило выдвигание на первый план самоопределение своей конфессиональной принадлежности относительно соседей-односельчан и неперенное, канонически обоснованное стремление к дистанцированию от них в ключевых ситуациях, значимых для сохранения благочестивого облика – коллективной молитвы, трапезы, создания семьи. Добавим, что для анализа того, в какой степени в самосознании и культуре конкретной этноконфессиональной группы (ЭКГ), включая и особенности ее коммуникации с иноверными, сосуществуют общие для этноса и специфические, конфессионально детерминированные черты, – необходимо учесть еще один признак ее самоопределения, а именно локальность группы.

Поясним сказанное на примерах. Они относятся к трем сферам самоопределения той или иной конкретной ЭКГ: 1) ее самоописание, то есть посредством каких признаков этнической, религиозной или

региональной (локальной) принадлежности оно производится самими носителями культуры; 2) какие из этих же признаков играют решающую роль в специфике конфессионально детерминированных явлений культуры, преимущественно таких, как крещение и похоронно-поминальная обрядность; 3) вклад этих же признаков в основные сферы общения с односельчанами, названные выше.

В конце XX – начале XXI в. весьма немногие из старообрядцев, проживавших в сельской местности, могли определенно назвать свое согласие. Как правило, это в состоянии были сказать лишь наставники: то есть «поморцы», «федосеевцы», «беглопоповцы», «часовенные» и др.; прочие говорили о себе: «староверы», «христиане» (последнее – у федосеевцев Нижегородской и Новгородской обл.). Осознание себя как группы внутри сельского социума было более отчетливым и по самосознанию, и по особенностям религиозных практик, и по поведенческим границам в том сельском обществе, в котором было налицо сосуществование разных конфессий, в особенности если имелись действующие приходы: осознание в таких случаях неизбежно происходило не только на межличном, но и на межгрупповом плане. Тогда наиболее часто использовалось различие «староверы / мирские» (так говорили поморцы Ковернинского р-на Нижегородской обл. об односельчанах, приверженцах РПЦ). Вместе с тем «мирскими», «замирщенными» в других местностях (в с. Усть-Цильме Республики Коми, в Пермской обл.) поморцы называли тех староверов, которые тесно общались, нарушая поведенческие границы, с иноверными.

Наиболее отчетливо соотносительная форма самоописания проявлена у русских старообрядцев Бурятии, образующих этническую группу «семейских». Во второй половине XVIII в. они были переселены в Сибирь; в XIX в. среди них сосуществовали различные конфессии: «большой приход» (беглопоповцы), «австрийское согласие» (поповцы белокриницкой иерархии), беспоповцы (федосеевцы и др.). И ритуальные практики, и поведенческие границы этих конфессий отличались, однако всем им были присущи базовые признаки противопоставления себя русскому старожильческому населению: «семейские / православные» и «семейские / сибиряки». В с. Куйтун (Тарбагатайский р-н Бурятии), с преобладающим населением из числа «семейских», в первой половине XX в. еще сохранялось название «Сибирь», данное ими одной из нескольких улиц: именно там прежде находились дома русских старожил.

В обряде крещения для многих старообрядческих конфессий общими признаками являются следующие: использование в крестильной купели проточной воды и/или новой для каждого окрещиваемого; соотнесение крестного (крестной) с крестником по полу, чаще предпочтению одинакового; трехкратное погружение в купель; непре-

менное дополнение крестильной рубашечки младенца пояском. Специфическими у разных конфессий выступают такие признаки: 1) добавление богоявленской либо освященной спасовой воды в купель (так, соответственно, у беглопоповцев Бурятии и у часовенных Урала); 2) количество свечей, устанавливаемых на купели: четыре – по сторонам света (так почти во всех локальных группах поморцев Нижегородчины, также у часовенных, у беглопоповцев Тарбагатайского р-на Бурятии) или три (так в РПЦ, а также в различных локальных группах федосеевцев, у беспоповцев Валдайского р-на Новгородской обл. и беглопоповцев Бичурского р-на Бурятии); 3) полный круговой поворот окрещиваемого младенца после каждого его погружения (так у беглопоповцев; эта их отличительная черта, зафиксированная еще в первой половине XIX в. и сохраняемая в XXI в.; так и у часовенных). За вариативностью количества зажженных свечей на купели скрывается апелляция к разным базовым символам: четыре стороны света, на которые распространяется христианское учение (реплика к «Откровению Иоанна Богослова»), либо триединство Божественной природы Христа.

Конфессиональная и регионально-локальная специфики еще в большей мере присутствуют в похоронно-поминальном цикле, знаменующем освобождение души умершего от земной обители и переход ее в мир праведных предков. К числу общих черт обрядности, присущих многим старообрядческим конфессиям, относятся: 1) подготовка гроба, желателно долбленого, и смертной одежды загодя, преобладание в одежде белого цвета, присутствие в ее составе савана; 2) особый порядок обмывания умершего; 3) ориентация покойного в гробу во время отпевания ногами к иконам; 4) медная икона или крест на груди умершего, сопровождающие его до могилы; 5) возжигание определенного числа свечей на гробе при отпевании, огарки обычно кладут в гроб; 6) доставление гроба к могиле на специальных носилках (закрепленных за данной конфессией), спуск его в могилу на полотенцах; 7) помещение небольшой медной иконы или креста на деревянный намогильный крест; 8) приготовление кутьи преимущественно на основе меда с добавлением зерен пшеницы.

Из перечисленных выше восьми специфически старообрядческих черт похоронно-поминального цикла вариативность более присуща следующим символически нагруженным предметам и действиям: число узлов («крестов») на саване; способ обмывания; число свечей на гробе; последующее местонахождение медной иконы, лежавшей на груди покойного; день поминания (третий, девятый или сороковой), начиная с которого вкушается кутья.

Саваном пеленают и при этом завязывают на нем узлы две конфессии: 3 или 9 узлов – часовенные Пермской обл.; 3 или 4 – беглопоповцы

из числа семейских в Тарбагатайском р-не. Часовенные в Пермской и Свердловской обл., совершая так называемое обмывание, фактически проставляют 17 или 40 крестиков в разных местах тела усопшего (в Лысьвенском р-не на ст. Кын обмывальщица использует для этого 17 разных тряпиц и ставит каждой один лишь крестик, помечая темень, глаза, уши, рот, нос, плечи, грудь, локти, кисти, колени); поповцы-белокриничники в Шалинском р-не Свердловской обл. также крестообразно совершают омовение в тех местах, где мажут миром при крещении.

Поморцы почти во всех обследованных местностях при отпевании устанавливают на бортиках гроба 4 свечи: в головах, ногах и по бокам. Исключение составляют поморцы Бутурлинского р-на Нижегородчины – они ставят 3 свечи. Так же делают и их соседи-православные; так же, но не у головы, а на доске, направленной поперек гроба – спасовцы на юге этой области. В Новгородской обл., Валдайском р-не староверы-беспоповцы на гробе возжигали 4 либо 6 свечей (по две свечи по бокам); в Маловишерском – 3 либо 6 свечей; христиане (федосеевцы) – 6 или 8 свечей (3 свечи у головы и по 2-е по бокам гроба). Все эти числовые количества: 3, 4 или 8, как и 17, и 40 – не случайны, они, вероятно, символизируют конкретные библейские события, символы.

Медную икону, которая находилась при отпевании на груди усопшего, спасовцы Арзамасского р-на Нижегородчины, а также часовенные Лысьвенского р-на Пермской обл. на все время 40-дневного пребывания души в этом мире зарывают в свежий могильный холм, а позднее ее забирают родственники покойного. Здесь можно усмотреть реликт древнерусской христианской похоронной обрядности, а именно: устроения своего рода часовни на могиле, пока продолжались посмертные 40 дней («устрадавался на могиле деревянный голубец, покрытый рогожею; там стоял образ, и каждое утро при зажженной свече монах или церковный дьячок читал Псалтирь»)³. Также к числу реликтов древнерусской обрядности можно отнести, полагаем, поминальную трапезу, совершаемую еще до выноса гроба из дома, как бы в последний раз сообщая с усопшим – так делается часовенными в Лысьвенском р-не Пермской обл. и соседнем с ним Шалинском р-не Свердловской обл., причем в первом из них этот обычай встречается и в среде старообрядцев-белокриничников; он присутствует и в отдаленном Верещагинском р-не у поморцев.

Дата первого вкушения кутьи варьирует, но при этом проявляется отличие в конфессиональном измерении. В обследованных местностях православные РПЦ и старообрядцы-белокриничники готовят кутью, начиная с третин. Однако беспоповцы – начиная только с девятого дня: «В день похорон нет кутьи: покойник лежит», «Если тело – кутьи не надо»⁴.

Поведенческие границы в межконфессиональных контактах были действенны, проявлялись преимущественно до начала 1950-х гг. Однако и тогда, согласно воспоминаниям респондентов, происходили конфессионально смешанные браки. Так, в обследованных местностях Ковернинского и Тонкинского р-нов примерно 1/5 информантов старше 70 лет упомянули о таких случаях применительно к себе либо родственникам, односельчанам. О 49-ти случаях брака разноверных сообщили совокупно в трех р-нах Новгородской обл. Интересно, что если в Крестецком р-не при этом преобладали браки, в которых старовер женился на девушке из «мирских» (11 случаев из 17) с тем, чтобы она сменила исповедание, то в Маловишерском р-не имела место противоположная тенденция: девушки беспоповцев вступали в брак с православными РПЦ (в 12 случаях из 16). Среди часовенных Урала межконфессиональных браков заключалось сравнительно немного. Среди семейских Бурятии о подобных ситуациях в 1910–1940 гг. упомянули более половины опрошенных, причем если в Тарбагатайском р-не браки разноверных заключались преимущественно внутри своей этнической группы (11 случаев из 19), то в Бичурском – в основном с «сибиряками» (13 случаев из 17).

В конце 1950-х гг. и позднее в старообрядческих общинах повсеместно происходит – на поведенческом плане – отход от нормативного требования заключать брак внутри собственной конфессии. Что касается раздельной трапезы с иноверными (в ситуации их гостевания или же присутствия на поминальной трапезе), то на рубеже XX–XXI вв. в ряде местностей еще можно было встретить пожилых староверов, которые держали отдельно посуду для замиренных – неважно, из своей конфессии либо РПЦ. Поминальный стол устраивался, как правило, дважды (в разное время либо в разных помещениях) – для молельщиков, то есть благочестивых старообрядцев той же конфессии, что и умерший, и для всех прочих.

В заключение ответим на вопрос, следует ли считать рассмотренные этноконфессиональные группы разновидностью этнической группы. Во-первых, особенности их религиозно детерминированной культуры почти все имеют не только конфессиональную привязку, но и регионально-локальную, могут присутствовать у их соседей, принадлежащих к другим конфессиям. Во-вторых, специфические черты самосознания и поведенческих стереотипов обособления от иноверных утрачивают свою актуальность, стираются к концу XX в. Итак, в течение второй половины XX в. различные общности русских старообрядцев, сохраняя до определенной степени ретроспективу своей историко-культурной памяти, перестают быть как по самосознанию, так и особенностям культуры этническими, этноконфессиональными группами.

¹ Новый энциклопедический словарь. М., 2002. С. 1410.

² Решетов А. М. Этнос и его подразделения (К проблеме гетерогенности этноса) // Этнические и этнографические группы в СССР и их роль в современных этнических процессах: Тез. докл. Уфа, 1989. С. 76–77.

³ Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992. С. 270.

⁴ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 43. Л. 46, 51. (Новгородская обл., Волотовский р-н).

UDC 39; 2–4

A. B. Ostrovskii

Ethno-Confessional Groups of Russian Old Believers in the XX – early XXI century

Ostrovskii Aleksandr Borisovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian People, research fellow of highest category, D. Sc. (Ethnology); ost-alex@yandex.ru

The article raises the question of the extent to which the ethnic and religious communities of Russian old believers living in a compact rural area can be considered a kind of ethnic groups. In considering the author relies on his own experience of empirical study of the culture of various confessional, local groups of old believers during 1994–2011 in different regions of Russia. Comparing the features of the rite of baptism and funeral and memorial ceremonies held in different communities of the old believers, the author states the role of regional, local characteristics in the formation of specificity, sometimes more important than religious affiliation.

During the second half of the XX century confessional self-consciousness in the studied groups lost its distinctness, and on the behavioral plan there was a blurring of normative stereotypes of distancing from the infidels. The General conclusion is that by the end of the XX century the considered russian confessional communities ceased to function as specific ethnic, ethno- confessional groups.

Key words: Russian old believers, ethno-confessional groups, baptism rite, funeral and memorial rites, confessional self-consciousness.

И. В. Куприянова

Психологические механизмы сохранения
идентичности старообрядцев Алтая в
иноконфессиональном окружении

Куприянова Ирина Васильевна, Алтайский государственный институт культуры (Барнаул), кафедра музеологии и туризма, доцент, доктор исторических наук; irinak-63@mail.ru

Психологические механизмы сохранения самобытности использовались старообрядчеством на протяжении всего периода его существования, однако активизировались они лишь в конце XIX в. На Алтае это было связано с наплывом переселенцев из Европейской России, в массе принадлежавших к официальной ветви русского православия. Их многочисленность, этническая и религиозная близость к старообрядцам создавали сложную проблему идентификации: возникала угроза растворения старообрядцев в многочисленных переселенцах, чуждых им в религиозно-культурном отношении.

Данная проблема решалась несколькими путями, один из которых реализовывался в создании пространственной дистанции, затруднявшей иноверцам попытки наладить контакты с соседями-старообрядцами; наиболее распространенная ее форма проявлялась в «кержацком крае» – специфически замкнутой среде внутри сельского мира. В эту среду они старались не пустить «чужих» с помощью средств психологического воздействия, проявлявшихся в форме неприветливого, недружественного, а порой и агрессивного поведения, демонстрирующего иноверцам их низкий религиозный статус и нежелательность присутствия, что провоцировало ответное неприязненное отношение. Тем самым старообрядцы пресекали попытки влияния на свою систему ценностей. Такая поведенческая модель может расцениваться как механизм защиты и активизации старообрядческой идентичности в условиях проблемного межконфессионального взаимодействия.

Ключевые слова: религиозная идентичность, защита идентичности, старообрядчество Алтая, оппозиция «свой–чужой», религиозно-культурная самобытность.

Конфессиональная идентичность, рассматриваемая в качестве формы коллективного и индивидуального самосознания, является важнейшей характеристикой религиозных сообществ. Для существования старообрядчества как религиозной общности важнейшей проблемой являлось сохранение его последователями осознания своей самобытности, кардинального отличия от других, как правило, численно преобладавших вероисповеданий. Традиционным для старообрядческой идентификации являлось противопоставление «свой–чужой»; при этом на разных ее уровнях понятие «чужих» распространялось на различные общности и конфессии.

Так, например, для общехристианской идентичности «чужими» были иноверцы-нехристиане – мусульмане и язычники; на уровне православной идентичности – последователи инославных вероисповеданий: католики, униаты, протестанты и др. Алтайские старообрядцы внимательно отслеживали их проникновение в христианско-православное пространство. Так, они считали, что одним из признаков ереси Греко-Российской церкви является присоединение ею католиков третьим чином, без переkreщивания – как того требует «Соборное изложение» патриарха Филарета, – а одним только миропомазанием или просто отречением от заблуждений. Еще более негативным было восприятие ими протестантизма как в европейской, так и в отечественной его версиях: хорошо известно их крайне отрицательное отношение к баптизму¹; довольно многочисленных на Алтае молокан они вообще христианами не считали².

Если отличие от последователей инославных конфессий было бесспорным и не требующим доказательств, то для собственно старообрядческой идентичности, когда «чужими» становились прочие православные церкви, прежде всего Русская православная церковь (РПЦ), концептуально-догматические и обрядовые различия выглядели уже не столь очевидно. Генетическое и мировоззренческое родство обеих ветвей русского православия приводило к размыванию понимания различий между ними, не только у «никониан», но и у старообрядцев: «Да такая же вера. Такие же, что и православные, одинаковые. И Писание все одно; только наша вера построже немножко. Вот посты соблюдали, потом на исповедь обязательно ходили. И вообще – покрепче»³. Контуры своей конфессиональной идентичности внутри православного пространства старообрядцам приходилось прочерчивать, и в первую очередь, относительно РПЦ.

Основную проблему здесь представляло все возрастающее в течение XIX–XX вв. соседство с «никонианами» в лице переселенцев из Европейской России, которые, в отличие от достаточно равнодушных к церкви старожилов-сибиряков, являлись ревностными приверженцами синодального православия и нелегко поддавались

старообрядческому влиянию. Ввиду их этнокультурной близости кержакам было значительно труднее выделить отличительные признаки, позволяющие квалифицировать их как «чужих». Повседневное общение с ними в условиях совместного проживания в одних и тех же населенных пунктах создавало угрозу культурного и религиозного растворения старообрядчества в их среде.

Один из способов решения данной проблемы заключался в том, чтобы по возможности избегать тесного соседства с новоселами-«никонианами», не пуская их в свои сельские общества. Так, например, пытавшиеся обосноваться в д. Шульгин Лог переселенцы из Нижегородской губ. жаловались в Главное управление Алтайского горного округа на местных «раскольников», которые их «всячески стараются выжить из деревни», тесня «непомерными налогами» за скотину и усадьбное место, не дают земли под пашню, сенокосы и «постав избы»⁴.

Несмотря на все эти усилия, «никониане» все же продолжали подселаться к старообрядцам, создавая для них все более плотное окружение. Возможностей оградить себя от непосредственной близости с ними оставалось у кержаков две: бросить свои населенные пункты и уйти на новые места (в ряде случаев так и происходило), где заново совершать тяжелую работу первоначального освоения территории, или существовать в этом соседстве, сводя к минимуму общение с «чужими». Для решения этой задачи в рамках единой сельской территории из старообрядческих усадеб, сгруппированных вокруг церкви или моленной, формировалось особое пространство – «кержацкий край». Следы этих поселенческих локусов просматриваются в сельских населенных пунктах Алтая вплоть до настоящего времени; их отличительной чертой является расположение на отшибе, за горой, рекой, ручьем или болотом.

В пределах этих зон сосредоточивались основные жизненные интересы старообрядцев, поэтому они имели закрытый характер: доступ в них «чужих» ограничивался не столько прямыми запретами, сколько психологическими механизмами, создающими эффект отторжения чуждых элементов в целях блокирования их влияния на защищаемые старообрядцами религиозно-культурные ценности. Односельчане старообрядцев вспоминают большие кержацкие дома за крепкими высокими заборами, в которых жили необщительные, независимые люди, стремившиеся отгородиться от окружающего мира, прежде всего от соседей по селу. Это внушало не только почтение, но и трепет: «Они к нам ходили, не боялись, а туда к им – как-то боязно»⁵.

В целях регулирования отношений с иноверцами старообрядцы разработали систему опознавательных знаков для «своих» и «чу-

жих», а также действовавший в отношении последних комплекс ограничений и запретов: на совместную молитву, трапезу, общую посуду – «чашку». Эти нормы служили существенным ограничителем, помогающим старообрядцам сохранять «духовную чистоту» в чуждом религиозно-культурном окружении.

Запреты проявлялись для «никониан» весьма болезненным образом: они со всей очевидностью давали почувствовать всю неуместность и нежелательность проникновения в их старообрядческое пространство. Эти запреты обычно не проговаривались, а обозначались определенными действиями, без слов, что возможно выглядело для иноверцев еще более оскорбительно. Манипуляциями по восстановлению якобы нарушенной ими чистоты старообрядческого жилища (протираание керосином мест прикосновения – дверных скоб и лавок; выбрасывание использованной ими посуды), нарочито совершаемыми у них на глазах вопреки всем законам гостеприимства, недвусмысленно давали понять, что относят их к разряду нечистых существ, уподобляя домашнему скоту. (Уместно привести случай из нашей полевой исследовательской практики: старообрядцы без всякого стеснения предлагали иноверным прищельцам угощение в сабачьей мисочке на том основании, что хорошую посуду они «запоганят» так, что ее потом не отмоешь и не отмолишь до нормального состояния, а значит придется выбросить ее, что было бы очень жалко.)

Распространенной была ситуация, когда в стремлении к «чистоте» кержаки выкапывали себе отдельные колодцы, не позволяя «чужим» брать из них воду, чтобы не «запоганить» ее⁶. Подобные меры, которыми они стремились оградить себя от близости с инородными элементами, имели определенный эффект, поскольку такое поведение не поощряло соседей-иноверцев к общению с ними, напротив, в большинстве случаев вызывало у них отторжение и неприязнь.

Как известно, идентичность любого уровня возникает только в процессе взаимодействия с «чужими», причем взаимодействия конфликтного, дающего ощущение инаковости, благодаря которому и происходит самопознание и самоидентификация⁷. Старообрядческие сообщества Алтая озаботились этой проблемой лишь в конце XIX в., когда вдруг увидели себя окруженными плотным массивом иноверцев, чрезвычайно похожих на них и потому способных одним фактом своего присутствия смести старообрядческую идентичность.

Осознанием этой опасности, по-видимому, объясняется враждебный, даже провокационный характер отношений, которые старообрядцы выстраивали со своим окружением: в напряженной, конфликтной среде более явно обозначаются различия и противоречия, а значит легче и быстрее проходят идентификационные процессы. Возможно именно такими причинами были обусловлены пресловутая замкну-

тость и недружелюбие старообрядцев по отношению к иноверцам, особенно к наиболее угрожающим их идентичности – последователям «господствующей» ветви русского православия.

¹ Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории: Исторический очерк. СПб.; М., 1870. С. 23.

² Новиков И. Миссионерские известия по Томской губернии // Томские епархиальные ведомости (далее ТЕВ). 1899. № 13. Миссионерский отдел. С. 8.

³ Архив Государственного художественного музея Алтайского края (далее ГХМАК). Материалы Историко-этнографической экспедиции (далее ИЭЭ). Красногорский р-н Алтайского края, 2001.

⁴ Государственный архив Алтайского края (ГААК). Ф. 3. Оп. 1. Д. 1642. Л. 14, 15.

⁵ Архив ГХМАК. Материалы ИЭЭ. Залесовский р-н Алтайского края. 1998.

⁶ Обзор деятельности первого епархиального миссионерского съезда в г. Томске 10–27 августа 1898 г. // ТЕВ. 1899. № 6. Миссионерский отдел. С. 16.

⁷ Переслегин П. С. Самоучитель игры на мировой шахматной доске. М.; СПб., 2005. С. 89–90.

UDC 271.2

I. V. Kupriyanova

Psychological Mechanisms for Identifying Altai Old Believers in an Alien Religious Environment

Kupriyanova Irina Vasilievna, The Altai State Institute of Culture (Barnaul), the Department of Museology and Tourism, associate professor, D. Sc. (History); irinak-63@mail.ru

The psychological mechanisms of preserving identity were used by the Old Believers throughout the entire period of its existence, but they became more active at the end of the 19th century. In Altai, that was due to the influx of immigrants from European Russia, the most part of them belonged to the official branch of Russian Orthodoxy. The immigrants's multiplicity, ethnic and real religious affinity created the difficult problem in the field of identification for the Old Believers. The differences from non-Christian and other believers and necessary contradictions for separating oneself from other faiths were not obvious. Therefore, there was a serious threat of the dissolution of the Old Believers in the mass of the numerous migratory, alien to them in religious and cultural terms, element.

This problem was solved in several ways. One of them was creating a spatial distance for neighbors to try to establish contacts with Old Believer; the most common form was the «Kerzhatsky krai» – a specific closed environment within settlement, where the parameters of a comfortable existence for Old Believers had been set. They tried not to let «strangers» penetrating into «Kerzhatsky krai» with the help of psychological pressure in the form of unfriendly, unfriendly, and sometimes even aggressive behavior, demonstrating to Gentiles their low status and undesirability of presence and provoked their hostile attitude. Thus, the Old Believers prevented attempts to establish good neighborly relations with them and the possibility of influencing their system of values. Such a behavioral model can be regarded as a mechanism for the protection and activation of Old Believer identity in the context of problematic interfaith interaction.

Key words: religious identity, self-identification, protection of identity, the Old Believers of Altai, the ancient branch of Russian Orthodoxy, the opposition «friend or foe», religious and cultural identity.

А. А. Михайлова
Судьба храма Христа Спасителя
в Приштине в контексте межэтнического
и межконфессионального взаимодействия

Михайлова Алена Алексеевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, научный сотрудник ведущей категории, кандидат исторических наук; alena-muzej@yandex.ru

В докладе рассматривается проблема обустройства городского конфессионально-архитектурного ландшафта в условиях незавершенного национального строительства и продолжающихся межэтнических противоречий. В качестве примера приводятся события, связанные с постройкой в 1990-е гг. сербского православного храма в центре г. Приштина, населенного преимущественно албанцами-мусульманами. Наблюдаемые в связи с ним парадоксы указывают на то, что приоритеты городской застройки в XXI в. во многом определяются политической ангажированностью, обусловленной переплетением глобальных геостратегических интересов.

Ключевые слова: храмовая архитектура, межконфессиональные контакты, этническая идентичность, Югославия, Косово и Метохия.

Сербско-албанское этническое противостояние в Косово и Метохии длится уже более века и уходит корнями в османский период¹.

С особой остротой оно проявилось во время югославского кризиса в конце XX – начале XXI в.² Эскалация конфликта была обусловлена политическими и демографическими процессами, а также стремлением к манифестации своей национальной идентичности различными этническими группами на руинах титовской идеи «братства и единства». Одним из маркеров постюгославских идентичностей выступил конфессиональный признак³. Для лингвистически родственных балканских славян он стал ключевым⁴. Сербами признавались православные, хорватами – католики, боснийцами – мусульмане. Для албанцев, проживавших в автономном крае Косово и Метохия, исповедовавших преимущественно

ислам, определяющим этническим признаком был язык, поскольку албанская нация к тому моменту уже сложилась в границах Албании. Ее граждане исповедовали разные религии, но ощущали свое родство с албанцами Югославии.

Кризис межэтнических отношений в Косово и Метохии усугубили действия сербского правительства по ограничению полномочий албанских краевых институтов в конце 1980-х гг. На фоне роста протестного движения албанского населения и войн в Хорватии, Боснии и Герцеговине Сербская Православная Церковь (далее СПЦ – А.М.) приняла решение о строительстве соборного храма Христа Спасителя на территории кампуса Приштинского университета. Городской совет одобрил строительство и 26 сентября 1990 г. внес соответствующие поправки в план городской застройки⁵. В 1992 г. был заложен первый камень будущего храма, а 1995 г. по проекту архитектора С. Крунича началось его возведение. Строительство остановилось с началом бомбардировок Югославии в 1999 г. на стадии незавершенной отделки готового здания и больше не возобновлялось, так как новые албанские власти объявили его нелегальным.

Симптоматично, что в конце 1980-х гг. возникла идея восстановления храма Христа Спасителя в Москве, который был символом «мужества русского народа в борьбе за родину и благодарностью Богу за спасение России»⁶. Он был заново возведен в 1994–1999 гг. С идеологических позиций он стал инструментом осмысления новой государственности через традиционные ценности и историю. Интерпретация образа Христа Спасителя как высшей силы, способной защитить и укрепить государство, подразумевалась и инициаторами строительства храма в Приштине. Однако, в отличие от московского, он не стал символом державного величия. Застыв своим обнаженным фасадом в пейзаже университетского парка, он стал яблоком раздора между косовскими сербами и албанцами.

Принципиальное место в дискуссии о будущем храма занимает его прошлое: косовские албанцы воспринимают его как символ их насильственной маргинализации правительством С. Милошевича и полагают, что храм был построен не из духовных потребностей, «а для физической и институциональной агрессии»⁷. Они не рассматривают храм в качестве религиозного объекта и не видят в нем архитектурной ценности. Считая его лишь орудием политической борьбы, они называют его «отпрыском антиалбанской политики», «дьявольской церковью», «символом урбицида», «уродливым кра- тером на лице города» и пр.⁸

Сербское правительство, наоборот, считает храм Христа Спасителя памятником историко-культурного наследия и отрицает

политическую природу его происхождения, утверждая, что лично С. Милошевич был против его строительства. На постройке храма настоял рашко-призренский епископ Павел (впоследствии сербский патриарх) в те годы, когда в Приштине проживало 40 тысяч сербов, и единственная церковь Св. Николы не вмещала возросшее количество прихожан⁹. Именно в конце 1980-х гг. после краха югославской атеистической доктрины в культуру сербского народа стали возвращаться традиционные религиозные практики – крещение, венчание, празднование Крестной славы, Рождества, Пасхи и др., что порождало потребность в увеличении числа приходов.

После мартовского погрома 2004 г. сербов в Приштине практически не осталось. По словам священника С. Митрича, в 2010 г. из 78 приштинских сербов на литургии в церковь Св. Николы приходило 8 человек. К 2016 г. сербов в Приштине осталось 23 человека, но число прихожан выросло вдвое за счет приезжих из пригорода¹⁰. В связи с этим албанские власти считают, что для религиозных потребностей местных сербов вполне достаточно церкви Св. Николы и монастыря Грачаница, расположенного от нее в 9 км. Недостроенный храм в центре Приштины они предлагают снести¹¹. Приверженцы идеи апеллируют к историческому опыту Польши, где в 1920-е гг. были снесены православные храмы, напоминавшие полякам о российском деспотическом режиме, включая большой Александро-Невский собор в Варшаве¹². С 1999 г. албанцами в Косово и Метохии было разрушено более 150 православных храмов. В этом контексте подобный акт затирания истории им видится закономерным.

Однако косовские власти полагают, что снос здания может подорвать авторитет Косово, которое борется за международное признание и членство в европейских и трансатлантических организациях. Высказывается мнение, что здание необходимо передать университету. Это возместило бы приштинскому студенчеству моральный ущерб за то, что режим Милошевича препятствовал получению албанцами высшего образования.

В качестве альтернативы использования здания также обсуждается идея создания в нем «Мемориального музея косовских албанцев». Ее авторы считают храм «памятником жесточайшего апартеида Сербии в Косово», в котором необходимо разместить свидетельствующие об этом экспонаты. Сербы называли эту идею неприкрытым цинизмом, поскольку «апартеид» устроили сами албанцы, изгнав из Приштины почти всех православных¹³.

Большинство горожан высказывается против использования здания под храм. Некоторые из них утверждают, что спокойно относятся к церквям, если они не связаны с тяжелыми воспоми-

нениями. В то же время основным препятствием к использованию храма по прямому назначению является неоконченный судебный процесс по его легализации. Приштинские власти утверждают, что сербский храм входит в число 50 тысяч прочих нелегальных объектов на территории Косово, к которым относятся также аэропорт «Адэм Яшари» и несколько мечетей¹⁴.

В СПЦ заявляют, что располагают всеми правоустанавливающими документами, а строительство храма было начато с согласия краевых и республиканских властей того времени, а также университета¹⁵. В 2017 г. суд подтвердил право собственности СПЦ на четыре гектара земли в университетском парке, однако университет потребовал пересмотра дела¹⁶.

Споры о храме ведутся не только в юридическом и медийном полях, но также внутри и около него. Начиная с 1999 г. храм регулярно подвергается попыткам поджога и подрыва¹⁷. В 2014 г. молодой албанский перфоманист А. Исмаили снял в нем видеоклип на песню «Пьяная» певицы Э. Истрефи, визуально противопоставив светлый эдемский пафос пространства нового католического собора дивантности и мраку недостроенного храма. Режиссер заявил, что стремился таким образом привлечь внимание к проблеме рефункционализации здания¹⁸. После этого в храме поселился бездомный, заявлявший, что это не церковь, а его дом¹⁹. Под нажимом сербских медиа городские власти выселили бездомного и установили на входы в храм решетки с замками²⁰. В 2015 г. на купол взобрались албанские альпинисты и оставили там оскверняющую надпись. Тогда же жители окрестных домов заявили, что отблеск от креста на храме пугает по ночам их детей и мешает спать²¹.

В 2016 г. священники очистили храм от мусора и фекалий, покрасили оскверняющие граффити и отслужили молебен²². Муниципалитет Приштины счел эти действия провокацией и запретил уборки в храме²³. В СПЦ заявили, что использование храма под туалет в городе, претендующем на столичный статус, не вписывается в рамки общественных норм цивилизованного мира. В ответ городские власти сменили замки, закрыв храм и от верующих, и от посторонних²⁴.

Спорный государственный статус Косово стал причиной политической ангажированности вопроса о культовых объектах в Приштине. В 2005–2010 гг. вопреки тому, что 97,3% ее населения составляли мусульмане и лишь 0,59% – католики, возле университета был возведен самый крупный на Балканах католический кафедральный собор²⁵. Он стал политическим манифестом президента И. Руговы, заявившего таким образом о принадлежности Косово к европейской семье государств²⁶. Горожане назвали этот

жест «поспешным и бездумным», поскольку собор стал привлекать албанских студентов, «отчуждая их от традиций предков».

Появление католического собора актуализировало вопрос и о сооружении новой соборной мечети. К тому же, главная мечеть Приштины, построенная еще в XV в., не вмещает возросшее количество верующих мусульман. Первый камень новой мечети был заложен в 2013 г., но строительство пока не началось. Его финансирование взяла на себя Турция. Выражая поддержку косовским мусульманам, ее президент Р.Т. Эрдоган заявил: «Турция – это Косово, а Косово – это Турция»²⁷. Комментируя неоосманские настроения коллеги, канцлер Германии А. Меркель признала, что «в установлении влияния в Косово заинтересован не только Евросоюз, но и другие страны»²⁸. Эти заявления демонстрируют то, как тесно переплетены на Балканах вопросы религии и международной политики, и насколько подвижна грань между потребностями верующих в религиозной инфраструктуре и стремлением политических сил реализовать за их счет свои интересы.

Таким образом, конфессионально-архитектурная застройка Приштины оказалась зеркалом глобальных экономических и политических тенденций. Ориентация на Запад подтолкнула мусульманское сообщество к строительству огромного католического собора, символизирующего лояльность к экономической и военно-стратегической доминирующей силе. В то же время восточное христианство, преобладающее в странах, многие из которых даже не признали государственный статус Косово, в косовских медиа трактуется как «bad religion». Строительство соборной мечети, поддерживаемое не слишком привлекательной для Евросоюза Турцией, постоянно откладывается. Сложившаяся ситуация демонстрирует фасадный характер косовской евроинтеграции и отсутствие тенденций к усвоению европейских ценностей, частью которых в пространствах европейских мегаполисов стало успешное воплощение концепции мультикультуранности.

В контексте перспективного взгляда на проблему включение храма Христа Спасителя в конфессионально-архитектурный ансамбль Приштины добавило бы ей привлекательности в международных коммуникациях. Расположенная на перекрестке путей она всегда была полиэтничным городом и местом встречи цивилизаций Востока и Запада. Сохранение храма в застройке города в будущем могло бы создать более благоприятную среду для налаживания диалога между косовскими албанцами и православными народами Балкан и Восточной Европы.

¹ Pavlović A. Od junaka do divljaka: Albanci u srpskom herojskom i nacionalnom diskursu od sredine osamnaestog do početka dvadesetog veka // *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa*. Beograd, 2015. С. 26.

² Травина Е. М. Этнокультурные и конфессиональные конфликты в современном мире. СПб., 2007. С. 135–145; Ермолин Д. С. Приштина как разденный город // *Антропологический форум*. 2015. № 25. С. 42–68.

³ Антонић Д. Колико Срба у Београду славе Славу // *Гласник Етнографског института САНУ*. Књ. XLIV. Београд, 1995. С. 210.

⁴ Чуркина И. В. Влияние религии на формирование южнославянских наций // *Славянский мир в третьем тысячелетии. Россия и славянские народы во времени и пространстве*. М., 2009. С. 161–197.

⁵ Bislimi V. Pravna sudbina crkve u Prištini (от 5.9.2015) URL: <https://www.slobodnaevropa.org/a/pravna-sudbina-crkva-u-prostini-ni-na-nebu-ni-na-univerzitet-svoj-zemlji/27289209.html>

⁶ ПСЗРИ. Собр.1. Т. 32. № 25296 С. 487–488.

⁷ Demolli D. Kosovo Mulls Fate of Milosevic-era Cathedral (от 31.10.2012). URL: <http://archive.balkaninsight.com/rs/article/kosovo-mulls-fate-of-milosevic-era-cathedral>

⁸ Vinca A. Kisha djallëzore dhe debati rreth saj (от 22.9.2016) URL: <https://rajonipress.com/kisha-djallezore-dhe-debati-rreth-saj/>

⁹ Саопштење за јавност Епархије рашко-призренске (от 6.2.2015) URL: http://www.spc.rs/sr/saopshthenje_za_javnost_eparhije_rashkoprizrenske_1

¹⁰ Rakočević Ž. Šta sa hramom Hrista Spasa u Prištini? (от 3.8.2016) URL: <http://www.politika.rs/sr/clanak/360541/>

¹¹ Demolish 'bad religion' Serbian Orthodox Temple (от 21.10.2012) <http://www.ebritic.com/?p=215097>; Lakna M. Kisha Ortodokse serbe në oborin e UP-se duhet të shërbej vetëm për nevojat fiziologjike të kalimtarëve (от 14.9.2016) URL: <https://www.botasot.info/aktuale-lajme/577300/>

¹² Denti D. Kosovo: Completare, demolire o trasformare? La cattedrale della discordia (от 16.5.2014) <https://www.eastjournal.net/archives/42189>

¹³ Епархија рашко-призренска најоштрије осуђује намеру да се саборни храм Христа Spasa уклони или претвори у меморијални музеј (от 3.10.2012) URL: http://www.spc.rs/sr/eparhija_rashkoprizrenska_najoshtrije_osudjuje_nameru_da_se_saborni_hram_hrsta_spasa_ukloni

¹⁴ Оштра осуда најаве рушења цркве у Приштини (от 22.4.2014) URL: <http://www.rts.rs/page/stories/ci/story/1/Politika/1580689/>

¹⁵ Епархија: Gradnja hrama u Prištini je po zakonu (от 6.2.2015) URL: <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/1822751/>

¹⁶ Zejneli-Loxha A. Srpskoj pravoslavnoj crkvi ostaje zemljište u Prištini (от 14.11.2017). URL: <https://www.slobodnaevropa.org/a/spc-univerzitet-pristina/28853536.html>

¹⁷ Godwin M. Bad religion: A Place Beyond Belief reaches Kosovo (от 23.9.2012) URL: [150](https://www.theguardian.com/artanddesign/gallery/2012/sep/23/place-beyond-belief-kosovo-nathan-coley; Nešić A. Smeta im pravoslavni krst (от 21.10.2015) https://www.srbijadanas.com/clanak/smeta-im-pravoslavni-krst-sad-bi-da-srbiji-otmu-svetinje-ovako-su-albanci-rusili-crkvu-u; Cathedral of</p></div><div data-bbox=)

Christ the Savior in Pristina set on fire (or 11.9.2016) URL: <http://theorthodox-church.info/blog/news/cathedral-of-christ-the-savior-in-pristina-set-on-fire/>

¹⁸ Objekti i pa përfunduar i Kishës Ortodokse është shfrytëzuar artistikisht për spotin e Erës (or 28.6.2014) URL: <https://telegrafi.com/objekti-i-pa-perfunduar-i-kishes-ortodokse-eshte-shfrytezuar-artistikisht-per-spotin-e-eres/>

¹⁹ Vandalizam i nužnik u crkvi Hrista Spasa u Prištini (or 24.6.2014) URL: <https://www.radiokim.net/vesti/?AID=82632>

²⁰ Izbacili beskućnika iz crkve (or 4.6.2015) URL: <https://www.telegraf.rs/vesti/1596730>

²¹ Albanci “alpinisti” na Hramu Hrista Spasa (or 16.6.2015) URL: <https://lat.rtrs.tv/vijesti/vijest.php?id=154753>; Albanci opet skrnave srpsku svetinju (or 16.6.2015) URL: <https://www.telegraf.rs/vesti/1614200>

²² Pokušali da ga zapale. Vladika čistio Hram u Prištini (or 11.9.2016). URL: <https://www.alo.rs/vesti/drustvo/vladika-cistio-hram-u-pristini/70539/> vest

²³ Orthodox chapel turned into public restroom (or 5.10.2016) URL: http://www.spc.rs/eng/pristina_orthodox_chapel_turned_public_restroom

²⁴ Promenjeni katanci na pravoslavnoj bogomolji: Članovima SPC zabranjen ulaz u prištinski hram (or 20.12.2016) URL: <https://www.telegraf.rs/vesti/2523352>

²⁵ URL: <http://pop-stat.mashke.org/kosovo-religion-loc2011.htm>

²⁶ Jusufi A. Religijski identitrt kosovskih albanaca i otvaranje kosovskog društva prema evro-atlantskim integracijama (or 2.08.2014) URL: <https://www.academia.edu/12151469/>

²⁷ Džamija koju Turska hoće da gradi u Prištini izazvala mnogo kontroverzi (or 2.1.2019) URL: <https://www.krstarica.com/vesti/srbija/dzamija-koju-turska-hoce-da-gradi-u-pristini-izazvala-mnogo-kontroverzi/>

²⁸ Меркел: Надвили се тамни облаци над дијалогом Београда и Приштине (or 19.7.2019) URL: <http://www.rts.rs/page/stories/ci/story/1/politika/3596453/>

UDC 726.5

A. A. Mikhaylova

The Fate of the Cathedral of Christ the Savior
in Pristina in the Context of interethnic
and interfaith interaction

Mikhaylova Alena Alexeevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belarus, Ukraian and Moldova, chief research fellow, Ph. D. (History); alena-muzej@yandex.ru

The article raises the problem of arranging a confessional architectural city landscape in context of unfinished national construction and ongoing interethnic contradictions. In focus is taken a case of construction of the Serbian Orthodox church in the center of Pristina, populated mainly by Muslim Albanians.

Analyzing the paradoxes author comes to the conclusion that the priorities of the urban development in XXI century are determined primarily not by the needs of citizens, but by political commitment and global geopolitical interests.

Key words: religious architecture, interfaith contacts, ethnic identity, Yugoslavia, Kosovo i Metohia.

К. Р. Смурова
Образ святых братьев Кирилла и Мефодия
в актуализации этнической идентичности
крымских болгар

Смурова Кристина Рустамовна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), научный сотрудник; Kristina-smurova@rambler.ru

Доклад посвящен анализу образа святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия как одного из символов национально-культурного возрождения болгар Крыма. Автором ставится вопрос о том, какую роль святые играют в актуализации этнической идентичности крымских болгар, проживающих в городской среде, а также их интеграции в иноэтничное пространство Крымского п-ва. Кроме того, рассматривается значение кириллицы в качестве этнического маркера крымских болгар. При написании доклада были использованы полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиции 2019 г.

Ключевые слова: этническая идентичность, этнический маркер, крымские болгары, кириллица.

Каждый этнос обладает своим уникальным набором этнических маркеров, формирующих его специфику. При этом религия зачастую выступает одним из значимых факторов актуализации этнической идентичности, вокруг которого выстраивается структура самосознания того или иного этноса. Особенно ярко это проявляется в условиях разнообразия этнокультурного ландшафта региона.

В случае с болгарами именно православие в силу исторических событий стало одним из наиболее значимых символов формирования их этнической идентичности¹. Многие болгарские праздники связаны с церковным календарем, например, Коляда (Рождество), Велиден (Пасха), Гергевден (День св. Георгия), Свята Троица (Троица)². Наиболее почитаемыми святыми у болгар являются свв. Параскева, Трифон, Георгий и др. При этом особо важную роль в религиозном мировоззрении болгар играют святые равноапостольные братья Кирилл и Мефодий как первоучители и христианские проповедники, благодаря которым у славянских народов появилась своя азбука.

Образ святых братьев служит одним из значимых элементов структуры этнической идентичности болгар. В частности, особо важную роль он сыграл в процессе национально-культурного возрождения крымских болгар, столкнувшихся с необходимостью реконструкции компонентов своей традиционной культуры, ослабленной за годы их жизни в депортации (в 1944 г. крымские болгары в числе других народов были депортированы с территории Крымского п-ва)³.

Процесс ревитализации культуры начался в 1990-е гг., после того как крымские болгары получили возможность вернуться обратно в Крым⁴. Поскольку данный процесс развернулся преимущественно в городской среде, возникали некоторые риски, связанные, во-первых, с тем, что город в большей степени, чем село, является полиэтничным, из-за чего этнические общности испытывают большее давление со стороны иноэтничного окружения. Во-вторых, городская среда в отличие от сельской в целом менее консервативна и в большей степени подвержена динамическим изменениям, в условиях которых сложнее сохранять внутриэтнические связи. В таких условиях существовал риск аккультурации и ассимиляции крымских болгар с другими этносами. Тем не менее город, напротив, стал той средой, в которой процессы внутренней консолидации крымских болгар и ревитализации их культуры взяли верх.

Вопреки своему дисперсному расселению, наиболее активные представители крымских болгар с самого начала своего возвращения стремились к объединению как можно большего числа представителей своего этноса. Уже в 1991 г. в г. Белогорске возникло первое культурно-просветительское общество крымских болгар «Возрождение». По мере территориального расширения общины и увеличения ее численности появилась необходимость в создании республиканского объединения болгар Крыма. Таким образом, в 1995 г. было зарегистрировано Крымское республиканское общество болгар им. Паисия Хилендарского⁵ (с 2015 г. Региональная болгарская национально-культурная автономия Республики Крым «Паисия Хилендарского»⁶). Помимо помощи семьям, вернувшимся из депортации, перед обществом стояла задача возрождения духовной культуры, в том числе религиозной жизни. В процессе этого духовного поиска образ братьев Кирилла и Мефодия (который еще в XIX в. стал общеславянским символом самоопределения культур⁷) был выбран руководством общины в качестве одного из символов актуализации этнической идентичности крымских болгар, способствующего их консолидации с другими славянскими этносами Крыма, также исповедующими православие и использующими кириллицу для письма. При этом православие и кириллица стали для инициативной группы общины не просто способом репрезентации культуры крымских болгар вовне,

но и механизмом трансляции культурных ценностей внутри своего этнического сообщества как некий ответ на необходимость поиска этноконсолидирующих маркеров.

Проявлением такой консолидации является праздник День славянской письменности и культуры, который ежегодно отмечается в Крыму. Он приурочен ко дню памяти святых Кирилла и Мефодия 24 мая. При этом, несмотря на то, что праздник посвящен святым, он скорее является светским нежели религиозным и выступает в качестве некоего инструмента формирования этнической идентичности крымских болгар. Кроме того, праздник является для них способом репрезентации своей этнической культуры посредством показов предметов декоративно-прикладного искусства, демонстрации традиционной одежды, выступлений творческих коллективов. Трансляция знания о народе происходит за счет научно-просветительской деятельности, которую осуществляет община благодаря организации различных конференций и круглых столов. Так, в 2017 г. в рамках мероприятий, посвященных Дню славянской письменности и культуры, в библиотеке им. И. Франко состоялся круглый стол «Российско-болгарские отношения: братство, испытанное временем». В ходе встречи, в частности, обсуждался вопрос, касающийся просветительской деятельности братьев Кирилла и Мефодия⁸. О важности праздника в жизни общины крымских болгар свидетельствуют слова одного из информантов, члена болгарской национально-культурной автономии «Паисия Хилендарского»: «Дни славянской письменности и культуры мы вот уже несколько лет проводим совместно, считаем, что это наш общий праздник; славянские народы, которые пользуются кириллицей, которые православные...»⁹

При этом непонятно, насколько данное мероприятие находит отклик внутри этнического сообщества. Отражает ли оно реальный запрос большинства представителей этноса в подобной консолидации или же это, в первую очередь, инициатива узкой группы наиболее активных членов общины.

Кроме того, в 2017 г. в рамках того же праздника возле библиотеки им. И. Франко состоялась закладка Аллеи роз, посвященной святым Кириллу и Мефодию. В 2019 г. на ней торжественно был установлен памятный знак в честь святых братьев¹⁰. При этом, несмотря на то, что в формировании Аллеи роз приняли участие представители русской, болгарской, украинской и белорусской общин, инициатива ее создания принадлежит именно крымским болгарам¹¹. Создание такого локуса может являться примером некоего материального воплощения культурной памяти крымских болгар, заключенной в почитании образа святых Кирилла и Мефодия. Тем

не менее для подтверждения данного тезиса необходимо, чтобы прошло некоторое время.

Как уже было упомянуто, в основе образа Кирилла и Мефодия лежит представление о создании ими славянской азбуки, и в частности кириллицы. Для представителей общины крымских болгар, кириллица стала одним из способов выстраивания их этнической идентичности в рамках общего феномена почитания ими святых братьев Кирилла и Мефодия. Однако стоит отметить, что со временем кириллица может стать вполне самостоятельным этническим символом для мобилизации и консолидации крымских болгар внутри этноса. Кроме того, кириллица может выступать в качестве отличительного элемента культуры крымских болгар, проявляясь в условиях их совместного проживания с тюркоязычными соседями и моды на латинизацию городского пространства, против которой выступают наиболее активные представители общины крымских болгар. Так, они являются сторонниками запрета использования вывесок на латинице¹².

Если говорить о кириллице как об общеславянском символе культуры, то для крымских болгар, оказавшихся в силу исторических событий в иноэтнической среде, кириллическая графика стала одним из факторов их интеграции с другими православными славянскими народами, также использующими кириллицу. Так, в 2018 г. в рамках VIII Международного фестиваля «Болгарские встречи» состоялась научно-практическая конференция «Единый мир кириллицы», инициаторами которой выступила Региональная болгарская национально-культурная автономия «Паисия Хилендарского». Участниками конференции помимо крымских болгар стали представители русской, украинской и белоруской общин¹³. По словам информантки (крымской болгарки) «Единый мир кириллицы» стал уже неким брендом, в рамках которого успешно проводятся круглые столы и конференции: «Мы пропагандируем, что кириллица – это не просто набор символов; для нас это фактически молитва, это наш духовный код общий. Вот почему она нам так важна, эта акция»¹⁴.

И тут опять же неясно, отражает ли данное высказывание мнение других представителей крымских болгар, являющихся по каким-либо причинам более оторванными от деятельности данного общества, и будет ли оно транслироваться, например, в сельской местности.

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что на сегодняшний день образ святых Кирилла и Мефодия все больше становится значимым символом актуализации этнической идентичности крымских болгар, который поддерживается прежде всего наиболее активными членами общины, проживающими по большей части в городской среде. При этом остается не выясненным, находит ли

данный символ отклик у других членов этнического сообщества. Образ святых братьев объединил в себе как религиозную, так и лингвистическую составляющую, где православие и кириллица играют особую роль: не только в репрезентации этнической самобытности крымских болгар вовне, но и в трансляции идеи возрождения своей этнической культуры другим представителям этноса. Кроме того, почитание Кирилла и Мефодия как символа объединения способствует интеграции крымских болгар в общеславянское поле Крыма. Свидетельством данных процессов является активное участие многих представителей крымских болгар в культурной жизни полуострова с целью демонстрации своей культуры и привлечения внимания к ней. Сюжет, рассмотренный автором в данном тексте, требует дополнительного полевого исследования, поскольку возникает вопрос: будет ли образ Кирилла и Мефодия играть такую же важную роль в самосознании тех крымских болгар, которые проживают в сельской местности, поскольку возникает определенная оторванность сельских жителей от города и процессов, происходящих в нем.

¹ Макарова И. Ф. Структура самоидентификации православных болгар в XV – середине XVIII вв. //Славянский мир в третьем тысячелетие. 2009. № 4. С. 5–19.

² Гайворонская О. Б. «Праздники болгар Крыма: традиции и современность» <http://ethnocrimea.ru/ru/stati-i-materialy/gajvoronskaja-ob-prazdniki-bolgar-kryma-traditsii-i-sovremennost.html>

³ Носкова И. А. Крымские болгары: историко этнографический очерк. Симферополь, 2016. С. 243.

⁴ Там же. С. 279.

⁵ Там же. С. 277.

⁶ Сайт Региональной болгарской национально-культурной автономии Республики Крым «Паисия Хилендарского» <http://krimbg.ru/pages/about/>

⁷ Болгары Крыма. Возвращение к истокам. Авт.-сост. Л. И. Радева. Симферополь, 2018. С. 26.

⁸ Аллея роз в честь Кирилла и Мефодия // ИЗВОР. 2017. № 1–2 (103). С. 4.

⁹ ПМА. Крым, 2019.

¹⁰ Там же.

¹¹ В Симферополе у здания Крымской Республиканской библиотеки им. И. Франко торжественно заложили аллею роз <http://www.newc.info/news/31101/> (публикация от 24.05.2017).

¹² ПМА. Крым, 2019.

¹³ Для нас – молитва, для них – «шрифт некультурных народов» <http://krimbg.ru/2018/10/02/> (от 02.10.2018).

¹⁴ ПМА. Крым, 2019.

UDC 316.344.8

C. R. Smurova

The Image of the Holy Brothers Cyril and
Methodius in Actualization of Ethnic Identity
of the Crimean Bulgarians

Smurova Christina Rustamovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), research fellow; Kristina-smurova@rambler.ru

This report is devoted to the analysis of the image of the holy Equal-to-the-Apostles brothers Cyril and Methodius as one of the symbols of the national-cultural revival of the Bulgarians of Crimea. The author raises the question of what role saints played in actualizing the ethnic identity of Crimean Bulgarians living in an urban environment, as well as their integration into the foreign ethnic space of the Crimean peninsula. In addition, the importance of the Cyrillic alphabet as an ethnic marker of the Crimean Bulgarians is considered. The author's field materials collected during the 2019 expedition were used.

Key words: ethnic identity, ethnic marker, Crimean Bulgarians, Cyrillic.

Е. А. Ягафова

Чуваши в контексте межконфессионального взаимодействия в Самарском Заволжье (конец XIX – начало XXI в.)*

Ягафова Екатерина Андреевна, Самарский государственный социально-педагогический университет (Самара), кафедра философии, истории и теории мировой культуры, заведующая, профессор, доктор исторических наук; yagafova@yandex.ru

В докладе рассмотрены особенности межконфессионального взаимодействия в Самарском Заволжье в конце XIX – начале XXI в., в которое были вовлечены, в первую очередь, некрещеные чуваша. Межконфессиональное взаимодействие в крае исторически определялось разнообразием представленных здесь религиозных течений: христианство (православие, католицизм, протестантизм, старообрядчество и др. конфессии), ислам, иудаизм, язычество. Наиболее актуальными направлениями межконфессионального взаимодействия на рубеже XIX–XX столетий были отношения православия и его приверженцев с сохранявшимися очагами язычества, мусульманским сообществом региона, а также представителями старообрядчества и неортодоксальных направлений христианства. Другим направлением конфессиональных процессов было распространение ислама среди язычников и исламизация последних. В данной работе рассмотрены процессы христианизации и исламизации чувашей в Самарском Заволжье.

Результаты исследования показали, что самарские чуваша, в первую очередь некрещеные чуваша, были активно вовлечены в процесс межконфессионального взаимодействия. При этом они не только были объектом воздействия со стороны мировых конфессий, но и проявляли осознанное отношение к выбору веры. Влияние православия и/или ислама отразилось в религиозно-обрядовой культуре, формировании различных типов религиозного синкретизма (языческо-православного, православно-языческого, языческо-мусульманского и мусульманско-языческого и др.),

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 18–49–630002.

а также в характере внутри- и межэтнического взаимодействия чувашей в регионе.

Ключевые слова: чувашаи, Самарское Заволжье, межконфессиональное взаимодействие, язычество, ислам, христианство, православие.

Самарская область – многонациональный и поликонфессиональный регион. Здесь проживают представители более 100 национальностей и 20 конфессий. Формирование смешанного этнически и конфессионально населения региона проходило в результате миграции населения, начиная с XVII в., и обусловило наличие множества контактных зон, в которых исторически складывалось и существует в настоящее время активное межкультурное взаимодействие народов.

Исторически межконфессиональное взаимодействие определялось разнообразием религиозных течений, представленных в крае: христианства (православия, католицизма, протестантизма, старообрядчества и др. конфессий), ислама, иудаизма, язычества. В конце XIX в. большинство жителей региона (77,34%) придерживалось православия; 10,5% населения исповедовали ислам; 5,68% – протестантизм; 3,54% – старообрядчество; 2,09% – католичество; другие конфессии составляли менее 1% населения региона¹.

Наиболее актуальными направлениями межконфессионального взаимодействия на рубеже XIX–XX столетий были отношения православия и его приверженцев с сохранявшимися очагами язычества, с мусульманским сообществом региона, а также с представителями старообрядчества и неортодоксальных направлений христианства. Другой тенденцией развития конфессиональных процессов было распространение ислама среди язычников и исламизация последних. В данной работе рассматриваются процессы христианизации и исламизации чувашей в Самарском Заволжье.

Подавляющее большинство самарских чувашей (95%) в конце XIX – начале XX в. исповедовало православие. Однако около 7 тысяч человек из более чем 90-тысячного чувашского населения Самарской губ. придерживались традиционной веры – *чăваш тĕнĕ*. Некрещенные чувашаи проживали в 21 селении, в четырех северо-восточных уездах². Традиционные представления и обряды были широко распространены также среди православных чувашей, вследствие чего они оставались, по выражению местного священника А. Иванова, «полухристианами и полуязычниками»³.

Пропаганда христианства вызывала отпор со стороны язычников. «Как наши отцы почитали, так и мы почитаем», – неоднократно заявляли чувашаи в ответ на проповеди духовенства. Чаще всего

они отказывались от крещения по причине якобы своей моральной неподготовленности к «восприятию святого крещения». Христианство с его иногда трудно выполнимыми заповедями и предписаниями, иным пониманием греховности представлялось чувашам недостижимым идеалом⁴.

Решительный перелом в христианизации самарских чувашей наступил в начале 1890-х гг. с внедрением «системы Ильминского», в результате чего был нанесен «удар по язычеству»⁵. Однако большинство некрещеных чувашей по-прежнему сохраняли воинственно-непримиримое отношение к православной церкви. В одной из корреспонденций в «Самарских епархиальных ведомостях» в 1902 г. отмечалось, что «современные чувашаи не только твердо защищают свою чувашскую веру, но и имеют смелость полемизировать с христианскими священниками, переходя в наступление»⁶. Православный клир был поставлен перед сложной задачей разъяснения пастве различий между Библией и традиционными верованиями, поскольку чувашаи часто сравнивали языческие ритуалы с библейскими, например, обычай жертвоприношения⁷. В то же время среди определенной части наиболее образованных чувашей появляется неподдельный интерес к христианству, прежде всего к его философско-этической основе. Чтение литературы, беседы со священнослужителями вероятно заставляли сомневаться в правильности «веры предков» и внимательнее вслушиваться в проповеди священников, что в целом, вероятно, свидетельствовало о кризисе язычества.

В течение XX в. ареал язычества в Самарском Заволжье сузился – осталось менее десятка селений, в которых сегодня проживают немногочисленные общины некрещеных чувашей, которые постепенно «поглощаются» православным большинством населения. Однако, языческие традиции существуют в синкретизированных формах в религиозных верованиях и культовой практике чувашей-христиан, например, в календарных праздниках и обрядах, поминальных обычаях. Проживая в одном селении со своими крещеными соплеменниками, местные язычники приспосабливались к их обычаям, совместно празднуя, например, православную Пасху и даже некоторые христианские праздники.

В конце XIX – первые десятилетия XX в. часть самарских чувашей вместо христианства приняла ислам. Как правило, этот процесс наблюдался в селениях с проживавшими там наряду с чувашами татарами-мусульманами или в расположенных по соседству с ними населенных пунктах. В 1870–1890-х гг. исламизация охватила 16 чувашских селений⁸. Самарскую губ. называли «очагом отатары-

вания чуваш и других инородцев»⁹. Массовый переход чувашей в ислам наблюдался и в 1905–1907 гг.¹⁰

Исламизация чувашей, сначала тайная, а затем и легальная, с получением соответствующих разрешительных документов, сопровождалась восприятием татарских этнических традиций и языка (отсюда и местное название ислама – «татарская вера»), а в конечном итоге – сменой этнического самосознания, то есть полным отатариванием. Татарские пропагандисты ислама умело использовали ситуацию неуверенности и сомнения чувашей в постулатах традиционной веры, предлагая взамен как реальную выгоду в виде материальной поддержки, так и мистический рай за пределами бытия. Так, татарин, занимавшийся пропагандой в Туарминском приходе Бугульминского у., описывал мусульманский рай «в чисто чувашском вкусе», пообещав чувашам изобилие любимых кушаний, многоженство и мягкие постели из пуховых перин и двенадцати подушек¹¹.

Ислам воспринимали в первую очередь состоятельные члены общины, поддерживавшие партнерские экономические отношения с татарами и часто подпадавшие под их влияние. Смену религиозной принадлежности наряду с приобщением к престижному уровню культуры – а на тот момент это были татарский язык и татарская культура – чуваша-мусульмане воспринимали как способ повышения своего социального статуса. Появление в селении неопитов вносило раскол и вызывало противоречивые отношения среди односельчан, в том числе и в семейно-брачной сфере, а также приводило к изменениям в пространственной организации селений: возникали улицы, отдельные кладбища или уголки и участки на старом, культовые места и т.д.¹² При этом среди чувашей-мусульман бытовало двоеверие. Соблюдая требования мусульманской религии (уразу, посещение мечети, ношение одежды и др.) и принимая у себя мулл, они в то же время появлялись на языческих молениях, обращались при необходимости к юмзям, а некоторые продолжали носить чувашский костюм¹³.

Вариативность типов религиозного синкретизма сохранялась на протяжении XX в. и определяет этноконфессиональную ситуацию в настоящее время. Потомки самарских чувашей-мусульман проживают сегодня в с. Старое Афонькино Шенталинского р-на, сельсоветах Рысайкино и Старое Ганькино, п. Илингино Похвистневского р-на Самарской обл. Судьба чувашей-мусульман здесь определялась религиозной ориентацией большинства населения – язычеством, фактически «поглотившим» мусульманское меньшинство, сохранив за ним конфессионим и некоторые исламские традиции: устройство собственного кладбища или участка, установка намогильной плиты

с полумесяцем в изголовье, приглашение на поминки мулл или татар и др. Обряды календарного цикла мусульмане совершают совместно с язычниками.

Таким образом, самарские чуваши, в первую очередь некрещеные, были активно вовлечены в процесс межконфессионального взаимодействия, причем были не только объектом воздействия со стороны мировых конфессий, но и проявляя осознанное отношение к выбору веры. Влияние православия и/или ислама выявлялось в религиозно-обрядовой культуре, формировании различных типов религиозного синкретизма (языческо-православного, православно-языческого, языческо-мусульманского и мусульманско-языческого и др.), а также в характере внутри- и межэтнического взаимодействия чувашей в регионе.

¹ Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г./ Под. ред. Н.А. Тройницкого. СПб., 1904. Т. XXXVI: Самарская губерния. С. IV–V.

² Отчет Самарского епархиального комитета Православного миссионерского общества (далее – СЕК ПМО) за 1913 г. // Самарские епархиальные ведомости (далее – СЕВ). 1914. № 14. С. 13.

³ Иванов А. Из истории христианского просвещения Самарской епархии во второй половине XIX в. // Православный благовестник. 1900. № 2. С. 170–171.

⁴ Отчет А. Глинского // СЕВ. 1868. № 5.

⁵ Отчет СЕК ПМО за 1896 г. // СЕВ. 1897. № 7. С. 7; Отчет СЕК ПМО за 1897 г. // СЕВ. 1898. № 38. С. 34.

⁶ П.П. Недоуменные вопросы, вызванные дневником инородческого священника // Православный благовестник. 1902. № 4. С. 169.

⁷ Werth Paul W. At the Marginis of Orthodoxy: Mission, Coverance and Confessional Politics in Russian's Wolga-Kama Region, 1827–1903. Ithaca, NY, 2002. P. 105; Отчет СЕК ПМО за 1901 г. // СЕВ. 1902. № 17. С. 80.

⁸ Отчет СЕК ПМО за 1897 г. // СЕВ. 1898. № 8. С. 86; Отчет СЕК ПМО за 1904 г. // СЕВ. 1905. № 11. С. 3.

⁹ Ильминский Н.И. Письма Николая Ивановича Ильминского к Обер-прокурору Святейшего Синода Константину Петровичу Победоносцеву. Казань, 1895. С. 387.

¹⁰ Съезд инородческих священников-миссионеров Самарской епархии, бывший 20–23 июня 1906 г. в Самаре // СЕВ. 1906. № 17. С. 790–798.

¹¹ Миссионерский съезд в городе Казани 13–26 июня 1910 года. Казань, 1910. С. 262.

¹² Царство ислама среди чувашей // СЕВ. 1907. № 19. С. 697–707.

¹³ Тихонов Г. Чуваша Уфимского края // Уфимские епархиальные ведомости. 1913. № 5. С. 108.

E. A. Iagafova

The Chuvash in the Context of Interconfessional Interaction in Samara Trans-Volga Region (End of the XIX – Beginning of the XXI Century)

Iagafova Ekaterina Andreevna, The Samara State University of Social Sciences and Education (Samara), the Chair of Philosophy, History and the Theory of World Culture, head chair, professor, D. Sc. (History); yagafova@yandex.ru

The article discusses characteristics of inter-confessional interaction in Samara Trans-Volga region at the end of the 19th and the beginning of the 21st centuries, in which the Chuvash population of the region was involved, first of all, the unbaptized Chuvash. Inter-confessional interaction in the region has historically been determined by the variety of religious movements represented here: Christianity (Orthodoxy, Catholicism, Protestantism, Old Believers and others), Islam, Judaism, paganism. The most relevant areas of inter-confessional interaction at the turn of the XIX–XX centuries were the relations of Orthodoxy and its adherents with the remaining centers of paganism, with the Muslim community of the region, as well as representatives of the Old Belief and unorthodox trends of Christianity. Another direction of confessional processes was the spread of Islam among pagans and their Islamization. This article discusses the processes of Christianization and Islamization of the Chuvash in Samara Trans-Volga region.

The results of the study showed that Samara Chuvashes, primarily unbaptized ones, were actively involved in the process of inter-confessional interaction. Moreover, they were not only the object of influence on the part of the world confessions, but also showed a conscious attitude to the choice of faith. The influence of Orthodoxy and / or Islam was reflected in the religious and ritual culture, in the formation of various types of religious syncretism (pagan-Orthodox, Orthodox-pagan, pagan-Muslim and Muslim-pagan, etc.), as well as in the nature of intra- and interethnic interaction of the Chuvash in the region.

Key words: Chuvash, Samara Trans-Volga, interconfessional interaction, paganism, Islam, Christianity, Orthodoxy.

И. Ш. Абилов, Е. Ю. Гуляева, Е. Ю. Захарова
Этнорелигиозные группы и государственная
граница (на примере населения территории
бывшей Батумской обл. Российской империи,
экспедиция 2014 г.)

Абилов Игбал Шахин оглы, Талышская национальная академия (Минск), научный сотрудник; vestnik@tolish.com

Гуляева Евгения Юрьевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа и Средней Азии, научный сотрудник; guliaevaevgenia@list.ru

Захарова Евгения Юрьевна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург), отдел этнографии Кавказа, научный сотрудник, кандидат исторических наук; evgenics@gmail.com

В докладе рассматриваются процессы идентификации у аджарцев, гурджи (гюрджю), лазов и хемшин, проживающих на территории бывшей Батумской обл. Российской империи. На примере этих групп населения можно наблюдать, как влияет подвижность государственной границы на процессы смены конфессиональной принадлежности.

Лояльность государству способствует приобщению этнических общностей других конфессий к доминирующей религии страны: в Нижней Аджарии и у немногочисленной группы грузинских лазов начался процесс «религиозного сдвига» к православию. В XVI–XVIII вв., по-видимому, что-то подобное происходило в среде лазов, хемшин, гурджи и аджарцев в отношении суннитского ислама. Но как только их религиозная принадлежность совпала с таковой большинства населения Турции, групповую общность стал определять язык.

Ключевые слова: аджарцы, лазы, гурджи (гюрджю), хемшины, идентичность, религиозная ситуация, смена конфессии, государственная граница.

В августе 2014 г. в рамках проекта «Разная земля» состоялась экспедиция на приграничные территории Грузии, Турции и Армении. Основными пунктами маршрута были города Батуми, Артвин, Карс, Ардаган, Ахалцихе, Ахалкалаки, Гюмри и близлежащие селения.

Главной задачей и в итоге главным результатом экспедиции стало издание в 2015 г. фотоальбома «Перевалы времени: Батуми – Карс»¹, в котором сопоставлены два временных среза: фотографии конца XIX – начала XX в. из собрания Российского этнографического музея и современные фотографии, сделанные во время экспедиции*.

Наш интерес к региону обусловлен тем, что он сравнительно поздно был присоединен к российскому Кавказу (в результате русско-турецкой войны 1877–1878 гг.) и достаточно скоро оказался за его пределами (после проведения в 1921 г. границ между Турцией и СССР). Только Батумский окр. Батумской обл. впоследствии стал Аджарской АССР в составе Грузии. Во время экспедиции нам удалось побывать у аджарцев, лазов, хемшин, гурджи, «местных» (сельское суннитское тюркоязычное население изучаемой области), цыган-лом (поша), курдов, терекеме, азербайджанцев, анатолийских туркмен, русских, турок-мехетинцев и армян. Обращает на себя внимание то, что у соседствующих групп населения идентификация строится на разных основаниях: это может быть язык, историческая память, локальная и конфессиональная принадлежности². В данном докладе мы расскажем о процессах идентификации в среде аджарцев, гурджи, лазов, хемшин и о том, как движение государственной границы сказывалось на процессах смены ими конфессиональной принадлежности.

Аджарцы

Аджарцы на уровне обыденного сознания воспринимаются как субгруппа грузин, принявшая ислам в условиях проживания в составе Османской империи.

Аджария делится на равнинную и горную части. Это разделение актуально и с точки зрения распределения ислама и христианства; если в горных районах в целом сохраняет свои позиции ислам, то в равнинных районах и в Батуми усиливаются позиции православия.

В Нижней Аджарии старшее поколение сохраняет веру своих родителей – ислам, среди молодого поколения – людей младше 45 лет – фиксируется много примеров обращения в христианство. Ситуацию можно описать как «религиозный сдвиг» по аналогии с термином «языковой сдвиг», когда на протяжении жизни нескольких поколений в сообществе происходит смена родного языка другим, в данном случае одной религии – другой. В с. Бзубзу мы говорили с имамом, о детях которого односельчане рассказали, что те втайне от отца давно крестились, но продолжают вместе с ним ходить

* Выражаем благодарность автору и куратору проекта «Разная земля», спонсору экспедиции и издания альбома Сардару Сардовичу Сардарову.

в мечеть. На процессе христианизации сказываются: официальный атеизм советского периода, стереотипное ассоциирование грузин с православием на общегосударственном уровне, а также представление о том, что аджарцы – сравнительно недавние мусульмане.

В Верхней Аджарии можно констатировать существование большого разнообразия исламских практик и представлений. Старшее поколение приобретало знания об исламе в семье и от мулл, которые продолжали тайно учить Корану и в советское время; молодежь – из поддерживаемых Турцией печатных изданий, а также от ходжей, получивших религиозное образование в Турции. Из этих источников молодые люди зачастую выносят сведения, не совпадающие с представлениями старшего поколения об исламе. О «дедовском исламе» молодые информанты говорили, что «он тоже верный, но в него были привнесены внешние элементы в результате контакта с другими религиями».

В Аджарии действуют финансируемые Турцией учреждения исламского образования для молодежи. Часть из них работает в режиме пансионата, где учащиеся живут по несколько месяцев. В Хуло (квартале Деканашвилеби) мы побывали в исламской школе для девочек, воспитательницами здесь работают молодые женщины, преимущественно уроженки Хуло и Батуми, получившие образование (в том числе и светское) в Турции. Исламское образование в школе дается бесплатно и финансируется из закята, часть средств поступает от бизнесменов из Батуми. Общеобразовательная часть программы строится на платной основе, но занятия в школе обходятся дешевле, чем с индивидуальным репетитором.

В разговоре с нами воспитательницам важно было донести, что они «не отуреченные грузины, а такие же грузины, как все остальные». По словам женщин, православные грузины часто называют их «татарами» (таким образом объединяя их с азербайджанцами Грузии). Можно говорить о маргинализации и стигматизации «покрывшихся» женщин (т.е. согласно предписаниям ислама носящих такую одежду и головные уборы, которые скрывают тело за исключением овала лица и кистей рук) в Аджарии, собеседницы рассказывали о препятствиях при устройстве на работу, небрежном отношении к ним в государственных учреждениях (больницах и т.д.).

В обрядовой сфере в горной Аджарии мы наблюдали смешение христианских и мусульманских практик. Так, в обрядах поминального цикла присутствуют как христианские, так и мусульманские поминальные дни. Современная свадьба у аджарских мусульман, по словам информантов, «грузинская по форме» (т.е. такая же, как у православных грузин). Вместе с тем в свадебной обрядности присутствует посещение молодыми ходжи, который «что-то читает»;

[после] молодые выпивают, дальше играют настоящую грузинскую свадьбу». В советское время мусульманский брак практиковали, но тайно, за неделю до «официальной» свадьбы.

Исламская идентичность аджарца сочетается с идентичностью грузина – наследника богатой винодельческой традиции, любителя застолий. Однако, поскольку алкоголь запрещен исламом, в быту сформировались своеобразные компенсаторные практики: например, отец и сын избегают друг друга, когда его употребляют.

Гурджи / гюрджю

В северо-восточной части Турции, граничащей с Грузией и Арменией, компактно проживают группы населения, определяющие себя как *гюрджю*. В Турции происхождение большинства из них связывают с Аджарией, но они себя аджарцами не называют. Еще одну часть гурджи составляют потомки мухаджиров, грузиноязычных мусульман, переселившихся в Турцию после включения части территорий исторической Месхеты в состав России (в Турции мухаджирами называют всех, не только грузиноязычных или кавказских мусульманских жителей бывшей Османской империи, которые после потери ею контроля над их территориями в XVIII–XX вв. переселились на территорию современной Турции). Во время экспедиции нам не удалось посетить потомков мухаджиров: как грузиноязычных, так и прочих.

Можно констатировать существование различного понимания наименования этой группы: в Турции гурджи/гюрджю – это грузины в целом, а в Грузии – грузины-мусульмане.

Лазы

Лазы расселены вдоль юго-восточного побережья Черного моря, подавляющее большинство живет в Турции и лишь около 1–2% – в Грузии; они говорят на лазском языке, очень близком к мегрельскому.

Если грузинская академическая традиция и обыденное сознание причисляют лазов к грузинам и ставят их в общий ряд этнографических групп Грузии наряду с кахетинцами, мегрелами, гурийцами и др., то лазы Турции не ассоциируют себя с грузинами, признавая только языковое родство с мегрелами. Таким образом, границы группы в наибольшей степени определяла языковая принадлежность. Однако разделение территории проживания лазов политической границей сказывается на религиозных процессах в среде грузинских лазов. При том, что в Турции лазы исповедуют ислам суннитского толка (ханафиты), в Грузии среди них есть как мусульмане, так и православные. Религиозная ситуация напоминает таковую в Нижней Аджарии. Примечательно, что в разделенном грузино-турецкой

границей с. Сарпи в грузинской части недавно возвели церковь, расположенную напротив мечети в турецкой части.

Хемшины

Аналогично ситуации с лазами, внешний и внутренний «взгляд» на хемшин различаются. Первый предполагает рассматривать их как исламизированных армян. Так считают в Армении; так нам говорили о хемшинах информанты других национальностей, проживающих по соседству с ними (стоит отметить, что в более отдаленных регионах Турции о хемшинах не слышали, в отличие от лазов, с которыми в Турции ассоциируется черноморский регион). Сами хемшины не считают себя армянами («Мы не принимаем, когда говорят, что мы армяне»), но отмечают сходство и близость хемшинского языка с армянским («договориться можем»), причем в большей степени с его тбилисским вариантом, а не с ереванским. Свою культуру (основные занятия, жилище, обряды и т.п.) хемшины считают близкой к лазской.

Таким образом, конфессиональная принадлежность этой армяноязычной группы позволила им сохранить место проживания в Турции (в то время как христианские армяноязычные группы в лучшем случае переселились, в худшем – стали жертвами геноцида). Хемшины, жившие в СССР вдоль советско-турецкой границы, вместе с соседями турками-месхетинцами и курдами в 1944 г. были депортированы в Среднюю Азию.

В настоящее время главным параметром самоопределения хемшин Турции оказывается язык, который в быту все больше уступает место турецкому.

В заключение следует обратить внимание на то, что на примере аджарцев, гурджи, лазов и хемшин можно видеть, как лояльность государству способствует приобщению этнических общностей других конфессий к основной религии страны: в Нижней Аджарии и у немногочисленной группы грузинских лазов начался процесс «религиозного сдвига» к православию. В XVI–XVIII вв., по-видимому, что-то подобное происходило в среде лазов, хемшин, гурджи и аджарцев в отношении суннитского ислама. Но как только их религиозная принадлежность совпала с таковой большинства населения Турции, групповую общность стал определять язык.

¹ Перевалы времени: Батуми – Карс: Фотоальбом. Проект «Разная земля». СПб., 2015. Т. 5.

² Подробнее см.: Абилов И. Ш., Гуляева Е. Ю., Захарова Е. Ю. Население пограничья Грузии, Армении и Турции: грани идентичности (заметки

по итогам экспедиции 2014 г.) // Кавказ: перекресток культур: Сб. ст. СПб., 2015. С. 235–254. <http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-299-9/978-5-88431-299-9.pdf>

UDC 316.45; 39

I. Sh. Abilov, E. Yu. Guliaeva, E. Yu. Zakharova

**Ethno-religious Groups and the State Border:
on the Example of the Population of the Territory
of the Former Batumi Region of the Russian Empire
(Expedition of 2014)**

Abilov Igbal Shakhin oglu, The Talysh National Academy (Minsk), research fellow; vestnik@tolish.com

Guliaeva Evgenia Yurievna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of the Caucasus and Central Asia, research fellow; guliaevaevgenia@list.ru

Zakharova Evgenia Yurievna, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of Russian Academy of Science (St. Petersburg), the Department of Caucasus, research fellow, Ph. D. (History); evgenics@gmail.com

This report focuses on the identification processes of the Adjarians, Gurjis, Hemshins and Lazs living on the territory of the former Batumi region of the Russian Empire. Using the example of these groups, one can see how the movability of the state border affects the processes of changing confessional affiliation.

Loyalty to the state contributes to the integration of ethnic communities of other faiths into the main religion of the country. The process of “religious shift” to Orthodoxy has began in lower Adjara and a small group of Georgian Lazs. In the XVI–XVIII centuries, very likely, something similar happened among the Laz, Hemshins, Gurjis and Adjarians regarding Sunni Islam. As soon as their religious affiliation coincided with that of majority of the population of Turkey, the language began to determine a group identity.

Key words: Adjarians, Laz people, Gurjis, Hemshins, identity, religious situation, change of confession, state border.

В. Е. Васильев

Религиозная идентичность этноса саха:
православие, шаманизм или «вера Айыь»?

Васильев Валерий Егорович, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, отдел археологии и этнографии, старший научный сотрудник, кандидат исторических наук; valera305@mail.ru

Конфессионально народ саха (якуты) относится к православным христианам, однако пережитки прежних верований сохранялись до конца XIX в. В процессе возрождения духовных ценностей в последнее время появились сторонники новой национальной религии «Айыы Тангара» – северной ветви тенгрианства. Идеологи этой веры отрицают связь с шаманством и ищут истоки веры в культурах Древнего Востока. При выборе символов веры они активно используют православные атрибуты (крест, Библия, культ святых мучеников и др.). Трансформируя понятия шаманизма, тенгрианцы преследуют две цели: прекратить противостояние с православной церковью и найти пути сближения с другими тенгрианскими общинами России. Мы считаем, что в основе шаманизма лежал культ предков, возведённых в разряд небесных духов. Согласно мифам саха, предок Эллэй считался шаманом *айыы ойууна*, устроившим первый праздник кумысопития Айыы-Тэҕил Ысыага в честь богов Неба. Весь комплекс праздника *Ысыах* в честь богов *айыы* связывается с основными атрибутами шаманизма: жертвенными столбами, берестяным шатром и птицами – духами предков. Отрыв культа Тенгри от основных символов и атрибутов шаманства приведёт народ саха к углублению раскола между сторонниками возрождения традиционных верований.

Ключевые слова: саха, культ Неба, праздник Ысыах, мифы, предания, религиозные атрибуты.

В изучении традиционных религиозных воззрений саха как наследия центрально-азиатского тенгрианства историки исходят из устоявшегося со времён Л. Я. Штернберга, В. Ф. Троцанского, М. Н. Хангалова мнения о том, что шаманство и жречество имели

разное происхождение. С принятием христианства якутами, как и буддизма бурятами, жрецы древних религий («белые шаманы») сошли на нет, так как элитные слои этих народов вынуждены были ликвидировать свои официальные культы. Поэтому в среде простолюдинов продолжали действовать «чёрные шаманы» как служители народной демонологии. В основе различий двух шаманских систем лежало южное индоарийское происхождение культа светлых божеств *айыы*¹.

На Первой конференции «О веровании якутов», проходившей в 1995 г., была озвучена идея о том, что тенгрианцы имеют полное право использовать опыт иудаизма, христианства, буддизма для создания канона «Религии Айыы» с десятью заповедями. При этом некоторые адепты склонялись к мнению, что новое учение можно создавать как «северную ветвь махаяны», которая более всего подходит азиатскому менталитету якутов². Таким образом, наметилась тенденция, ориентированная на опыт мировых религий и отход от шаманизма. Это выражается в том числе в предложении почитать единого Творца, создавшего «четыре души» *кут*³. При строительстве храма Айыы предлагалось заимствовать у христиан кресты, купола, колокола и иные атрибуты на том основании, что христианство обязано своим возникновением древнему тенгрианству. Эти нововведения основываются на универсальных культах Солнца, Неба и Земли, Мировой горы, дерева и реки⁴.

В свете вышеизложенного рассмотрим основные атрибуты якутского культа богов *айыы*, имеющие широкие аналоги в культурах кочевников Южной Сибири. Они соответствовали вещной триаде номадов Евразии из «звериного стиля», вооружения и конской сбруи. Согласно эпосу саха, эквивалентом мирового дерева служил Аар Кудук мас, вершина которого становилась коновязью бога Юрюнг Айыы Тойона, воплощавшего Солнце. Там в течение семи дней пировали боги. Корни дерева спускались вниз, становясь столбами для богини земли, оберегавшей приплод скота. Вокруг дерева Аар Кудук от белого дождя образовалось пенящееся молочное озеро⁵.

Прообразом мирового дерева являлись родовые шаманские деревья, внутри которых обитали духи конкретных мест. Разноцветные ленты *салама*, украшавшие ветки, воспринимались как одежда хозяйки-земли. В старину вместо лоскутов ткани развешивали пучки из гривы или шерсти домашнего скота. Таким образом, можно предполагать, что хозяйка-земли представлялась в образе матери-зверя. Этот зооморфный код прослеживается в обычае развешивания шкурок птицы или шкур животных на жертвенном дереве *кэрэх*, растущем на высоком холме и обращенном на восток. По древней

легенде, с ветвей этого дерева в честь мифологических покровителей вечно должен капать жир⁶.

При прочтении текста легенды становится очевидным, что священное дерево со шкурой жертвенной лошади ассоциируется с берёзой и солнечной птицей с красным клювом, а веревка *салама* указывает на дорогу, по которой душа лошади вместе с дымом костра улетала на небо. Красный «клюв» жертвы сравним с сырой печенью и лёгкими, которые считались вместилищами души. Эта традиция восходит к скифскому образу грифона, несущего в клюве голову оленя⁷.

Видимо, пища из жира соответствовала пище богов, что выступало пережитком охотничьего культа. В гимне *алгыс* покровитель охоты Улуу Тойон наделялся кровавым сиденьем *олбох* и иногда появлялся в виде медведя. Улуу Тойон также считался создателем красных лошадей⁸. Этот факт обнаруживает солярную символику промыслового божества. Мировое дерево, дарующее душу *кут* людей и всех живых существ, заставляет вспомнить об обряде тунгусов Вилюя, вешавших на деревьях со срубленными верхушками шкуры убитых оленей. Деревья со срубленными верхушками, на которые насаживались черепа лошадей, были прообразами алтарей праздника Ысыах. В связи с этим вспомним слова Р. К. Маака: «Во времена язычества вышеупомянутые столбы имели особенное значение: к ним, по толкованию шаманов, нисходящие с неба к пирующим духи привязывали своих воздушных коней. Шаманы около таких столбов делали свои заклинания, и вместо березок в прежнее время место огораживалось сосняком, считаясь священным и неприкосновенным для простых смертных. Около столбов ставятся большие берестяные и кожаные чаны с кумысом»⁹.

Последний источник подтверждает факт, что культ промысловых животных, тесно связанный с культом умирающего и воскресающего зверя-божества, у скотоводов и коневодов был заменён культом домашних животных, часто приравненных к тотемическим духам-покровителям. Кровавые жертвы из крови и кусков мяса диких животных были заменены молочными продуктами. Жертвенные шаманские деревья также превратились в праздничные алтари кумысного ритуала ежегодного умилоствления божеств *айыы*, которые сохраняли зооморфные черты: имели «гривы», «крылья» и «клювы» небесных существ.

Подводя итог, отметим, что по сути тенгрианство ни чем не отличалось от традиционного шаманизма и являлось органической частью древних верований тюрко-монгольских народов. Главные атрибуты праздника Ысыах сохранили скифские и тюркские традиции, связанные с культурами солнца, священного дерева, тотемных предков и творцов *айыы*. Посланцы небес появлялись в виде птиц

или лошадей. Сакральный договор между людьми и божествами обеспечивал миропорядок во Вселенной. Этот сюжет использовался в мифах, отражающих представления номадов Евразии, потомки которых освоили долины Средней Лены.

¹ Гоголев А. И., Осипова К. П., Иевлева С. И. Традиционные религиозные воззрения якутов в XVIII–XIX вв. – наследие центрально-азиатского наследия // Айыы Тангара и кузнечный культ в тенгрианстве: Сб. ст. I Всерос. науч.-практ. конф. Якутск, 2019. С. 79–81.

² Антонов Н. К. Из истории тенгрианства // О веровании якутов: Мат. Первой конф. Якутск, 1995. С. 7–11.

³ Угаров Г. С. Тангараианство как монотеистическая религия народа саха // Айыы Тангара и кузнечный культ... С. 122.

⁴ Васильев В. Е. Ландшафт горы и культ кузнечества у саха (К проблеме генезиса тенгрианства) // Айыы Тангара и кузнечный культ... С. 230.

⁵ Гоголев А. И. Мифологический мир якутов: божества и духи-покровители. Якутск, 1994. С. 4.

⁶ Ойунский П. А. Улуу Кудангса // Сочинения. Якутск, 1958. Т. 2. С. 62, 83.

⁷ Древние курганы Алтая: Фотоальбом (на рус., алт. и англ. яз.). Горно-Алтайск, 1998. С. 53.

⁸ Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 6. Д. 11. Л. 11–12. Рукописный фонд.

⁹ Маак Р. К. Виллойский округ. Изд. 2-е. М., 1994. С. 150, 288.

UDC 21(512.157)

V. E. Vasilyev

Religious Identity of the Sakha Ethnic Group: Orthodoxy, Shamanism or “Aiyu Faith”?

Vasilyev Valery Egorovich, The Institute for Humanitarian Research and the Problems of the Indigenous Peoples of the North SB RAS, the Department of Archeology and Ethnography, senior researcher, Ph. D. (History); valera305@mail.ru

The Sakha people profess Orthodoxy. However, ethnographic literature notes that the Yakuts (Sakha) steadily adhered to vestiges of beliefs until the end of the nineteenth century, that gives reason to attribute them to the “two-faiths.” In the process of the revival of spiritual values, supporters of the new national religion Aiyu Tangara, the northern branch of Tengrianism, have recently appeared. The ideologists of this faith deny the connection with shamanism and look for the sources of their faith in the cultures of the Ancient East. They actively use Orthodox attributes (cross, bells, Bible, cult of holy martyrs, etc.) choosing the symbols of

faith. Transforming the concepts of shamanism, Tengrians have two goals: to remove the confrontation with the Orthodox Church and to find ways of rapprochement with other Tengrian communities in Russia. Author claims that at the root of Sakha shamanism lay the cult of ancestors elevated to the rank of heavenly spirits. According to Sakha myths, the ancestor of Ellei was considered an aiyy oyuun shaman, who organized the first holiday of the aymy-tagil Ysyaga kumysopitiya in honor of the gods of Heaven. The entire complex of the Ysyakh holiday in honor of the gods of Ajyy is clearly associated with the main attributes of shamanism: sacrificial pillars, a birch bark tent and birds – the spirits of their ancestors. A conscious separation of the Tengri cult from the main symbols and attributes of Sakha shamanism will deepen the split between supporters of the revival of traditional beliefs. This transformation of religion is taking place under the influence of the world religions of the East and West.

Key words: Sakha, cult of Heaven, Ysyakh festival, myths, traditions, cult attributes.

Е. П. Батьянова

Религиозная идентичность коренных
малочисленных народов Сибири в XX–XXI вв.*

Батьянова Елена Петровна, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва), старший научный сотрудник, кандидат исторических наук; elena-batyanova@yandex.ru

В докладе рассматриваются особенности религиозной идентичности коренных малочисленных народов Сибири, основу которой преимущественно составляет шаманизм; отмечено существенное влияние христианства на религиозную идентичность коренного населения. Особое внимание обращено на разделение у сибирских народов понятий «вера» и «религия». Шаманистскую составляющую своей идентичности коренные жители Сибири обычно связывают с понятием «вера»; православие же и протестантизм, получивший в их среде большое распространение в постсоветское время, как правило, определяют понятием «религия».

Приводятся суждения представителей сибирских народов о сущности и особенностях их веры, о месте православия в их религиозных воззрениях. Характеризуется роль протестантизма в современной жизни коренных этносов.

Доклад основан на полевых материалах, собранных автором в 1970–2000-х гг. во время экспедиций к телеутам, чукчам, чуванцам.

Ключевые слова: религиозная идентичность, малочисленные народы Сибири, шаманизм, православие, протестантизм, чукчи, телеуты, чуванцы.

Традиционной религией большинства коренных малочисленных народов Сибири является шаманизм, и свою религиозную идентичность представители этих народов связывают в первую очередь именно с ним. Это касается не только лиц и групп, придерживающихся обрядов шаманизма, но и тех, кто отошёл от традиционной веры, относя себя или к атеистам, или к приверженцам иных религий.

* Работа выполнена в рамках проекта РФ П 220 N14.Y26.31.0014.

В данном докладе особенности религиозной идентичности коренных малочисленных этносов Сибири анализируются на примере трех народов: телеутов, чукчей и чуванцев, среди которых автором были проведены полевые исследования в 1970–2000-х гг.

Объясняя суть своей «языческой веры», представители северных народов обычно не обращаются к мировоззренческим её основам, а упоминают центральный обряд шаманизма – камлание, рассказывают о шаманах, с которыми им доводилось общаться или о которых они знают понаслышке, характеризуют различные культовые предметы: «У нас языческая вера. Человек родился – сразу делают куколку деревянную. Это, считай, человек. Ему дают имя. У стариков целые мешки этого – это вся родня – и живые, и умершие: бабки, прабабки, прапрабабки»¹. «Старушка есть одна, она к любому придет, и любой её примет. Это наш телеутский шаман»². «*Эмегендер* – наша вера. Наши старики велели не забывать. Это куколка такая. Мы верим в него. Заболели ли зубы, глаза – надо, чтобы эмегендер покушал масло, кашу»³.

Шаманизм у коренных малочисленных народов Сибири основа не только религиозной, но также важная составляющая этнической, а у ряда народов родовой идентичности. Так, у телеутов, кумандинцев, шорцев каждый *сеок* (род) имел своих духов-покровителей, для которых устраивались специальные камлания с жертвоприношениями. Существовали родовые религиозные праздники, культовые атрибуты⁴.

Помимо шаманизма, на религиозную идентичность малочисленных народов Сибири оказывали и оказывают большое влияние мировые религии, и в первую очередь христианство. Показательно, что у сибирских народов существует разделение понятий «вера» и «религия». Шаманистскую составляющую своей религиозной идентичности обычно связывают с понятием «вера». Православие же и протестантизм, получивший распространение среди коренных жителей Сибири преимущественно в постсоветское время, обычно определяют понятием «религия».

Отношение к православию противоречно и отличается у разных народов. В Южной Сибири, где с начала 1830-х гг. активно функционировала православная духовная миссия, коренное население повсеместно связывает свою религиозную идентичность не только с шаманизмом, но и с православием. Так, телеутская шаманка Татьяна Васильевна Маньшева, рассказывая мне в 1978 г. о религиозных воззрениях своего народа, отметила следующее: «Русская вера и наша вера одинаковые. *Камы* могут быть и некрещеные, и крещеные. Своя татарская старинная вера за мной тянется, а я и к обедне хожу»⁵. Тем не менее, многими телеутами православие весьма

условно оценивается как элемент собственной религиозной и этнической идентичности: «Бог у нас с русскими один, а вера разная»; «Русским мы конечно не родственны. Бог у нас только один»; «У нас две веры: одна – религиозная, другая – наша»⁶. В то же время телеуты считают «своими национальными» многие христианские праздники: «7–14 января – Рождественские вечера. Чисто наш телеутский праздник»⁷. Убеждение в том, что в дни христианских праздников нельзя работать, поддерживается типичными для народного православия представлениями о неизбежном наказании за это, причем вершителями наказаний нередко выступают местные духи: «У дедова брата сын был Сатлай. Утонул он в реке. Вздумал на Троицу рыбу ловить. Так водяной *су-энези*... взял и наказал его за это – стянул... в воду»⁸. «На Пантелеймона (день святого Пантелеимона – 9 августа. – *Е.Б.*) дочь с отцом метали стог. Дочь... на вилы упала: нельзя в праздник работать»⁹.

Православие является важнейшей составляющей религиозной идентичности чуванцев-марковцев, ведущих свое происхождение от русских казаков: «О других церквях ничего не знаю. Ну как я пойду в другую церковь, если мои предки в течение нескольких веков были православными?»¹⁰ Тем не менее, в обрядах и обычаях многих чуванцев присутствуют также элементы шаманизма.

С распространением в постсоветское время протестантизма среди сибирских народов он в наибольшей степени был воспринят на Северо-Востоке, где влияние православия на коренное население всегда было меньшим, чем в других сибирских регионах. Характерно, что протестантизм народы Сибири часто не связывают ни с конфессиональной, ни с этнической идентичностью, а обращение в эту «новую веру» обычно рассматривают как способ избавления от стресса, болезней, алкогольной зависимости, как спасение от несчастий и одиночества: «Люди хватаются за любую соломинку, чтобы душу как-то поддержать»¹¹.

Рассказы людей об их пути к «новой вере» весьма схожи: «Я не был верующим никогда... Но я заболел туберкулезом. И познакомился с одним верующим человеком. Он мне рассказывал, что Бог все исцеляет. Я, конечно, не верил ему... Но однажды я решил попробовать... Я попросил у Бога исцеление и действительно получил его»¹². «Год назад здесь начала действовать церковь “Новое поколение”... Я отказалась от православия и хожу в эту церковь. Молюсь без всяких крестов. Просто читаю Библию. Пришла в эту церковь в связи с тем, что после наводнения на нервной почве вся покрылась волдырями. Лечилась в кожном диспансере, но лекарства не помогали. Я пошла в церковь и этим излечилась»¹³.

Вступление в протестантскую общину иногда мотивируется желанием доставлять радость и утешение людям, получить интересную работу, принести пользу обществу: «Я провожу служения и работаю в клубе рабочим и дворником. Своим призванием я считаю нести людям Евангелие... Сейчас я нужен здесь, где люди нуждаются в утешении, Божьем слове, поддержке»¹⁴. «То, что я хожу в церковь “Новое поколение”, мне очень помогает жить. У меня была сильная алкогольная зависимость. Церковь меня освободила от этого... И главное, что у меня работа теперь... Я даже не думала, что Библию можно переводить. Когда мне дали эту работу, меня окрылило это»¹⁵.

Характерно, что если православные миссионеры относились к шаманизму со значительной степенью толерантности, то протестантизм нетерпим к любым обычаям и обрядам, связанным с традиционными верованиями. Люди, вступившие в протестантские общины, воспитываются в духе жесткого попраения традиций своих дедов и отцов: «Есть люди, которые занимаются пропагандой шаманства, говорят, что нельзя забывать свои корни, что надо почитать своих божков. А я не вижу в этом никакого смысла. Что мне может дать вера предков? Я не видел, чтобы эта религия что-либо, кроме злобы, кому-нибудь давала»¹⁶. «Некоторые из нашей интеллигенции хотели бы возродить шаманизм. А я забыла за эти пять лет как пришла в церковь, что такое колдовство, что такое шаманство. Я не знаю этого и не хочу туда смотреть. Ведь Бог говорит: “Не пропускай себя через огонь, через ворожея, через колдуна, через вопрошателя духа смерти”. Я ушла от этого и благодарна за это Богу»¹⁷.

Впрочем, среди коренных жителей очень много приверженцев шаманизма, решительно отторгающих пропагандистское давление миссионеров: «Если мы потеряем свою веру, то потеряем все... Я не понимаю, как можно перейти из языческой веры в другую. Я же воспитывался в шаманской вере, она во мне заложена, как в компьютере, и никуда от нее не деться»¹⁸.

Таким образом, религиозная идентичность у коренных малочисленных народов Сибири представляет сложный и противоречивый синтез элементов идеологии различных мировоззренческих систем, среди которых преобладают шаманизм и православие. Распространение протестантизма не разрушило основ религиозной идентичности этих народов.

¹ Полевые материалы автора (ПМА), 1999. Чукотский авт. окр., Анадырский р-н, с. Марково, чукчи, 28 лет.

² Батьянова Е. П. Некоторые аспекты этнического самоопределения телеутов // Проблемы истории СССР. М., 1979. Вып. IX. С. 103.

- ³ Там же. С. 104.
- ⁴ См.: Батянова Е. П. Род и община у телеутов в XIX – начале XXI века. М., 2007.
- ⁵ Она же. К портретам сибирских шаманов // Полевые исследования Ин-та этнологии и антропологии 2003 г. М., 2005. С. 152.
- ⁶ Она же. Некоторые аспекты... С. 103.
- ⁷ Там же. С. 192.
- ⁸ Батянова Е. П. Национальные праздники у телеутов в XX–XXI вв. // Этнографическое обозрение. 2011. № 6. С. 18.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ ПМА, 1999 г. Инф. Березкина А. П., 72 года, чуванка, с. Марково Анадырского р-на Чукотского авт. окр.
- ¹¹ То же: Тынанкергав Г. А., 60 лет, чукчи, г. Анадырь Чукотского авт. окр.
- ¹² То же: М., 25 лет, чукчи, с. Марково Анадырского р-на Чукотского авт. окр.
- ¹³ То же: 61 год, чувинцы, с. Марково Анадырского р-на Чукотского авт. окр.
- ¹⁴ То же: М., 25 лет, чукчи, с. Марково Анадырского р-на Чукотского авт. окр.
- ¹⁵ То же: Т., 53 года, чукчи, г. Анадырь Чукотского авт. окр.
- ¹⁶ То же: М., 25 лет, чукчи, с. Марково Анадырского р-на Чукотского авт. окр.
- ¹⁷ То же: Т., 43 года, чукчи, г. Анадырь Чукотского авт. окр.
- ¹⁸ То же: Омрувье И. В. 58 лет, чукчи, г. Анадырь Чукотского авт. окр.

UDC 39

E. P. Batyanova

Religious Identity of the Indigenous Peoples of Siberia in the XX–XXI centuries

Batyanova Elena Petrovna, The N. N. Miclouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow), senior researcher, Ph. D. (History); elena-batyanova@yandex.ru

The report deals with the features of the religions identity of the indigenous peoples of Siberia, the basis of which is mainly shamanism. The significant influence of Christianity on the religious identity of the indigenous population is noted. Attention is drawn to the fact that the Siberian peoples have different concepts of “faith” and “religion”. Shamanistic component of their identity is usually associated with the concept of “faith”, Orthodoxy and Protestantism, that were became widespread among the indigenous inhabitants of Siberia in the post-Soviet period – with the concept of “religion”. The author of the article analyzes judgments of representatives of the Siberian peoples about essence and fea-

tures of their belief, about a place of Orthodoxy in their religious worldview. The connection of religious self-consciousness with ethnic and tribal identity is discussed. The place of Protestantism in the modern religious life of the indigenous population is analyzed. The report is based on field materials collected by the author in the 1970s-2000s among the Teleuts, the Chukchi, the Chuvans.

Key word: religious identity, small peoples of Siberia, shamanism, Orthodoxy, Protestantism, the Teleuts, the Chukchi, the Chuvans.

Т. В. Ермакова

Символика калмыцкой этноидентичности
в композиционном решении «Золотой
обители Будды Шакьямуни»

Ермакова Татьяна Викторовна, Институт восточных рукописей РАН (С.-Петербург), отдел Центральной и Южной Азии, сектор Южной Азии, старший научный сотрудник, кандидат философских наук; taersu@yandex.ru

Доклад посвящен анализу композиционного решения современного храмового комплекса «Золотая обитель Будды Шакьямуни» в Элисте. Особое внимание уделено организации пространства храмового двора и его доминантам – беседкам со статуями 17-ти видных деятелей буддизма, а также статуе Белого Старца, фонтану. На основе трудов российских исследователей автором доклада были выявлены общие для монгольских народов и этноспецифичные особенности иконографии и функций Белого Старца в добуддийский и буддийский периоды духовной культуры калмыков. В системе центрально-азиатской буддийской культуры XIX – начала XX в. статус Белого Старца в пантеоне был менее значимым по сравнению с главными буддийскими божествами. Однако в настоящее время в контексте конструирования опор этнокультурной идентичности происходит реактуализация добуддийских этноспецифичных верований. Именно этим объясняется расположение величественной статуи Белого Старца перед главным входом в храм.

Ключевые слова: «Золотая обитель Будды Шакьямуни», Белый Старец, калмыки, буддизм в Калмыкии, добуддийские персонажи, традиционные верования калмыков.

Формирование современной калмыцкой этноидентичности представляет собой многомерный процесс актуализации главных вех и пластов культурной истории калмыков. В докладе предпринята попытка проанализировать символизацию этого процесса в композиционном решении храмового комплекса «Золотая обитель Будды Шакьямуни» в Элисте. Примечательной особенностью комплекса является размещение в храмовом дворе статуи Белого Старца, цен-

трального персонажа мифологических представлений монголоязычных народов. В ходе исторического развития сложились его функции как покровителя местности, плодovitости скота и диких животных, также он хозяин гор и вод, податель дождей. Сформировались и его устойчивые иконографические признаки. Он изображается как осланистый старик с белыми волосами и бородой, с посохом и четками. Навершие посоха выполнено в виде головы дракона или морского монстра *макара*. Белый Старец вошел в состав буддийского пантеона, его изображения почитались верующими.

Рассмотрим вначале функции Белого Старца в буддизме Монголии, с которой калмыков связывает не только этническая история, но и общий культурный фонд.

К 1870-м гг. Белый Старец (монг. *Цаган эбуген*, калм. *Цаган аав*) – устойчивый элемент религиозных практик монголов-буддистов. А. М. Позднеев отмечал изображения Белого Старца в некоторых буддийских храмах, но не в алтарной зоне, располагающейся у противоположной входу стены, а при входе слева или справа от двери¹. Такое размещение обусловлено статусом Белого старца в структуре буддийского пантеона: он принадлежит к классу божеств-покровителей, к которому относили и персонажей добуддийских верований. Очевидно по этой же причине наличие иконы Белого Старца в храме не было обязательным. Таким образом, расположение его изображений не в сакральной части храма обозначает статус Белого Старца в буддийском пантеоне.

Аналогично его статус проявлялся в ритуальном действе *Цам* – масштабном костюмированном представлении, исполняемом монахами. Белый Старец неизменно появляется под конец представления. Его костюм и облик полностью соответствуют устоявшимся иконографическим признакам (белые волосы и борода, традиционная распахнутая одежда), а в его функцию входит веселить собравшихся зрителей – буддистов-мирян. В описании А. М. Позднеева монах, облаченный в костюм Белого Старца, изображает подвыпившего старичка – он шатается, производит хаотичные движения руками². Это единственный персонаж Цама, который располагается ближе всех к зрителям, они могут дотронуться до него.

Подобное описание Белого Старца как персонажа Цама оставила монголовед Н. П. Шастина, наблюдавшая Цам в Улан-Баторе в 1930-е гг. Монах-исполнитель – к большой радости собравшихся верующих – раздавал им урюк, а они бросали взамен мелкие деньги. Считалось, что все, полученное от Белого Старца, приносит удачу, также к удаче – дотронуться до него³. Таким образом, статус Белого Старца в системе монастырских религиозных практик обозначен

размещением его изображений вне алтаря; он символизирует житейское покровительство и удачу в Цаме.

В рамках исследования монгольского буддизма А. М. Позднеев перевел с монгольского языка и опубликовал «Сутру Белого Старца», повествующую о его встрече с Буддой, его учениками и Бодхисаттвами. О себе Белый Старец говорит, что он – повелитель зверей и людей, владыка гор, земли, воды и пространства. В его власти длительность человеческой жизни, он знает о конкретных грехах и наказывает за них. Будда одобрительно выслушивает речь Старца и призывает своих спутников помогать живым существам. Примечательно, что в качестве религиозной заслуги указано переписывание этой сутры, ее приобретение, прочитывание, сообщение о ней другим людям. Также считалось, что прочитывание сутры 7 раз избавляет от болезней⁴. Таким образом, Белый Старец как средоточие традиционных верований, связанных с территорией и здоровьем, был канонизирован монгольским буддизмом.

В семейных религиозных практиках монголоязычных народов по сей день статус Белого Старца как божества-покровителя очень высок. В отличие от храмов, в юртах его рисованное изображение помещалось в домашнем алтаре, его передавали по наследству как домашнюю святыню⁵.

Для калмыков, также как и для монголов, преимущественной опорой этнокультурной идентичности в XIX в. был буддизм. Однако, драматичные события этнической истории калмыков в XX в. нанесли существенный урон и буддийской культуре. Поэтому в процессе возрождения этнической идентичности после 1990-х гг. насущной необходимостью стало восстановление буддизма. Устойчивые добуддийские мифологические представления также предстояло реактуализировать в семантическом поле буддизма.

Яркий пример, демонстрирующий современное конструирование этнокультурной идентичности на основе синтеза добуддийских верований и буддизма, представляет собой оформление прихрамовой территории «Золотой обители Будды Шакьямуни» – храмового комплекса, возведенного в столице Калмыкии г. Элиста и открытого 27 декабря 2005 г. Дата открытия не случайна. С 2004 г. ежегодный официальный День памяти жертв депортации калмыцкого народа отмечается в Калмыкии 28 декабря. Храмовый комплекс, таким образом, был открыт накануне памятного дня. Проект комплекса был представлен на утверждение Далай-ламе XIV; от него были получены рекомендации⁶. В частности, на храмовом дворе по кругу расположены статуи 17 великих философов Наланды – индийского монастыря-университета, с которым связан период расцвета буддийской религиозно-философской мысли и распространение Учения

Будды в Тибете. В центрально-азиатском буддийском пантеоне есть подкласс: «великие учителя»; однако именно для калмыцкого буддизма это нехарактерно⁷.

Каждая из окружающих храм статуй помещена в ажурную беседку, не мешающую обзору. В композиционном решении (расположение беседок со статуями по кругу, в центре которого находится храм) усматривается отсылка к исторически первой форме организации пространства кочевых буддийских монастырей в XVII–XVIII вв. Войлочная кибитка, в которой располагался храм, ставилась в центре, а вокруг нее по окружности – кибитки монахов. Таким же по плану круглым было и пространственное решение калмыцкого поселения *хотона*⁸: в центре размещалась родительская кибитка, в которой хранились семейные запасы и имущество⁹.

«Золотая обитель» имеет четыре входа, ориентированных по сторонам света. У южного входа перед ступенями размещена статуя Белого Старца. На сайте «Золотой обители» Белый Старец именуется «сансарическим божеством», что подчеркивает его внебуддийское происхождение. Иконографически статуя сохраняет сходство с калмыцкими ростовыми изображениями Белого Старца: монголоидный тип лица, борода, волосы забраны в пучок на макушке, традиционное распашное одеяние монгольского покроя. В левой руке четки, в правой – посох с навершием в виде головы дракона. О том, что Белый Старец – хозяин воды, напоминает 7-уровневый каскадный фонтан, расположенный за статуей. Слева от фигуры Белого Старца – небольшая скульптура сайгачихи. (Сайгаки – важный объект охоты калмыков. Мясо употребляли в пищу, истолченный рог находил применение в народной медицине.) Культура калмыков сохранила поверья, связанные с сайгаками. В самом распространенном из них повествуется о том, что сам Белый Старец доит сайгаков, когда они сбиваются в стадо¹⁰, и поэтому нельзя стрелять в них именно в это время (С. Г. Батырева приводит поверье, описанное У. Душаном).

Популярность Белого Старца среди верующих подтверждается тем, что весь посох скульптуры оббит *хадаками* – церемониальными шарфами, в культуре монголоязычных народов традиционно подносившимися в знак почтения уважаемым людям или буддийским божествам. Ими также украшена и фигура сайгачихи, что, полагаем, этноспецифично для калмыков. Исторически почитание Белого Старца в рамках календарной обрядности осуществлялось на *обо* – естественных или специально сооруженных кучах камней. В середину кучи обязательно втыкался шест, символизирующий центр мира. Шест украшался хадаками или ленточками из ткани. Существенно, что на статуе Белого Старца хадаки привязаны только

к посоху, а не к его фигуре. Таким образом, посох Белого Старца уподобляется шесту, который втыкается на обо и символизирует центр мира.

Итак, расположение фигуры Белого Старца в пространстве буддийского расплекса, а именно у главного прохода в храм, символизирует равноценность буддизма и традиционных верований калмыков в конструировании современной калмыцкой этноидентичности.

¹ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. Элиста, 1993. С. 84.

² Там же. С. 401.

³ Шастина Н.П. Ритуальная мистерия «цам» в монастыре Дзун-хурэ // Современная Монголия. 1935. № 1(8). С. 108–109.

⁴ Позднеев А.М. Указ. соч. С. 84–85.

⁵ Батырева С.Г. К проблеме этнической специфики иконографии буддизма (по материалам экспедиции в Западную Монголию) // Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство: Пятые Доржиевские чтения. СПб., 2013. С. 287.

⁶ См. сайт <http://Khurul.ru> (Дата обращения 1.09.2019).

⁷ Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX века. М., 2005. С. 112.

⁸ Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Элиста, 1994. С. 24.

⁹ Леонтович Ф.И. К истории права русских инородцев. Одесса, 1879. С. 190.

¹⁰ Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Элиста. 1976. Вып. 1.

UDC 39: 394

T. V. Ermakova

Symbolization of Kalmyk Ethnical Identity in the Design of Gold Dwelling of Buddha Shakyamuni

Ermakova Tatyana Victorovna, The Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), the Department of Central and South Asia, subdivision South Asia, senior research fellow, Ph. D. (Philosophy); taersu@yandex.ru

Report is devoted to analyses of design of great temple Gold Dwelling of Buddha Shakyamuni (Elista) in the context of the research of Kalmyk modern ethnic identity. Special attention was paid to courtyard and its arrangement. Basic architectural points (statues of 17 pandits of Nalanda, statue of White Old Man with antelope) were interpreted in the context of Kalmyk ethno-

cultural history. At the past the Buddhist deities had more high symbolical status in comparison with pre-buddhist mythological personages. But at the modern times their status became equal.

Key words: Gold Dwelling of Buddha Shakyamuni, White Old Man, kalmyks, Buddhism at Kalmykia, prebuddhist Kalmyk deities, traditional Kalmyk beliefs.

Н. М. Романова
Учет этноконфессиональных
особенностей в политике советской власти
в Петрограде (1917–1923 гг.)

Романова Нина Михайловна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), консультант, кандидат исторических наук; ninarom@bk.ru

В докладе рассматривается история образования и деятельности государственных органов власти в области национальных отношений и религии в Петрограде (1917–1923 гг.).

Ключевые слова: революция, национальная политика, коммунистическая идеология, государственные органы власти, комиссариат по делам национальностей, этноконфессиональный.

Население столицы Российской империи всегда было многонациональным и поликонфессиональным. Накануне революции 1917 г. в городе проживало 69 народов, русские составляли около 80% населения.

За всю многовековую историю Российского государства в стране не было специального органа власти, занимавшегося вопросами национальной политики, которая в целом носила шовинистический характер, так как существовало множество запретов и ограничений прав «иностранцев», как официально именовали нерусские народы при царском режиме.

Большинство населения России и Петербурга было православными христианами. Русская православная церковь занимала главенствующее положение среди других конфессий, но вместе с тем самодержавие проводило политику веротерпимости.

В начале века Петроград являлся центром революционного движения в России. Столица оказывала огромное влияние на процессы национально-государственного и культурного строительства в губерниях России.

26 октября 1917 г. на II съезде Советов впервые в истории России был создан специальный орган государственной власти по национальному вопросу – Народный комиссариат по делам национально-

стей (Наркомнац, НКН). При обсуждении структуры Наркомнаца было предложено несколько вариантов названий комиссариатов: этнический (украинский, еврейский, белорусский комиссариаты), этнотерриториальный (горцев Кавказа, южных славян), этноконфессиональный (мусульманский, крышен).

Наркомнац до отъезда советского правительства весной 1918 г. в Москву распространял свои полномочия на страну и Петроград. Именно здесь были разработаны главные документы в области национальной политики, которые стали руководством в деятельности филиалов НКН.

В апреле 1918 г. был создан Петроградский комиссариат по делам национальностей (Комнац), деятельность которого мало исследована¹.

Комнац первоначально был образован из 7-ми национальных комиссариатов (эстонский, латышский, литовский, еврейский, белорусский, финский, мусульманский) и 4-х отделов (общий, культурно-просветительный, правовой – политический, агитации и издательства). В 1919 г. число комиссариатов доходило до тринадцати.

В компетенцию Комнаца входили вопросы просвещения национальных меньшинств, он руководил работой типографий, издававших литературу на национальных языках, следил за деятельностью национально-культурных обществ, строил отношения с религиозными организациями.

В первые годы своего существования Комнац курировал все общеобразовательные и высшие учебные заведения национальных меньшинств Петрограда и губернии, а с 1920 г. его функции перешли в Губернский отдел народного образования (Губоно), где был создан Совет по просвещению национальных меньшинств (Совнацмен), в состав которого вошли все руководители национальных комиссариатов во главе с комиссаром А. И. Раевой. Совет занимался организацией национальных школ (в 1921 г. в городе их насчитывалось 35, а в губернии – 250), вопросами материального обеспечения школ и детских учреждений, контролировал учебные программы, уделяя особое внимание исключению из них «Закона божия», что не нашло одобрения среди населения, так как изучение основ вероучения прежде всего касалось морально-нравственного воспитания детей.

Непростые отношения складывались между органами власти и руководством трёх национальных вузов города, особенно с Петербургским еврейским народным университетом, который постоянно подвергался административному контролю со стороны Наркомпроса и Главнауки, руководства города.

Некоторые национальные вузы создавались государством с целью подготовки идеологических кадров, например Коммунистический университет национальных меньшинств Северо-Запада, руководство

которым осуществлял Губернский комитет РКП(б) и его национальные секции совместно с Комнацем. В Москве при Наркомнаце был создан Университет трудящихся Востока, а в Петрограде – Петроградский институт живых восточных языков (ПИЖВЯ), мандатную комиссию которого возглавляла комиссар А. И. Раппопорт (Раева). На повестке дня стоял вопрос подготовки кадров для стран Востока, так как была популярна идея мировой революции. Для решения практических задач советского строительства нужны были специалисты, в том числе в области восточных религий. С этой целью, например, в буддийском дацане Петрограда состоялось совещание представителей Академии наук, ПИЖВЯ и Комнаца с участием главы тибетско-монгольской миссии Хамбо-ламы А. Дорджиева.

Коммунисты всегда осознавали значение печати для идеологического воздействия на массы, поэтому после Октябрьской революции типографии были национализированы. Для выпуска любой литературы на национальных языках необходимо было разрешение Комнаца, который финансировал издание всех газет и отвечал за их идеологическое содержание. Например, когда вышла газета Татарского комиссариата «Хуррият» («Свобода») с панисламистским лозунгом: «Мусульмане всего мира, соединяйтесь!» вместо «Пролетариат всех стран соединяйтесь!», комиссар И. Султанов был отстранен от должности, а тираж уничтожен. С конца 1917 г. по конец 1920 г. в Петрограде выходило 45 наименований газет на 19 языках (не считая русского). Книги и брошюры на национальных языках издавались тиражами от 10 до 35 тысяч экземпляров. За счет бюджета Комнаца печаталась и другая литература, в том числе молитвенники, религиозные календари и т.д.

Политика советской власти была направлена на борьбу с религией, идеологом и организатором которой являлась коммунистическая партия, а инструментом её реализации выступали все государственные органы, в том числе Комнац. Целью этой политики являлось устранение священнослужителей из жизни общества, лишение церковных организаций социальной и экономической базы.

В первую очередь советская власть направила свои действия против православных Петрограда. Разгрому и репрессиям подверглись многие храмы, были запрещены церковные службы, священнослужителей подвергали арестам, ссылкам и расстрелам. Не избежали гонений и верующие других христианских конфессий, хотя многие церкви, синагога и мечеть функционировали до второй половины 1930-х гг. Приходские общины и благотворительные организации, функционирующие при храмах, были ликвидированы как и этнокультурные общества, многие – по донесениям национальных комиссаров. Например, в 1919 г. была ликвидирована еврейская

община при Синагоге, затем приходские общины при католическом храме Св. Екатерины, церкви Свв. Петра и Павла, Соборной мечети и др. До революции в городе насчитывалось 150 добровольных национально-культурных обществ, а в начале 1920-х осталось 53 объединения.

Коммунисты вынуждены были признавать значение религии как неотъемлемого компонента этнической культуры населения, поэтому в 1920-е гг. государством было узаконено празднование традиционных христианских праздников – Пасхи, Рождества, которые считались нерабочими днями. В отношении некоторых конфессий власть старалась проводить особенно гибкую политику, учитывая этноконфессиональный фактор. Пример такого подхода показателен в отношении к приверженцам ислама.

Власть выстроила стройную систему партийно-государственных органов, образовательных и культурно-просветительных учреждений, демонстрирующих лояльное отношение властей к верованиям и обычаям мусульман. В центре и на периферии были образованы мусульманские секции РКП(б); в государственных органах (НКН и Комнаце) – мусульманские отделы и военные подотделы; Наркомпросе и Губоно – мусульманские секции; сформированы мусульманские части Красной армии со своим штабом (в Петрограде эскадрон насчитывал 20 всадников, а в губернии численность башкирской дивизии составляла 23 тысячи штыков). Муллы имели право обучать догматам веры в мечетях, частных домах и богословских школах. Государство передавало верующим религиозные святыни, например, уникальную рукопись «Коран Османа» VII в., памятники архитектуры, отпускало средства на их реставрацию. На государственных предприятиях был официально установлен особый режим работы по пятницам (пятничный намаз); дни празднования главных мусульманских торжеств (день рождения пророка Магомета, Курбан Байрам и др.) объявлялись нерабочими днями, в эти дни красноармейцам даже предоставляли трехдневный отпуск, а верующим за счет городского бюджета бесплатно раздавали продукты питания. В городе создавались и культурные учреждения: если в 1919 г. функционировал один мусульманский клуб, то в 1920 г. – уже три. Политика заигрывания с верующими, учитывавшая этноконфессиональные особенности их культуры и быта, была нацелена на привлечения трудящихся мусульман на сторону советской власти.

Комнац был ликвидирован в 1923 г., не выполнив в полном объеме возложенных на него задач, его функции после образования Советского Союза были перераспределены между разными государственными ведомствами. Последующая история национально-культурного строительства доказала необходимость создания

специальных органов власти по регулированию национальных процессов в многонациональном Российском государстве, которые стали учреждаться лишь в 90-х гг. XX в. с учетом исторического опыта деятельности Наркомнаца, в том числе и Петроградского комиссариата по делам национальностей.

¹ Чеботарева В. Г. Наркомнац РСФСР: Свет и тени национальной политики. 1917–1924 гг. М., 2003.; Романова Н. М. Политика управления национальными процессами в Петрограде и Петроградской губернии. (1917–1923 гг.) СПб., 2013.

UDC 323.1

N. M. Romanova

Taking into Account Ethno-Confessional
Features in the Policy of the Soviet State
in Petrograd (1917–1923)

Romanova Nina Michailovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), expert, Ph. D. (History); ninarom@bk.ru

Author analyzes the history of the formation and activities of the Soviet state authorities in national relations and religion in Petrograd (1917–1923).

Key words: Revolution of 1917 year in Russia, national politics, communist ideology, state authorities, Commissariat for Nationalities, ethno-confessional population of Russia.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ТЕМАТИКА В МУЗЕЙНЫХ КОЛЛЕКЦИЯХ И ЭКСПОЗИЦИЯХ

К. Г. Назанян

Участие православного духовенства
в формировании коллекций Этнографического
отдела Русского музея имп. Александра III
в начале XX в.

Назанян Карина Георгиевна, Военно-медицинский музей
Министерства обороны Российской Федерации (С.-Петербург),
младший научный сотрудник; nazanyan2013@gmail.com

В докладе представлен анализ переписки православных священнослужителей с хранителями Этнографического отдела Русского музея имп. Александра III в начале XX в. Архивные документы раскрывают роль представителей духовенства в формировании первых коллекций музея. Актуальность вопроса связана с устойчивым интересом к деятельности Русской православной церкви в контексте истории музейного дела и охраны культурного наследия.

Ключевые слова: архивные материалы, культурное наследие, музей, православное духовенство, этнография, священники-краеведы.

Этнографический отдел Русского музея был учрежден 13 апреля 1895 г. по указу императора Николая II. В период создания и развития отдела (1896–1914 гг.) собирание коллекций велось планомерно и в широком масштабе. Для систематизации собирательской деятельности территория Российской империи была разделена на четыре региона,

каждый из которых курировал хранитель. Сотрудники музея участвовали в экспедициях по сбору предметов, организовывали работу корреспондентов «на местах», занимались приобретением коллекций у частных лиц, формируя основу коллекций музея. В 1902–1914 гг. частная работа характеризуется активной собирательской деятельностью с привлечением крупных ученых и корреспондентов на местах. В числе последних были крестьяне, священники и учителя¹. Комплектование фондов проводилось по «Программе для собирания этнографических предметов»², разработанной хранителями музея Д. А. Клеменцем, Е. А. Ляцким, Н. М. Могилянским, К. А. Иностранцевым. Программа подробно указывала основные направления собирательской работы и задачи по отбору этнографических предметов, отражающих этническую самобытность народов.

Рассмотрим семь дел, представляющих переписку православных священников с сотрудниками отдела в 1902–1915 гг. Эти документальные источники раскрывают требования, предъявляемые к поступающим предметам, а также к особенностям собирательской работы местных краеведов в разных регионах Российской империи. Все корреспонденты приобретали вещи для музея по отправленной им вышеуказанной Программе «по силе и мере возможности», потому что составление полных коллекций требовало много времени и труда. Сотрудники отдела проводили большую работу с корреспондентами, вели с ними обширную переписку, организовывали и направляли их деятельность письменными указаниями по отбору собираемых предметов.

Священник Богородице-Рождественской церкви Лудского посада Архангельской губ. И. Н. Чирков³ приобретал для музея этнографические предметы в течение пяти лет (1910–1915 гг.) в Лудском посаде, в с. Яреньга, Лопшеньга, Дураково и Золотица. Им были собраны деревянные игрушки, предметы одежды, быта и женские украшения, подробно описан каждый предмет, его изготовление и применение. По просьбе отдела И. Чирков составил этнографический очерк посада, материал для которого собирал в течение двух лет. Тетрадь содержит подробное описание посада с рисунками жилищ и хозяйственных построек, орудий охоты и рыболовства, орудий сельского хозяйства, утвари и посуды, средств передвижения, занятий и промыслов, семейного быта, а также одежды и украшений, суеверий и гаданий, народной медицины⁴. В очерке, составленном священником, содержатся уникальные этнографические сведения о жизни местных жителей, их духовном и материальном быте.

Находясь по долгу службы в постоянном общении с людьми, распространяя православное вероучение среди инородцев и наблюдая их быт, который мало чем отличался от быта их самих, священнослужители

тели становились знатоками особенностей и традиций жителей этих мест. Священник И. Шестаков, «зная быт и язык инородцев вотяков и пермяков», собирал материалы в инородческой д. Коча Чердынского у. Пермской губ. В музей он направил предметы быта, одежду (рубахи, сарафан, обувь), женские украшения (бусы, серьги) – всего 65 номеров. За это коллекционеру была выражена признательность от хранителя Д. А. Клеменца, но при этом и указано на отсутствие систематики в собранном материале, что «обесценивает коллекцию и затрудняет работу собирателя»⁵.

Предметы языческого культа – два вотяцких воршуда (идола-покровителя рода) – поступили в музей от священника с. Тугбулатова Глазовского у. Вятской губ. В. Зубарева. Он приобрел этих воршуд в д. Кечевской и Куняновской Ключевской вол. и снабдил описанием их назначения⁶.

Участие в комплектовании фондов музея принимали и внештатные сотрудники, которые допускались к сбору коллекций только после получения соответствующих инструкций от хранителя музея. Этнограф А. А. Макаренко во время следования по р. Подкаменной Тунгуске в ходе экспедиции (1907–1908 гг.) собирал этнографические предметы у местных жителей, в том числе и священников, которые, «ревнуя о насаждении православия среди тунгусов», предпринимали поездки по р. Катанге. В архиве музея хранится описание коллекции культовых тунгусских предметов, приобретенных Макаренко у священника А. И. Масленникова в Енисейской губ., их использовали шаманы во время проведения обряда⁷.

Пополнение фондов музея происходило и в результате добровольных пожертвований от частных лиц. Иеромонах Антоний (Сорунков) в 1908 г. передал музею свою коллекцию этнографических и археологических предметов Новгородской губ., которую собирал в течение 5 лет. Совет музея принял собрание, выразив иеромонаху благодарность за ценное пожертвование, наградил бронзовой медалью Русского музея имп. Александра III. В состав коллекции входили кресты, складни, образки, иконки, посуда, ларцы, коробочки, предметы вооружения, одежда и рукоделие, изразцы, украшения. Всего коллекция включала 630 предметов⁸.

Поступление этнографического материала в музей было разнообразно как по количеству, так и по качеству вещей. Одни корреспонденты присылали отдельные предметы, другие – целые коллекции. По заявлению А. Н. Поповой, вдовы священника Кобыльской Ильинской церкви Никольского у. Вологодской губ., в музей поступили «в дар две вещи женского туалета, борушка (головной убор замужней женщины) и коротенькое (верхняя часть женского одеяния)». Предметы были переданы Этнографическому отделу профессором Санкт-Петербур-

ской Духовной академии Н. Н. Глубоковским. Он описал бытовавшую в начале XIX в. женскую одежду, поясняя ее применение и назначение с оговоркой, что «в описанных местностях теперь совсем не употребляется ни борушка с коноватками, ни коротенького»⁹.

Священник А. С. Иванов предлагал свое содействие музею в собирании этнографических предметов быта чувашей в Самарской губ. За выполненную работу он получил 60 рублей, на которые приобрел для музея 7 предметов из женской одежды в с. Туарма Бугульминского у.¹⁰

Изученный материал позволяет сделать вывод о вкладе представителей православного духовенства в научно-исследовательскую и культурную сферы благодаря их опыту и знаниям, полученным во время многолетней богослужебной деятельности. Архивные документы указывают на особенности собирательской работы того времени и требования Этнографического отдела, предъявляемые к приобретаемым этнографическим предметам. Указанные источники важны прежде всего для анализа деятельности православных священников по собиранию предметов быта как материального, так и духовного значения, что позволяет дополнить уже имеющиеся сведения о вкладе духовенства в изучение и сохранение предметов старины.

¹ Российский этнографический музей. 1902–2002. Альбом. СПб., 2001. С. 124, 127.

² Программа для собирания этнографических предметов. Изд. 2-е Этнографического Отдела Русского музея им. Александра III. Типография товарищества «Народная польза». СПб., Коломенская ул., д. 39. 1903. 51 с.

³ Архив РЭМ. Ф.1. Оп. 2. Д. 705. Л. 1–29.

⁴ Там же. Д. 706. Л. 1–33.

⁵ Там же. Д. 717. Л. 1–18.

⁶ Там же. Д. 283. Л. 1–4.

⁷ Там же. Д. 134. Л. 1–10.

⁸ Там же. Д. 12. Л. 1–26.

⁹ Там же. Д. 486 Л. 1–3.

¹⁰ Там же. Д. 289. Л. 1–13.

UDC 069; 39(470)

K. G. Nazanyan

Participation of Orthodox Clergy in the Formation
of Collections of the Ethnographic Department
of the Russian Museum of Emperor Alexander III
in the early XXth century

Nazanyan Karina Georgiena, The Military Medical Museum of Ministry of Defence of the Russian Federation (St. Petersburg), junior research fellow; nazanyan2013@gmail.com

The article presents the analysis of the correspondence of Orthodox priests with the curators of the Ethnographic Department of the Russian Museum of Emperor Alexander III in the early XXth century. Documents from the archive reveal the role of the clergy in the formation of the first collections of the museum. The relevance of the issue is connected with the steady interest in the activity of Russian Orthodox Church in the context of the history of museums and the protection of cultural heritage.

Key words: archival documents, cultural heritage, museum, Orthodox clergy, local study, ethnography, church culture, secular culture.

А. В. Христенко
Кустарная промышленность
дореволюционной России в музейной
деятельности С. Т. Морозова

Христенко Алексей Владимирович, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, научный сотрудник; lexa.hristenko@yandex.ru

Центральное место в кустарно-промышленной политике Московского губернского земства конца XIX – начала XX в. занимал кустарный музей, в организацию и развитие которого особый вклад внёс С. Т. Морозов – известный коллекционер и меценат, общественный деятель, представитель выдающейся старообрядческой династии промышленников и предпринимателей. В докладе предпринимается попытка выявить нравственно-этические мотивы и прагматические установки, сформированные в экономическом укладе староверов и проявившиеся в реализации Морозовым «музейного» проекта модернизации мелкотоварного производства губернии. Показано, что подвижничество С. Т. Морозова закономерно рассматривать как вариант исторического воплощения одного из ключевых элементов старообрядческого этоса – духовной концепции «Дела».

Ключевые слова: кустарная промышленность, кустарный музей, старообрядчество, С. Т. Морозов, духовная концепция «Дела».

История кустарных музеев как одной из составляющих кустарно-промышленной политики России второй половины XIX – начала XX в. на сегодняшний день изучена довольно фрагментарно. Наиболее подробно описана и проанализирована деятельность кустарного музея Московского губернского земства, однако о полноценном теоретическом осмыслении данного явления говорить преждевременно. Попытаемся рассмотреть Московский кустарный музей как проект, в реализации которого немаловажную роль сыграли хозяйственная этика и управленческий опыт старообрядчества, послужившие

ориентиром и «внутренним двигателем» подвижнической деятельности одного из основателей музея, его заведующего и Почетного почитателя Сергея Тимофеевича Морозова (1860[63] – 1944)*.

В XVIII–XIX вв. старообрядчество обрело всё более отчётливые черты конфессионально-экономической общности¹. Одной из основных сфер приложения усилий староверов было текстильное производство Московской и Владимирской губ.², ставшее «пионером» отечественного промышленного переворота. На примере данной отрасли можно проследить генетическую связь фабрики и кустарного домашнего ткачества, проявляющуюся в существовании сложного симбиоза, в котором фабрика становилась источником развития обширной сети рассредоточенного производства. Именно по такому пути шло формирование и развитие текстильной «империи» Морозовых, родоначальник которой – Савва Васильевич – был выходцем из крепостных мастеров-ткачей.

Ярчайшим представителем второго поколения династии являлся Тимофей Саввич Морозов, хозяйственный опыт которого, по мнению В. В. Керова, выразительно подтверждает определяющую роль духовной концепции «Дела» в качестве одного из основных факторов экономического успеха старообрядческих предприятий³. В конце XIX в. концепция получила идейное обоснование в трудах и проповедях начетчиков – епископов белокриницкого согласия Арсения Уральского и Михаила (Семенова)⁴. Наиболее последовательно соответствующий комплекс идей и установок был реализован в экономической практике предпринимателей, связанных с крупнейшим центром белокриницкого согласия, располагавшегося на территории Рогожского кладбища в Москве. Именно белокриницкими старообрядцами были члены семьи Морозовых-Тимофеевичей, а также П. П. Рябушинский, лаконично выразивший практический императив концепции: «Все для дела – ничего для себя»⁵.

В контексте старообрядческой эсхатологии торгово-промышленное «дело» обрело сотериологическое значение, было сопряжено с решением сверхзадачи – сохранением истинной веры и воплощённой в общине Церкви, что проявилось в развитии благотворительности и меценатства. При этом особое значение имела и цель личного спасения, соотносимая в русле старообрядческого практицизма с праведной, самоотверженной трудовой деятельностью. Священным долгом, христианским подвигом предпринимателя-старовера становилось развитие дела, в рамках которого получала духовную санкцию противоречившая традиционалистской основе старообрядческого мировоззрения установка на модернизацию, активное

* В биографии С. Т. Морозова точный год рождения не установлен.

заимствование западного опыта⁶. Принципы личного участия и ответственности, соотнесение принимаемых экономических решений с нравственными нормами христианства сформировали этический кодекс старообрядческого хозяйствования, который проявил особую устойчивость в условиях постепенного ослабления своего конфессионального, вероисповедного «фундамента». Сергей Тимофеевич Морозов не был истовым старообрядцем⁷, однако в его деятельности на поприще кустарной промышленности довольно отчётливо проявляется связь с семейной экономической традицией и хозяйственным стилем староверов в целом.

Ориентация на опыт стран Западной Европы – характерная черта отечественной кустарно-промышленной политики. Генезис кустарного музея непосредственно связан с рецепцией модели европейского художественно-промышленного музея. Наиболее ярко процесс адаптации данной культурной формы проявился в опыте Московского кустарного музея, позиционируемого С. Т. Морозовым в качестве центральной, координирующей все направления кустарно-промышленной политики институции⁸. С деятельностью музея непосредственно была связана и инвестиционная стратегия деятеля, направленная на решение узловых проблем сельской промышленности⁹.

Так, активная торговая деятельность музея была направлена на мониторинг актуального состояния внутреннего и внешнего рынков, осуществлявшийся в целях формирования новых каналов сбыта кустарной продукции. Штат специалистов музея должен был обеспечивать «транзит идей» из Европы и их последующую адаптацию на отечественной почве. Отчётливо проявлялись черты сетевого подхода с назначением ответственных лиц, попечителей на местах. Данный комплекс мероприятий, обнаруживающий довольно много общего с управленческим опытом крупных промышленников-старообрядцев¹⁰, сформировался в русле активно проповедуемого Морозовым подхода к модернизации промыслов, основанного на положении о возможности и необходимости адаптации в кустарно-промышленном секторе экономических преимуществ, обеспечивавших становление и прогресс фабричного производства¹¹.

Исследователь старообрядческого предпринимательства Д. Е. Расков констатировал снижение эффективности сформировавшегося хозяйственно-этического комплекса в условиях капиталистической системы второй половины XIX – начала XX в.¹² Мощности текстильных производств в значительной степени были сформированы трудовым капиталом и, несмотря на активную технологическую модернизацию, фигура трудящегося зачастую оставалась в центре внимания и осознавалась как определяющий фактор хозяйственного

успеха. Необходимость опоры именно на человеческий капитал, вследствие чего особую актуальность сохраняли традиционные основы производственной деятельности, была объективной чертой и модернизации кустарно-промышленного сектора. Последовательность предпринятых С. Т. Морозовым инициатив свидетельствует о своеобразной эволюции его представлений о возможных методах воздействия на кустарей, направленных на оптимизацию хозяйственного поведения и адаптацию их производственной деятельности к современным условиям.

Так, практикуемая через посредничество мастерских «скупка – торговля» музея как оптимальная модель взаимодействия с кустарями базировалась на глубоком понимании Морозовым хозяйственной поведенческой специфики сельского товаропроизводителя, для которого вопросы творческого эксперимента и организованного обучения непосредственным образом переходили в плоскость экономическую. Только лишь при гарантированной реализации товара и предоставлении обучающимся мастерских заработка мог быть сформирован новый канал сбыта изделий, соответствующих актуальным критериям качества, уровня исполнения и художественной выразительности.

В начале XX в. на заседаниях кустарно-промышленных и кооперативных съездов получила разработку модель артели как «коллективного хозяина», актуализировавшая фактор морально-нравственной трансформации вступивших в объединение индивидов и предписывавшая необходимость их адаптации к прогрессивной логике хозяйственного поведения. Артель должна была инициировать психологическое и экономическое «перерождение» кустарей*, зачастую воспринимавших промысел как ориентированное на обеспечение прожиточного минимума вспомогательное занятие и только лишь в своём «пассионарном» меньшинстве проявлявших «деловой», коммерческий подход к развитию производства¹³. Обеспечение конкурентоспособности на рынке становилось самостоятельной задачей «коллективного хозяина», вступавшего на путь технической модернизации, повышения общего уровня хозяйственной культуры. Данные идеи разделял и С. Т. Морозов, связывавший

* Артельный уклад должен был строиться на высокой дисциплине участников, осознании личной ответственности за общее дело, межпоколенной солидарности и самоидентификации каждого члена как хозяина, «личное достоинство которого ассоциируется с достоинством всей артели» (см.: *Кареев К. Н.* Артели по данным Съездов последних лет // Труды III Всероссийского Съезда деятелей по кустарной промышленности в Санкт-Петербурге. Выпуск 1. Отделы I–II. Санкт-Петербург, 1913. С. 59–60, 63, 72, 85)

будущее кустарной промышленности с приоритетной финансовой поддержкой кооперативов и артелей, по своей сути являющихся «самоуправляющимися» хозяйственными единицами, в ведение которых и должно было перейти кустарное дело, организованное Московским музеем на базе мастерских¹⁴.

И, наконец, инициированное Морозовым в 1910-х гг. выделение в структуре кустарного музея отдела образцов для кустарей – «музея в строгом смысле слова»¹⁵ – свидетельствовало о закреплении приоритетного значения художественного проектирования в создании конкурентоспособного товара. Московский кустарный музей стал своеобразной творческой лабораторией, объединившей усилия мастеров и художников в деле развития и популяризации «русского стиля»¹⁶.

Внимание власти и отечественной интеллигенции к кустарной промышленности было обусловлено не только социально-экономическими причинами, но и её оценкой как «символического национального достояния»¹⁷. Материальный мир кустарной промышленности воспринимался в качестве одного из основных доступных источников конструирования национальной идентичности. Деятельность кустарного музея была направлена на преодоление тенденции утраты художественных традиций кустарями, изделия которых на рубеже XIX–XX вв. в большинстве случаев не удовлетворяли возложенной на них культурно-эстетической функции. Возведение художественных форм XVII в., эстетики допетровской, московской Руси в ранг «привилегированных кодов выражения русскости»¹⁸ актуализировало значение старообрядцев как выдающихся коллекционеров, знатоков старины, представителей сообщества, в наиболее аутентичной форме сохранившего связь с «образцовой» эпохой.

С. Т. Морозов справедливо соотносил модернизацию внешних форм с фундаментальной проблемой сближения ментальных, культурных полюсов российского общества – народа и интеллигенции¹⁹. Становление и развитие кустарного музея, таким образом, было органично связано с реализацией культурно-исторической миссиисловия, социальной среды, к которым принадлежал сам меценат: именно торгово-промышленная элита, сформированное выходцами из крестьян русское купечество сыграло на рубеже XIX–XX вв. значимую роль в процессах национальной интеграции²⁰.

Стройная и убедительная в теории, на практике «морозовская» модель модернизации промыслов прошла непростой путь адаптации в социально-экономических реалиях дореволюционной России. Наряду с успешными начинаниями было довольно много и неудач, которые глубоко и болезненно переживал и сам Сергей Тимофеевич. Практически ежедневно посещая музей²¹, он неуклонно следовал

одному из ключевых принципов хозяйственной этики старообрядцев – личной ответственности за судьбу своего «дела», «святого дела»* помощи русскому кустарю. Представляется, что это обстоятельство, наряду с объективными историко-культурными факторами развития Центрального промышленного района, спецификой географического расположения и экономического статуса Москвы, определило выдающуюся роль губернского кустарного музея в дореволюционной истории отечественного кустарного производства.

¹ Керов В. В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII – XX в. Автореф. дис. д-ра ист. наук. М., 2004.

² Расков Д. Е. Экономические институты старообрядчества. СПб., 2012. С. 55–85.

³ См.: Керов В. В.: 1) Тимофей Морозов: управленческий опыт русско-го хозяина // Проблемы теории и практики управления. 1999. № 2; 2) «Дело» Т. С. Морозова: этико-конфессиональные аспекты формирования предпринимательского менталитета // Предприниматели и рабочие: их взаимоотношения. Вторая половина XIX – начало XX в. Доклады II Морозовских чтений. Ногинск, 1996.; 3) Т. С. Морозов: идея собственности в старообрядческом предпринимательстве // Морозовы и Москва: Труды юбилейных Морозовских чтений. М., 1998.

⁴ См.: Керов В. В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII – XX в. С. 31–33.

⁵ Цит. по: Керов В. В. Старообрядческое предпринимательство как «благодословенная вина»: конфессиональные основы технической модернизации // Уральский исторический вестник. 2007. № 17. С. 20.

⁶ Там же. С. 18.

⁷ Дроздов М. С. Купцы Морозовы как деятели старообрядчества // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. 2018. Т. 12. № S2. С. 23.

⁸ См.: Морозов С. Т.: 1) О постановке земской губернской организации по содействию кустарной промышленности. М., 1912.; 2) Краткий обзор постепенного развития мероприятий Московского губернского земства для содействия кустарной промышленности. М., 1902.

⁹ Мамонтова Н. Н. Сергей Тимофеевич Морозов и Московский Кустарный музей // Морозовские чтения: Сб. тр. Ногинск, 1996. URL: <https://www.bogorodsk-noginsk.ru/arhiv/chteniya96/19.html>

* Деятельность, направленная на поддержку отечественной кустарной промышленности, в риторике власти получила довольно устойчивую коннотацию «святого» дела, согласно своей социальной, морально-нравственной функции (см.: Голицын Ф. С. Необходимый для России строй труда: записка кн. Ф. С. Голицына. СПб., 1909).

¹⁰ См., например: Агеева Е. А. Старообрядцы как деятели эпохи модер-на // Русский мир: Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции «Русское старообрядчество в истории и культуре: прош-лое и настоящее. Пермь. 2010.

¹¹ См.: Страница из истории кустарной промышленности в Московской губернии и России: (К 25-летию юбилею деятельности в кустарном и ку-старно-кооперативном деле Сергея Тимофеевича Морозова). М., 1914. С. 6.

¹² Расков Д. Е. Указ соч. С. 261–264.

¹³ Зозуля О. А. Традиционность и модерн в системе производственных связей кустарных промыслов Московской губернии в условиях развития рыночных отношений в конце XIX века // Известия ПГПУ им. В. Г. Белин-ского. 2012. № 27. С. 664–665;

¹⁴ Морозов С. Т. О постановке земской губернской организации по со-действию кустарной промышленности // Труды Съезда деятелей по ку-старной промышленности в Санкт-Петербурге. Т. 1. Ч. 1 и 2. СПб., 1910. С. 385–387.

¹⁵ Сборник постановлений Московского губернского Земского Собрания с 1865 по 1897 г. [Посвящённый памяти Дмитрия Алексеевича Наумова]. Т. 3. М., 1901. С. 159.

¹⁶ См.: Кустарное дело Московского земства. М., 1909.

¹⁷ Шевеленко И. Д. Модернизм как архаизм: Национализм и поиски модернистской эстетики в России. М., 2017. URL: <https://litra.info/book/modernizm-kak-arkhaizm-natsionalizm-i-poiski-modernistskoy-estetiki-v-rossii/page-3.html>

¹⁸ Там же.

¹⁹ Морозов С. Т. Значение красоты в жизни человека и красота в ку-старной промышленности // Вестник промысловой кооперации. 1919. № 3. С. 14–15.

²⁰ Кириченко Е. И. Морозовы и русская культура // Морозовские чте-ния: Сборник трудов. Ногинск, 1996. URL: <https://www.bogorodsk-noginsk.ru/arhiv/chteniya96/13.html>

²¹ Страница из истории кустарной промышленности в Московской гу-бернии и России. С. 12–13.

UDC 658.5.018; 069(091); 008.27.930.85

A. V. Khristenko

The Handicraft Industry in Pre-Revolutionary Russia in the Museum Activity of S.T. Morozov

Khristenko Alexey Vladimirovich, The Russian Museum of Eth-
nography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples
of Belorussia, Ukraine and Moldavia, research fellow; lexa.hristenko@yandex.ru

The central part of handicrafts activities of Moscow district Council was special handicraft museum based under the guidance of S.T. Morozov – famous collector and arts patron, public person, dynast of outstanding Old Believer family of manufacturers and merchants. The report considers ethic and morality system, pragmatic directives formed on the base economic system of Old Believers and realized in the museum project of handicraft industry modernization by Morozov. The report registers idea that heroic conduct of S.T. Morozov was a variant of historical externalization one of essential parts of Old Believer's ethos – «religious concept of The Work».

Key words: handicraft industry, museum of handicraft industry, Old Belief, S.T. Morozov, religious concept of The Work.

Т. В. Пинкусова

**Житийный цикл св. Герасима Иорданского
на печных изразцах XVIII в. (по материалам
Российского этнографического музея)**

Пинкусова Татьяна Владимировна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел научной документации, специалист по учетно-хранительской документации; tasha_pin@mail.ru

В докладе рассматриваются русские гладкие печные изразцы второй половины XVIII в., на которых изображено житие св. Герасима Иорданского. На керамические предметы помещен самый яркий эпизод из жизни святого: история с занозившим лапу львом, вылеченным и прирученным старцем; она известна по многочисленным литературным источникам, а также изображениям на иконах и церковных фресках, в рукописных и гравированных книгах. Анализ известных произведений с житийным образом святого показал, что в качестве иконографического источника для изразцового панно могли быть использованы гравированные листы «Преподобный Герасим с деянием», изготовленные в первой половине XVIII в. гравером Л. К. Буниным.

Ключевые слова: изразец, святой Герасим, житийный цикл, печь, книга, керамика, коллекция.

В фондах отдела этнографии русского народа Российского этнографического музея хранятся 12 гладких печных изразцов (колл. № 4943–1–12), на которых разворачивается история жития св. Герасима Иорданского. Характерные особенности оформления орнаментальной рамки и лицевой пластины изразцов позволяют предположить, что изделия были произведены в Москве во второй половине XVIII в.¹ Данная коллекция, состоящая из 170 керамических предметов, – неполных комплектов разобранных печей и отдельных разрозненных изразцов – поступила в музей (в то время – Этнографический отдел Русского музея) из Государственного музейного фонда².

Целью данной работы является выявление памятника с житийным образом св. Герасима, который мог бы служить в качестве образца при создании изразцового панно.

Преподобный Герасим Иорданский (ум. 475) – уроженец малоазийской Ликии, основатель общежитийного монастыря, почитается как один из столпов палестинского монашества. Житие святого было составлено в VI в. История преподобного Герасима изложена в сборнике «Луг духовный» Иоанна Мосха (конец VI – начало VII в.). Перевод этого произведения включен в состав рукописи XI – XII вв. «Патерик Синайский»³.

На печных изразцах запечатлен самый яркий эпизод жизни святого – история с занозившим лапу львом. Вылеченный и прирученный старцем лев остался жить в обители, он пас осла, на котором возили воду для монастырских нужд. Однажды, когда лев уснул, аравийские купцы украли осла. Старец обвинил льва, заподозрив, что тот съел животное, но однако через год купеческий караван вернулся, лев нашел в нем украденного осла и вернул в монастырь. Лев жил в обители пять лет, а после кончины святого умер от тоски на его могиле.

В левом верхнем углу каждого изразца указан номер, обозначающий последовательность композиции в буквенном обозначении. Житийное повествование начинается на первом изразце, на лицевую пластину которого помещено заглавие, разделенное на две части и заключенное в рамки: «Житие преподобнаго Герасима» и «иже на Ердане ему же лев поробота».

Святой Герасим изображен в монашеских одеждах, в некоторых сценах с посохом в правой руке. На двух изразцах нарисованы, вероятно, приемники подвижника, его братья Василий и Стефан⁴. Условные канонические изображения персонажей повествования выполнены схематично, почти отсутствуют их индивидуальные характеристики. Купцы – похитители изображены в ярких одеждах и головных уборах. Воды р. Иордан обозначены синим потоком, небо – голубыми облаками.

Монастырские постройки представлены на восьми изразцах: белокаменные храмы – одноглавый и многоглавый с луковичными вызолоченными главками, трехъярусная колокольня, два здания хозяйственного назначения с двускатными кровлями и печными трубами.

Сюжетные подписные композиции обрамлены орнаментальными рамками в виде фигурных скобок с половинками круглых розеток. Многоцветная живопись имеет оттенки синего, желтого, зеленого и коричневого цветов, фон белый.

Повествование известно по многочисленным изображениям на иконах, церковных фресках, в рукописных и гравированных книгах. Самое раннее изображение св. Герасима сохранилось в соборе Рождества Богородицы новгородского Антониева монастыря (1125).

На фреске в алтарной части храма святой представлен оплечно в медальоне⁵. В книжной миниатюре, на многочисленных иконах, в росписях собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря (1502), на резном рельефе Новгородского Людогощенского креста (1359) св. Герасим изображен в полный рост с сидящим или лежащим у его ног львом⁶.

Житийный образ св. Герасима представлен на двух иконах. Первая икона – «Преподобный Герасим Иорданский с житием» северного письма, второй половины XVII в. хранится в фондах Третьяковской галереи. На двенадцати клеймах иконы проиллюстрирована история отношений старца и льва⁷. Однако состав, содержание и порядок клейм не соответствуют изображениям на изразцах из коллекции РЭМ.

Еще одна икона конца XVII – начала XVIII в. из собрания МГОМЗ – «Обитель преподобного Герасима иже на Иордане ему же лев поробота» – включает только три эпизода из жизни святого⁸.

В своде Д. А. Ровинского «Русские народные картинки» представлены подробные описания гравированных листов с изображением жития св. Герасима Иорданского⁹. Среди них три памятника первой половины XVIII в., выполненные граверами Л. К. Буниным и И. К. Любецким. К сожалению, изображение этих гравюр не было включено в число памятников, опубликованных в атласе Д. А. Ровинского.

Изучение описаний композиций, помещенных на гравированные клейма, позволяет предположить, что в качестве образца для изразцового панно могли быть использованы гравированные листы «Преподобный Герасим с деянием», изготовленные Л. К. Буниным, или их более поздняя перегравировка. Совпадают или похожи как содержание и порядок следования композиций, так и надписи, поясняющие содержания клейм обоих памятников; интересно, что указан одинаковый срок жизни льва в монастыре – 15 лет, хотя в житийной литературе он определен в 5 лет.

С целью распределить повествование на большой плоскости зеркала печи мастер разделил каждое из десяти клейм гравированного листа на несколько следующих друг за другом во времени событий, поместив их последовательно на несколько изразцов. В соответствии с картинками были разделены и гравированные надписи.

Декоративное панно с житийным циклом, состоящее из 28 изразцов, занимало примерно половину пространства печной облицовки. Возможно, подчиняясь единому смысловому содержанию, на остальных изразцах печного набора были представлены сюжеты назидательно-поучительного характера или житие другого святого. Выскажем предположение, что подобные изразцовые печи создава-

лись нечасто. Нам до сих пор не приходилось встречать памятники с изображениями житийных образов среди изразцов и изразцовых печей, опубликованных в Каталогах музейных собраний, в научных работах, а также представленных на экспозициях, выставках, в церквях и монастырских постройках.

Рассчитанная на домашнее использование, изразцовая печь с житийными изображениями помогала узнать или напомнить эпизоды жизни святого покровителя: помещенные на изразцы незатейливые картинки и короткие понятные тексты объясняли и иллюстрировали житийные сюжеты.

¹ Изразцы в собрании Новгородского музея: Каталог выставки. Великий Новгород, 2006. С. 22.

² Данные из коллекционных описей РЭМ.

³ Синайский патерик. М., 1967. С. 182–187.

⁴ Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. VI. С. 14.

⁵ Сарабьянов В. Д. Собор Рождества Богоматери Антониева монастыря 1125 г. // Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю. Монументальная живопись Великого Новгорода: конец XI – первая четверть XII в. СПб., 2004. С. 597–600.

⁶ Подлинник иконописный. Издание Большакова С. Т. / Под ред. А. Н. Успенского М., 1903. С. 77.

⁷ Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи: Опыт историко-художественной классификации. М., 1963. Т. 2. С. 501–502. Кат. № 1047.

⁸ Полякова О. А. Шедевры русской иконописи XVI–XIX вв. М., 2010. Кат. № 40.

⁹ Ровинский Д. А. Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский // Сборник отделения русского языка и словесности. СПб., 1881. Т. 25. Кн. 3. С. 571–574.

UDC 903.2

T. V. Pinkusova

The Life Cycle of St. Gerasim of Jordan on Stove Tiles of the XVIII Century (Based on the Materials of The Russian Museum of Ethnography)

Pinkusova Tatyana Vladimirovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of scientific documentation, specialist; tasha_pin@mail.ru

The article deals with Russian smooth stove tiles of the second half of the XVIII century, which unfolds the history of the life of

St. Gerasim of Jordan. The most vivid episode of the life of the Saint is placed on ceramic objects. The story of a splintered paw lion, cured and tamed by old man. The popular in Russia narrative is known from numerous literary sources, as well as images on icons, church frescoes, handwritten and engraved books. Analysis of known works with the hagiographic image of saint showed that as the iconographic source for tile panels can be used engraved plates to "the Monk Gerasim with the act", made in the first half of the XVIII century by the engraver L. K. Bunin.

Key words: tile, Saint Gerasim, life cycle, oven, book, ceramics, collection.

Л. Ф. Попова, О. В. Старостина
Сосуды для подаяния среднеазиатских
дервишей-календаров в собрании
Российского этнографического музея

Попова Лариса Федоровна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана, заведующая отделом; rem_larisa@mail.ru

Старостина Ольга Викторовна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук; starostinaov73@mail.ru

В среднеазиатском фонде Российского этнографического музея хранится коллекция сосудов для подаяния, которыми пользовались дервиши нищенствующего братства *каландарийя*. Коллекция включает сосуды из разных материалов: скорлупы ореха сейшельской пальмы (13 предметов), металла и дерева (7 предметов), тыквы-горлянки (3 предмета). Сосуды *кешкуль* из ореха, относившиеся к общему фонду атрибутики нищенствующих аскетов Среднего Востока, в Средней Азии ценились очень высоко, и ими, вероятно, пользовались статусные члены общин. Присутствие в коллекции иранских металлических сосудов, копирующих форму ореха, также говорит об их нахождении в ритуальном обиходе среднеазиатских дервишей. Три редких/уникальных сосуда ладьевидной формы также являются важным свидетельством о едином поле суфийских символов на Среднем Востоке. Сосуды *мудбахт-каду* из тыквы, имевшие наиболее широкое распространение, представляют продукцию местного производства; их орнаментика сформировалась под влиянием туркестанских традиций.

Ключевые слова: Средняя Азия, дервиши-календары, сосуды для подаяния, собрание Российского этнографического музея.

Целью настоящей статьи является аналитический обзор хранящейся в собрании Российского этнографического музея (РЭМ) коллекции сосудов для подаяния – атрибутов бродячих дервишей нищенствующего братства *каландарийя*, возникшего в XI в. как

самостоятельное течение. Со временем оно идентифицировало себя на территории Средней Азии с суфийским орденом Накшбандийа¹. Наряду с сосудами для подаяния в среднеазиатском фонде РЭМ представлены и другие атрибуты дервишей-каландаров – одежда, посохи, амулеты, четки, музыкальные инструменты (около 50 предметов). Эти музейные памятники являются ценными источниками для характеристики мистико-аскетического направления суфизма, которое оказывало большое влияние на религиозное сознание населения Средней Азии вплоть до 1930-х гг.

Изучение религиозной ситуации в Средней Азии, и суфизма в частности, было осмыслено колониальной властью в качестве важнейшей задачи вскоре после вхождения региона в состав Российской империи². Однако специальная работа, исследующая культуру каландаров Средней Азии, вышла только в 1975 г. Ее автору А. Л. Троицкой удалось собрать уникальные данные при опросе бывших дервишей г. Ташкента³. В 1989 г. на новом этапе изучения суфизма в отечественной науке⁴ наряду с доктринальными проблемами было уделено внимание и предметам прикладного искусства как каналам трансляции суфийского духовного опыта⁵. Как правило, это музейные памятники, чья историко-культурная ценность неоспорима.

Экзотические атрибуты дервишей-каландаров всегда привлекали внимание коллекционеров, в связи с чем такие вещи представлены во многих собраниях религиоведческого, востоковедного, этнографического и художественного профиля. Отдельные памятники были опубликованы музеями в каталогах выставок и экспозиций⁶. Представляется важным в целях аккумуляции информации по культуре каландаров Средней Азии выделить тематические коллекции названных предметов и рассмотреть их как целостные элементы музейного собрания, имеющие свою историю*.

Братство каландаров, как и все суфийские сообщества, строилось на системе строгого подчинения своему главе (*ишану*), и каждый новичок проходил долгий путь ученичества, веги которого отмечались получением от ишана тех или иных знаковых предметов костюма и специальных атрибутов, в том числе сосудов для подаяния.

* Важным шагом в этом направлении стал доклад А.В. Моисеевой «Кашкули из кокосового ореха в собрании Государственного Эрмитажа: предварительные наблюдения», прочитанный на конференции Государственного Эрмитажа в честь Анатолия Алексеевича Иванова (18-19 сентября 2019 г.).

Хранящаяся в РЭМ коллекция сосудов для подаяния насчитывает 23 предмета. В истории формирования этой коллекции можно выделить два этапа. Первый связан с именем С. М. Дудина, который в 1901 г. в ходе масштабной собирательской экспедиции в Среднюю Азию и Восточный Туркестан приобрел 8 сосудов, представлявших разнообразие форм, материалов и декоративного оформления. Крайне важно, что собиратель снабдил предметы легендой, документирующей обстоятельства их бытования⁷. Вещевой комплекс он дополнил фотографиями дервишей (РЭМ, фотоколл. № 42–89–94). Собрание С. М. Дудина в Этнографическом отделе Русского музея были пополнены только двумя сосудами: один (колл. № 2137–1) приобретен у Мирзы-Ходжи Сабырходжева в 1912 г., второй (колл. № 4857–1) у Е. Е. Тевяшева⁸ в 1928 г. Второй этап в формировании коллекции – поступление в 1948 г. 13-ти предметов в составе собрания бывшего Музея народов СССР (Москва). Из них только два снабжены документацией. Сосуд (№ 8761–12900) был передан в 1927 г. из Военно-исторического музея, а сосуд (№ 8761–12908), предположительно, подарен Н. И. Гродековым в 1908 г.

Сосуды для подаяния в рассматриваемой коллекции можно разделить на 3 группы, исходя из материалов изготовления. Первую составляют сосуды из скорлупы ореха сейшельской пальмы (*Lodoicea maldivica*, *lodoicea Seychellarum*) (13 предметов), вторую – сосуды из металла и дерева (7 предметов), третью – сосуды из тыквы-горлянки (3 предмета). Группа сосудов из сейшельского ореха является самой многочисленной не случайно. Судя по полотнам В. В. Верещагина 1870-х гг. и фотографиям более позднего времени, сосуды из ореха бытовали у среднеазиатских каландаров весьма устойчиво. В то же время следует заметить, что в составе группы дервиш выходил на улицы обычно с одним сосудом (из тыквы или из ореха), реже – с двумя сосудами (из тыквы и ореха), иногда с двумя сосудами из ореха, но мог появляться и вовсе без сосуда. По свидетельству С. М. Дудина, ореховые *кешкули* ценились особенно высоко⁹.

Плоды сейшельского ореха приносились к побережью Персидского залива океаническими течениями. В позднем Сефевидском Иране морские путешествия этого экзотического плода трактовались как метафора духовного поиска дервишей и, как отмечает М. Роджерс, выбор этого материала при изготовлении сосудов для сбора подаяний нельзя назвать случайным¹⁰.

Кешкули изготавливали из половины плода. В верхней, уплотненной его части находилось большое округлое отверстие, по обе стороны от которого крепили металлические или деревянные цепи,

реже – кожаный ремень. Сосуды могли иметь и небольшой носик, предназначенный для слива воды (колл. № 8761–12902, 13528).

Сосуд носили в руках, на локте или у пояса, перекинув цепочку через плечо. Правила и приемы сбора подаяния, далеко небесхитростные, досконально описаны А. Л. Троицкой¹¹.

Группа кешкулей из ореха не является однородной – три предмета не орнаментированы (колл. № 8761–12898, 12900, 12901), а остальные имеют резной декор, выполненный на высоком художественном уровне. Такие резные сосуды изготавливались на территории Ирана в XV–XIX вв. (возможно и раньше). Преобладающий тип композиции резьбы – горизонтальные орнаментальные пояски. Среди мотивов орнамента доминируют растительные побеги, иногда они сочетаются с надписями в картушах и сюжетными сценами. Эти элементы декора, обладающие особым информационным потенциалом, безусловно привлекли внимание исследователей. Так, И. Ю. Алексеева приходит к выводу, что имеющиеся среди надписей стихи редко носят характер суфийских аллегорий¹².

Надписями снабжены семь ореховых кешкулей из собрания РЭМ. Например, согласно предварительной атрибуции П. Б. Лурье*, декор сосуда (№ 8761–12903) выполнен в религиозной традиции шиитов двенадцатиимамского толка. В картушах на арабском языке почерком «насталик» начертаны некоторые имена имамов. В картушах кешкуля (№ 2137–1) находятся отрывки суфийских стихов на персидском языке, выполненных почерком «насталик» (имеющие орфографические ошибки): «Он сказал: отправь кумирам...», «У тебя от огня страсти вера в ладони рассыпалась на куски...», «И так Ева сказала мне с кокетством: моя любовь [обращена?] в сторону народа...» «У меня нет сведений о вере в темное время дня среды...».

Интересны сюжетные сцены, изображенные на сосудах, изучение и трактовка которых должны составлять особое направление исследований. На донце сосуда (№ 2137–1) в медальоне изображены семь дервишей в остроконечных шапках, между ними – коленопреклоненный мужчина и его визави, протягивающий крест; справа от этой группы – две прогуливающиеся женщины (одна из них под зонтом); выше расположены деревья и стадо антилоп(?), в верхней части – женская фигура в окне дворца. По устному сооб-

* Авторы выражают огромную благодарность за консультацию, оказанную по атрибуции памятников, и перевод надписей Павлу Борисовичу Лурье, заведующему сектором Средней Азии, Казахстана, Кавказа и Крыма Отдела Востока Государственного Эрмитажа.

щению П. Б. Лурье, изображение частично копирует европейские лубки. В медальоне на верхней плоскости представлены восемь фигур дервишей вокруг кальяна.

На сосуде (№ 8761–12904) изображен дервиш среди деревьев в короткой *хирке* и остроконечной шапке, с кешкулем и топориком в руках; возле отверстия вырезана сцена терзания львом антилопы – очень распространенный мотив в декоре резных кешкулей. Также на сосудах из собрания РЭМ имеются изображения рыб (колл. № 8761–12904), птиц (колл. № 8761–12905), травоядных животных (колл. № 8761–12899). Особенностью декора сосуда (№ 8761–12905) являются вставки из голубого бисера, что вновь отсылает к иранской традиции.

Группа сосудов из металла и дерева представляет значительный интерес, поскольку эти предметы в той или иной мере имитируют форму сосудов из ореха, что указывает на представления о такой форме как «канонической». Обращение к имитациям из металла получило развитие с середины XVIII в.¹³ Медный кешкуль (№ 8761–13659) сплошь декорирован растительным, зооморфным (птицы, львы, антилопы, онагры, зайцы), антропоморфным (танцующие мужчины) орнаментом; в верхней трети сосуда проходит кайма из чередующихся медальонов с вписанной птицей и ажурных медальонов с арабский эпиграфикой. Отверстие имеет изящное оформление – накладки в виде двух змей.

Два медных кешкуля в форме уплощенного ореха (колл. № 8761–12906, 12907) почти идентичны. В основе чеканно-гравированного орнамента каждой из сторон – «плетенка» в виде прямого креста; в каждом из четырех сегментов на фоне растительного побега – некоторые из девяноста девяти «прекрасных имен Аллаха»: «Во истину Господь», «Великий», «Очищающий», «Господин».

Еще один предмет из данной группы памятников (колл. № 4857–1) имеет ту же форму уплощенного ореха, но выполнен в технике чеканки с ажурными прорезями, орнамент «птица в окружении листьев». Поверхность декорирована глазурью розового, голубого и белого цвета. Предположительно, являлся сувенирным изделием.

Особняком стоит металлический кешкуль (колл. № 240–133) на круглом поддоне, имеющий форму ладьи с приподнятыми заостренными концами. По краю выгравирован растительно-зооморфный орнамент, по стенкам – пальметта, фланкированная птицами, держащими в клювах рыбу. Хотя форма этого сосуда не походит на орех, но метафора лодки, корабля роднит его с ореховыми кешкулями. Ладьевидные сосуды для сбора подаяний известны

в Средней Азии, Индии и Иране, и, по мнению М. Роджер, они восходят к европейским средневековым чашам для милостыни, напоминавшим по форме корабль¹⁴.

Ладьевидную форму имеют и два деревянных сосуда: *мубах кади** из Нагорной Бухары (колл. № 19–80) и Кашгара (колл. № 16–177). Первый – небольшой, вырезан из древесины ореха и украшен циркульным орнаментом, более типичным для костяных накладок. Второй сосуд крупнее, его высокие стенки декорированы геометрическим орнаментом в технике выемчатой резьбы.

Группу сосудов мудбахт-каду из тыквы-горлянки в собрании РЭМ составляют четыре предмета (колл. № 16–176; 240–132; 8761–12908). По всей видимости тыквенные сосуды составляли специфическую черту культуры Западного и Восточного Туркестана – утварь из этого материала издавна бытовала в этих регионах. Мудбахт-каду имели грушевидное тулово с шейкой, верхняя часть которой срезалась и служила крышкой, подвижно закрепленной на кожаных ремнях, оплетающих сосуд. Сверху ремни соединялись в большую кожаную ручку-петлю. Все четыре сосуда из коллекции орнаментированы, в то время как большинство сосудов на фотографиях – гладкие. Своеобразен изобразительный орнамент сосуда (№ 16–176) – это изображения оружия, знамени, самовара, сосудов для воды, цветочных розеток и др. На сосуде (№ 8761–12908) имеются изображения козлов и птиц. Кешкуль (№ 24–132) помимо растительного орнамента декорирован голубым бисером.

В заключение можно обобщить: хранящаяся в РЭМ коллекция сосудов для подаяния среднеазиатских дервишей-каландаров характеризует повседневные ритуальные практики членов братства на рубеже XIX–XX вв. Сосуды кешкуль из сейшельского ореха относятся к общему фонду атрибутики нищенствующих аскетов Среднего Востока, что указывает на известное единство норм в отношении их предметных символов. По всей видимости в Средней Азии кешкули из ореха ценились высоко и ими пользовались статусные члены общин. Присутствие в коллекции иранских металлических сосудов, копирующих форму ореха, также подтверждает их нахождение в ритуальном обиходе дервишей, хотя

* Термин мудбахт-каду фиксирует О.А. Сухарева в отношении тыквенных сосудов для подаяния, указывая, что этимология первого слова не ясна. (См.: Сухарева О.А. К истории художественного ремесла в Узбекистане (Производство табакерок) // Сб. МАЭ. М.; Л., 1953. Т. XIV. С. 119). Интересно, что этот же термин С.М. Дудин приводит в отношении деревянного сосуда (№ 19-80) ладьевидной формы.

сведений об этом практически нет. Группа редких/уникальных сосудов ладьевидной формы также является важным свидетельством о едином поле суфийских символов на Среднем Востоке. Наконец, сосуды мудбахт-каду из тыквы, имевшие наиболее широкое распространение, представляют продукцию местного производства; их орнаментика сформировалась под влиянием туркестанских традиций. Незначительный интерес собирателей к этим предметам может быть объяснен типичностью и отсутствием орнамента на большинстве изделий.

¹ Смирнов Е. Т. Дервишизм в Туркестане // Сб. материалов по мусульманству. СПб., 1899. Т. 1. С. 49; Троицкая А. Л. Из прошлого каландаров и маддахов в Узбекистане // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 192.

² См.: Краткий обзор современного состояния и деятельности мусульманского духовенства и разного рода духовных учреждений // Сб. материалов по мусульманству. СПб., 1899. Т. 1. С. 3–49.

³ Троицкая А. Л. Указ. соч. С. 191–223.

⁴ Абашин С. Н. Суфизм в Средней Азии: точка зрения этнографа. «Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912–1998)» // Вестник Евразии. 2001. № 4 (15). М., 2001. С. 117–141.

⁵ Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989.

⁶ См., напр.: Земное искусство – небесная красота. Искусство Ислама. Каталог выставки в Государственном Эрмитаже, 13 июня–17 сентября 2000 г. СПб., 2000. С. 158–161; Welten der Muslime im Ethnologischen Museum der Staatlichen Museen zu Berlin. Berlin, 2012. S. 80.

⁷ Архив РЭМ. Ф.1. Оп. 2. Ед.хр. 247; Дудин С. М. Отчет о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 годах. Л. 315–317.

⁸ Там же. Ф.2. Оп. 1. Ед.хр. 227. Л. 67; о Е. Е. Тевяшове см.: Дмитриев С. В. Фонд Этнографического отдела Русского музея по культуре народов зарубежного Востока: история формирования и судьба (1901–1930-е гг.). СПб., 2012. С. 737–741.

⁹ Там же. Л. 316.

¹⁰ Роджерс М. Кашкуль (чаша дервиша) (аннотация) // Земное искусство... С. 159–160.

¹¹ Троицкая А. Л. Указ. соч. С. 194–198.

¹² Алексеева И. Ю. Некоторые замечания о суфийских мотивах в стихотворных надписях на предметах прикладного искусства Ирана XVI–XIX вв. // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 292–301.

¹³ Иванов А. М. Земное искусство – небесная красота. Искусство Ислама. СПб., 2000. С. 158.

¹⁴ Роджерс М. Указ. соч. С. 160.

L. F. Popova, O. V. Starostina

The Gathering of Central Asia Dervish Beggar's Bowls From the Russian Museum of Ethnography

Popova Larisa Fedorovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, head of department; rem_larisa@mail.ru

Starostina Olga Viktorovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, leading research fellow, Ph. D. (History); starostinaov73@mail.ru

The Russian Museum of Ethnography has a collection of dervish beggar's bowls, which attributed to a begging fraternity *kalandariya*. The collection contains containers of various materials: sea coconut shell (13 items), metal and wood (7 items), bottle ground (3 items). Nutshell bowls or *kashkul* were of a high value in Central Asia. These bowls were integral dervish attributes in the Middle East, and perhaps community members of a high rang used them. In the collection, there are Iranian work metal bowls imitate the shape of a sea coconut, and this reflects that the objects were used in Central Asia dervish rituals. Three rare and unique boat-like bowls are significant signs of a unified field of Sufi symbols in the Middle East. Containers called *moodakht-kadou* were widespread in Central Asia and were local products. Ornaments on such bowls formed under the influence of Turkistan traditions.

Keywords: Central Asia, dervishes *kalandariya*, beggar's bowls, collection of the Russian Museum of Ethnography.

Г. Н. Курбанов
Суфийские печати Бухары

Курбанов Голиб Негматович, Бухарский государственный университет (Узбекистан, Бухара), доцент, кандидат исторических наук; kurgolib@mail.ru

В собрании Бухарского государственного архитектурно-художественного музея-заповедника и в частных коллекциях имеются печати, изготовление и применение которых связано с деятельностью суфийских братств – Накшбандийа и Кадирийа – в Бухаре в XVIII – начале XX в. В докладе приводится и анализируется текст одной из таких печатей (в переводе с персидского), владелец которой принадлежал к обоим братствам или во всяком случае признавал учение своих «противников».

Ключевые слова: Накшбандийа, суфийское братство, генеалогия, печати, оттиски печатей, суфизм.

В собрании Бухарского государственного архитектурно-художественного музея-заповедника и в частных коллекциях Бухары имеются печати XVIII – начала XX в. (и их оттиски на документах), специально предназначавшиеся для представителей суфийских братств (орденов) в Бухаре. Одни из печатей указывают на принадлежность владельца к ордену Кадирийа, другие – к ордену Накшбандийа¹. Представители этих братств обычно противостояли друг другу в стремлении оказывать влияние на население Бухары. Однако, в одной из частных коллекций нами был обнаружен оттиск уникальной печати, текст которой свидетельствует о том, что один и тот же человек мог принадлежать к обоим братствам одновременно или во всяком случае признавать учение своих «противников».

Данный оттиск расположен на одной из сторон листа бумаги, другая сторона содержит текст на персидском языке, выполненный почерком *наста'лик*. Оттиск имеет листовидную форму размером 15,5 x 13,5 см (документ хранится в частной коллекции жителя г. Бухары). В поле, окаймленном однолинейным ободком, помещена надпись на персидском языке, почерком *наста'лик* с элементами *шикасте – шикасте-йи наста'лик*² («насталик-курсив» или «лома-ный насталик»), которая в переводе на русский означает следующее:

«Во имя Аллаха, милостивого, милосердного.
Он великодушный,/ Он открывающий двери счастья /
Нет бога кроме Аллаха, Мухаммад – его пророк.
О боже, с почтением к милосердному Вселенной,
султан посланников и пророков, шах, Хазрат
Мухаммад пророк Аллаха, да благословит его Аллах
и приветствует. Хазрат Абу Бакр Сиддик (праведный),
Хазрат Умар Фарук (благоразумный), Хазрат Усман
и Хазрати Али господин доброго человечества
и посланник благополучия

Хазрати Абу Бакр Сиддик, Хазрати Сулаймон Форс,
Хазрати Косим ибн Мухаммад Абу Бакр, Хазрати
Имом Джафар ас- Сodik,

Хазрати султон Баязид Бистами, Хазрати ходжа
Формази, Ходжа Юсуф Хамадани, Хазрати Ходжа
Абдухолик Гиждувони, Хазрати Ходжа Махмуд Ориф
(Ревгари), Хазрати Ходжа Махмуди Анжири Фагнави,
Хазрати Ходжа Али Ромитани, Хазрати Ходжа Бобой
Сомоси, Хазрати ходжа Мир Кулол, Хазрати Ходжа
Накшбанд,

Хазрати Ходжа Йакуб Чархи, Хазрати Ходжа
Мухаммад <...>,

Хазрати Ходжа Дарвиш, Хазрати Ходжа Амкони,
Хазрати ходжа Бокий, Хазрати ходжа Ахрор, Хазрати
Ходжа Имом Раббоний,

Хазрати Ходжа Муждад Алаф, Хазрати Ходжа Маъсум,
Хазрати Ходжа Мухаммад Субга, Хазрати Ходжа
Мухаммад Исмонл,

Хазрати Хожи Пир-и Дастгир, Хазрати мо Гулом
Мухаммад,

Ничтожнейший из рабов, слуга пресвятого <...> Мир
Сайф Аллах ан –Накшбанди, Кадири и Хусайни
и Ахмади Сирхинди ма' суми <...>

1188/1774–1775»

Текст на оборотной стороне листа:

«Во имя Аллаха, милостивого, милосердного.

Генеалогия (шаджара) Накшбанди Хазрата Баха ал-
Хакк ва ад-Дина <...> тариката.

/ Родословную после *намаза бомдод** [необходимо]
просмотреть один раз и протереть ею очи свои, / что
[равносильно] семидесяти ритуальным хождениям

* *Бомдод* (тадж.) – утро; *намоз-и бомдод* (тадж.) – утренняя молитва.

вокруг Каабы и семидесятилетнему исполнению религиозных обрядов, которое фиксируется в книге деяний Всевышнего и семьдесят проступков будет вычеркнуто из книги деяний. Аллах всезнающий о богоугодности»³

Братство Накшбандийа является одним из двенадцати суфийских братств. Оно возводит свою духовную *силсила* (перс. «цепь», «ряд», т.е. «цепь духовной преемственности») ⁴, с одной стороны, к Абу Бакру, с другой – к Али б. Аби Талибу, соответственно к первому и четвертому из четырех праведных халифов – сподвижников Мухаммада. Генеалогия Накшбандийа носит название «силсилат аз-захаб» («золотая цепь») и означает, что братство соединено с Пророком как духовно (через Абу Бакра), так и физически (через Али б. Аби Талиб) ⁵.

По этнографическим данным ^{*}, подобные оттиски печатей на бумаге мусульмане прикладывали к глазам после первой утренней молитвы для получения *барака* (араб. «благословение», «благоденствие») ⁶. Практика использования оттисков печатей суфийского братства отмечена и для братства Кадирийа в Бухаре: оттиски печатей Мухр-и Пир-и Дастгир рекомендовались как защита от сглаза, для достижения успехов в делах ⁷.

Судя по «почерковому» стилю и бумаге, на которой написан документ, он относится к XIX – началу XX в., печать же, приложенная к нему, согласно дате на документе – к XVIII в. Это свидетельствует о том, что печати суфийских братств хранились членами братства и передавались из поколения в поколение.

Кроме того, владелец печати отмечает свою принадлежность (является слугой) и к братству Накшбандийа, и к братству Кадирийа, так как в перечне имен упоминается Хазрати Хожи Пир-и Дастгир (Абду КаDIR Джилани) – основатель братства Кадирийа. Видимо, в XVIII в. в Бухаре происходит определенное слияние двух выдающихся суфийских братств, как это было и в других регионах. Исследователи отмечают подобное смешение Накшбандийа и Кадирийа в Стамбуле (Турция), Накшбандийа с Ясавийа в Индии ⁸. Разные отношения – «от самой жесткой конкуренции в борьбе за сферы влияния и потенциальных муридов до самых близких дружественных» – складывались также в Мавераннахре между братствами Накшбандийа и Ясавийа на всем протяжении их существования ⁹.

^{*} ПМА, сентябрь 2019 г. Инф. Раззакова А., 1949 г.р., имам архитектурно-мемориального комплекса Бахауддина Накшбанди.

¹ см.: Курбанов Г. Н. Печать Пир – и Дастгир из коллекции Бухарского музея-заповедника // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 288–291.

² Акимушкин О. Ф. Персидская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1987. С. 349–355.

³ см.: Фарханги Забони Точки. М., 1969. С. 201.

⁴ Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 208, 209.

⁵ Акимушкин О. А. Накшбандийа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 1998. Вып. 1. С. 81–82.

⁶ Гаффаров М. А. Персидско-русский словарь. М., 1974. Т. I. С. 101.

⁷ Курбанов Г. Н. Указ. соч. С. 291.

⁸ Кюгельген Анке фон. Расцвет Накшбандийа – Мудждадийа // Суфизм в Центральной Азии. Зарубежные исследования. СПб., 2001. С. 296.

⁹ Бабаджанов Б. Ясавийа и Накшбандийа в Мавераннахре: Из истории взаимоотношений (сер. XV–XVI вв.) // Ясауи Тағылымы. Туркістан, 1996. С. 76.

UDC 39

G. N. Kurbanov

Sufi Seals from Bukhara

Kurbanov Golib Negmatovich, The Bukhara State University (Uzbekistan), dean, Ph. D. (History); kurgolib@mail.ru

The collection of the Bukhara State Architectural and Art Museum-Reserve and private collections contain seals, the manufacture and use of which are associated with the activities of Sufi brotherhoods in Bukhara in the 18th – early 20th centuries.– Naqshbandiya and Kadiiriya. The article cites and analyzes the text of one of these seals (translated from Persian), the owner of which belonged to both fraternities at the same time or, in any case, recognized the teachings of his “opponents”.

Key words: Nakshbandiya, Sufi brotherhood, genealogy, seals, prints of the seals, Sufizm.

Ф. Г. Курбанов

Сосуд дервиша *кашкуль* из коллекции музея
«История тариката Накшбандийа»

Курбанов Фируз Голибович, Бухарский государственный архитектурно-художественный музей-заповедник (Узбекистан, Бухара), научный сотрудник; thegame2488@mail.ru

В докладе рассматривается один из *кашкулей* – сосуд, являющийся атрибутом дервишей и хранящийся в собрании Бухарского государственного музея-заповедника. Сделанный из меди и богато орнаментированный, он, согласно выгравированной надписи, был пожертвован комплексу Бахауддина Накшбанди частным лицом в 1902–1903 гг. и использовался для набора воды из священного колодца, в отличие от более простых кашкулей из дерева или тыквы, служивших дервишам для сбора подаяний.

Ключевые слова: суфизм, ритуальные предметы, Бухарский государственный архитектурно-художественный музей-заповедник.

Музей «Истории тариката Накшбандийа» является филиалом Бухарского государственного архитектурно-художественного музея-заповедника (БГАХМЗ) – старейшего музея Узбекистана (основан 8 ноября 1922 г.). Его собрание насчитывает более 100 тысяч экспонатов, датированных разными эпохами начиная с глубокой древности до настоящего времени и отражающих различные области культуры и истории региона. Значительное место в коллекциях музея занимают артефакты, относящиеся к истории суфизма на территории Бухарской обл. – ритуальные предметы, одежда и атрибуты суфиев, рукописи. В экспозиции музея «История тариката Накшбандийа», расположенного в медресе Данийал бий аталька (XVIII в.) на территории архитектурного комплекса Бахауддина Накшбанди (сел. Касри Орифон Каганского р-на Бухарской обл.), имеются экспонаты, связанные с именем этого религиозного деятеля XIV в., основателя одного из самых крупных суфийских орденов, а также экспонаты, относящиеся к деятельности его последователей. Среди музейных предметов особый интерес представляет один из *кашкулей* – обязательных атрибутов дервишей¹.

Традиционно *кашкуль* (с перс.) имел вид большой чаши продолговатой формы, которую дервиши носили на перевязи, накинутаой на плечо или на руку. *Кашкули* изготавливали из дерева, тыквы особого сорта, кокосового ореха и металла. Сделанные из легких материалов, простые и грубоватые в исполнении, они служили дервишам во время странствий для воды, еды и сбора подаяний. *Кашкуль*, рассматриваемый в данном докладе, изготовлен из меди (медь,ковка, литье, лужение, чеканка, гравировка; длина 28 см, ширина 16,5 см, высота 11,5 см), имеет ладьевидную форму, прямоугольный невысокий поддон и петлевидные ручки с двух сторон². Он выделяется не только своей массивной формой, но и внешним оформлением. По краю сосуда проходит широкая чеканная полоса орнамента, известная среди мастеров Бухары как *нимгуль* и *ислими гульдори*, а ниже, в две строки, выгравирована арабграфическая надпись на персидском языке почерком *наста'лик*:

«Обратил в вакф [данный предмет] ишан Касым ходжа
шайх сын Дауд ходжи шайха для [святого] источника
Хазрат-и Баха ал-хакк ва дин. Год 1320/1902–03»

Судя по надписи, данный *кашкуль* служил для набора воды из колодца, который был расположен на территории комплекса и почитался как святой источник. *Кашкуль* крепили цепью к дужке колодца (для этого использовались петлевидные ручки сосуда). Очевидно подобные *кашкули* – из металла, с богатой орнаментацией, – являвшиеся, как и рассматриваемый нами, вакфным пожертвованием частных лиц святым суфийским местам поклонения, – имели именно такое назначение, и ими могли пользоваться не только дервиши, но и обычные паломники.

¹ Гафаров М. А. Персидско-русский словарь. М., 1974. Т. 2. С. 659; Алексеева И. Ю. Некоторые замечания о суфийских мотивах в стихотворных надписях на предметах прикладного искусства Ирана XVI–XIX веков//Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 295, 296.

² Поступил в собрание БГАХМЗ в 1999 г. от коллекционера Х. Хамидова: Главная книга поступлений № 48, инв. № 33353/2.

UDC 39

F. G. Kurbanov

Dervish Vessel (*Kashkul*) from the Museum
of “History of the Tarikat-i Nakshbandiya”

Kurbanov Firuz Golibovich, The Bukhara State Architectural and Art Reserve-Museum (Uzbekistan), research follow; thegame2488@mail.ru

The article discusses one of the *kashkul*—the attributes of dervishes, stored in the collection of the Bukhara State Museum. Made of copper and richly ornamented, according to the engraved inscription, it was donated to the Bahauddin Naqshbandi complex by a private person in 1902–1903 and was used to draw water from a sacred well, unlike the simpler scaffolds from a tree or pumpkin that served as dervishes for collecting alms.

Key words: Sufizm, ritual subjects, the Bukhara State Museum.

В. А. Дмитриев

Проблема включения конфессионального материала в этнографическую экспозицию (на примере экспозиции «Народы Южного Кавказа» Российского этнографического музея)

Дмитриев Владимир Александрович, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа и Средней Азии, научный сотрудник главной категории, доктор исторических наук, dmitriev_home@mail.ru

Конфессиональный материал принадлежит к метакультурным явлениям. Тем не менее он является необходимым для полноты представления культуры этноса. Этнокультурный подход, проявляемый в этнографических экспозициях, позволяет выявить условия и результаты адаптации конфессиональной культуры к установкам локальной этнической общности. Данное взаимодействие рассматривается на примере экспозиций «Народы Южного Кавказа. Конец XIX – начало XX в.» Российского этнографического музея.

Ключевые слова: конфессиональная культура, этнографическая экспозиция, народы Южного Кавказа.

Категории «этнический» и «конфессиональный» характеризуют две основные разновидности мировой культуры человечества, находящиеся в различных видах взаимодействия¹. Этнологический подход направлен, в первую очередь, на исследование этносов и их культур. Конфессиональные установки при этом рассматриваются как фактор воздействия на культуру этноса, результирующий их инкорпорацию в нее. Соотношение дефиниций «этнический» и «конфессиональный» в разных аспектах этнологических исследований можно выявить приемами прямого (конфессиональное – этническое) и обратного (этническое – конфессиональное) их сопоставления.

В прямом соотношении конфессия рассматривается на глобальном уровне, в известной степени отождествляясь с понятием «мировая религия». В этом смысле конфессиональная общность включает этнические общности, а концепт религиозный/конфессиональный выступает как надэтнический: например, мусульмане; народы,

исповедующие православие; буддисты; этносы, существующие в конфессиональном поле иудаизма и т.д. Этнос при этом соотносится с локальным уровнем, что подтверждает глобальность конфессии.

В обратном сопоставлении конфессиональный компонент, оказываясь фактором второго, субэтнического уровня, становится причиной образования этноконфессиональной группы. Примером могут служить старообрядцы, молокане, армяно-католики, субботники, гебры и др. Возможны и другие варианты взаимодействия локального и конфессионального, не входящие в эту схему или усложняющие ее, которые возникали при проецировании межконфессиональных контактов на процессы этногенеза. Межконфессиональные взаимодействия могут способствовать образованию субэтнической единицы этноса (например, принявшие православие татары-кряшены или принявшие ислам грузины-месхи и аджарцы), закреплению его субэтнической двойственности (мусульмане-дигорцы и православные-иронцы у осетин), образованию этноса в ситуации перманентного межрелигиозного внешнего диспута (караимы в диспуте караитства и тенгрианства)². Еще один аспект проблематики «этническое – конфессиональное» возникает при рассмотрении диаспор конфессий, существующих в инорелигиозной и инонациональной среде, а также различных групп – носителей конфессионального сознания, участвовавших в колонизации земель Старого и Нового Света. Таким образом, можно выделить множество вариантов взаимодействия «этнического» и «конфессионального» и еще большее количество его результатов, каждый из которых своеобразен и подлежит изучению как отдельный феномен.

Этнологический подход, сочетающий феноменологический фокус со сравнительно-историческим анализом, требует, с одной стороны, изучения частного случая взаимодействия двух рассматриваемых факторов и его результатов, а с другой – определения характера данного взаимодействия для выявления особенного в общем. В качестве синтезирующего приема здесь следует опираться на теоретические разработки проблемы типического в явлении. Взятая в наивысшем обобщении форма типического в результатах взаимодействия конфессионального и этнического факторов, как представляется, может рассматриваться в рамках двух подходов – этнокультурологического и этносоциального.

Этносоциальный подход, имея в качестве основного объекта наблюдения группу, присутствие которой создает в общности необходимую для социологических исследований структуру, акцентирует внимание на этноконфессиональных группах. Примечательно, что в одной из последних работ, рассматривающих проблематику соотношения конфессии и этноса в фактологическом и сравнительно-

историческом плане, определение этноконфессиональной группы заменено на «конфессиональную группу в ее территориальном варианте», а ее дефиниции сформулированы близко к определению этноса с превалярованием дифференцирующих признаков (территориальная обособленность, культурные барьеры, внутренняя социальная структура, наличие живой локальной традиции). В результате конфессиональная общность, получившая в процессе развития собственную территорию, оказывается противопоставленной базовому этносу как в конфессиональном, так и в субэтническом плане (старообрядцы, молокане и т.п.)³.

Традиционный для этнографической науки этнокультурологический подход обуславливает изучение конфессионального под рубрикой «религиозные верования», относящейся к генеральному комплексу «бытовая культура». Понятие «религиозные верования» также рассматривается как сложная система, в которой конфессиональные установки сосуществуют с пластом мировоззрения, номинируемым как «традиционные народные верования». Между двумя формами иррациональных представлений исследователем выявляются способы взаимодействия, что позволяет выстраивать модели полирелигиозности общества или модели религиозного синкретизма.

Вариантом этнокультурного подхода является этномузеологический. В процессе комплектования этнографического музейного собрания конфессиональная субкультура этноса находит в нем отражение посредством того предметного ряда, который был признан собирателем частью культуры этноса. В советское время эта установка порождала сомнения в необходимости приобретения предметов церковного назначения, то есть объектов конфессиональной материальной культуры, заведомо отличающихся от объектов бытовой культуры. Показательно, что приобретение атрибутов мусульманского культа сомнений не вызывало по причине того, что в исламе его обрядовый компонент в значительной степени интегрирован в бытовую культуру, а храмовая культура и культура священничества фактически дематериализованы.

Если для комплектования собрания этнографического музея дискуссия о том, являются ли предметы конфессиональной культуры принадлежностью основного фонда, естественна и обусловлена положением о профиле собрания, то, как ни парадоксально, при экспонировании целостных культурных комплексов противопоставление объектов бытовой и конфессиональной культуры зачастую нецелесообразно. Для сравнения, аналогичный дискурс обычно выстраивается и при использовании в экспозиционных проектах этнографических музеев историко-бытовых предметов. В таких

случаях становится важной методология акцентов и целей, в соответствии с которыми конфессиональный материал вводится в освещение этнической культуры и культуры этноса.

Принимая во внимание кумулятивный характер традиционной культуры, в поле которой входят независимо от того, относятся ли они к бытовой или конфессиональной ее составляющей. Понимание музейного собрания, а также его производных – экспозиций и выставок – как собранного и сбереженного культурного наследия обуславливает двойственную трактовку экспоната: во-первых, как факта действительности (что не исключает того, что с момента поступления в музейное собрания любой предмет становится фактом науки), во-вторых, как информационного поля для интерпретаций и ценностных трактовок. Объект традиционной культуры, бытовой или конфессиональной, может быть признан индикатором культурно-исторических трансформаций, в итоге приведших к формированию той этнографической реальности, из которой он был извлечен. Таким образом, этнографическая экспозиция является тем исследовательским пространством, где объекты могут быть поданы одновременно и как признаки своего времени, и как наследие предшествующих эволюционных этапов культуры, которой они принадлежат. В полной мере данный метод приложим и к объектам конфессиональной культуры.

В плане его реализации представляет интерес опыт построения экспозиции РЭМ «Народы Южного Кавказа», открытой в 2011 г. В ее основу положен региональный подход, при котором на первый план выдвинута характеристика культурно-исторической провинции – Южный Кавказ, в многообразии ее этнических компонентов⁴. Региональная специфика определила основной принцип этой этнографической экспозиции – признание конфессионального компонента структурообразующим, хотя он классифицируется или как культурно-исторический материал, или как материал, находящийся в маргинальной позиции по отношению к этнографическому.

Часть экспозиций Российского этнографического музея, построенных в советское время, независимо от вариантов группировки отражаемых этнических культур являлись монографическими, то есть показывающими одну этническую систему. Такой подход требует последовательной характеристики наиболее типичных компонентов этнической культуры, в том числе и подсистемы религиозных верований. Для полноты раскрытия темы экспозиционеры могут привлекать предметы конфессиональной культуры, признавая ее этноспецифической категорией. Это происходит в том случае, если конфессиональные предметы, даже не будучи принадлежностью той или иной этнической культуры, но рассматриваемые

в этнокультурном контексте, обнаруживают этноспецифические характеристики: дискриптивные или аскриптивные. Так как вес конфессиональных признаков в портрете предмета религиозной субкультуры, их содержащего, является большим, чем вес признаков этнооригинальных, то при характеристике культуры этноса в целом привлечение конфессионального материала требует дополнительной аргументации.

При характеристике культуры этноконфессиональных групп проблема привлечения конфессионального материала для этнографической экспозиции решается легче, так как именно конфессиональная культура в данном случае является первостепенным фактором формирования группы как субэтноса.

Региональный подход приводит к еще одной модели использования конфессиональной тематики при разработке экспозиционной структуры, когда конфессиональный фактор присутствует на этническом уровне. В экспозиционном проекте «Народы Южного Кавказа» именно она более всего отвечает достижению двуединой задачи этнографической экспозиции: характеристики культуры этноса на период бытования отобранных для музейного собрания предметов (как правило, это конец XIX – начало XX в.) и проекции экспонирующегося материала на уровень генезиса форм культуры в предшествующие исторические периоды.

Итак, конфессиональный фактор выступил определяющим основную структуру региональной экспозиции «Народы Южного Кавказа»: вслед за обширным введением в едином пространстве, маркируемом полукруглой аркой со знаком креста, развернуты тематические разделы «Культура грузин» и «Культура армян», посвященные христианским народам региона, а далее в отдельном зале, вход в который оформлен «мусульманской» стрельчатой аркой – раздел по культуре азербайджанцев, исповедующих ислам шиитского толка. В начале каждого экспозиционного зала/раздела, построенного на основе монографического подхода к описанию культуры каждого из трех основных этносов Южного Кавказа, располагается вводная часть, включающая этноконфессиональную характеристику, чем и подчеркнута значимость принятия конфессии как способа демонстрации своеобразия этнической общности и достижения ее внутренней консолидации. Использование народами Южного Кавказа конфессиональной идентичности как аналога этнической идентичности отмечалось в кавказоведческой литературе⁵. Тема способов внутренней консолидации⁶ стала одной из генеральных идей монографических разделов экспозиции. Следующая задача вводной темы состоит в раскрытии результатов адаптации конфессиональных культур к этнокультурной среде, взятой в ее пространственно-вре-

менном континууме, определенным характером этнографического источника (основной ареал расселения, период конца XIX – начала XX в.). Так, в разделе «Культура грузин» показана дифференциация народного православия на церковный и святылищный; в разделе «Культура армян» акцентировано создание оригинальной версии церковного христианства в виде Армянской Апостольской церкви; в разделе «Культура азербайджанцев» – бытовизация исламской символики, ограничивающая догматические установки на ее дематериализацию. Предметы и комплексы экспозиции позволяют увидеть в тематике религиозного синкретизма не только примеры принятия установок мировых религий, но и их адаптацию к этническим традициям.

Что касается внутренней структуры каждого из разделов, то она зиждется на дихотомическом принципе: на фоне конфессиональной общности акцентируется внутриэтническая культурная неоднородность. Так, в разделе «Культура грузин» отражена мозаика этнотерриториальных групп этноса при приверженности основной массы населения православию; в разделе «Культура армян» подчеркнута территориальная дискретность этноса при мировой диаспоральности с наличием отдельной христианской церкви; в разделе «Культура азербайджанцев» показана гетерогенность культуры этноса (кавказские, тюркские, иранские компоненты; группы, ведущие кочевой образ жизни) при господстве шиитского течения ислама.

Сам выбор конфессии у названных народов Южного Кавказа состоялся задолго до начала Нового времени. Характеристика религиозной жизни абхазов, этническая территория которых локализуется в границах Южного Кавказа, может основываться на других принципах в силу преобладания у этого народа местных религиозных культов, что обнаруживает родство с религиозно-конфессиональной средой горского Кавказа.

В регионах Северного Кавказа и Дагестана выбор конфессии окончательно состоялся на переходе к Новому времени и соотносился, во-первых, с периодом смены христианских ориентаций на исламские, во-вторых, с началом российского этапа в этнической истории горских народов Кавказа, в-третьих, с сохранением до начала XXI в. формы религиозного синкретизма с доминированием локальных форм религиозного сознания и ортопраксии. Данные обстоятельства задают необходимость в выставочных проектах, посвященных культуре народов Северного Кавказа, принимать следующее концептуальное положение – в контексте региональной горской культуры синтетически организовать конфессиональный материал по трем комплексам: этническое православие, надэтни-

ческий ислам ханафитского и шафиитского толков с элементами суфизма, общеэтнические локальные религиозные культы.

¹ Пучков П. И. О соотношении конфессиональной и этнической общностей // Советская этнография. 1973. № 6. С. 51–65; Петренко С. П. Конфессиональная и этническая общность: философско-культурологический анализ // Автореф. дисс. канд философских наук. Ростов-на-Дону, 2007; Семенов Ю. В. Этническое и конфессиональное как проблема исследования // Изв. РГПУ им. А. И. Герцена. 2009. С. 91–97; Мчедлов М. П. Религия в самосознании народа: сб. М., 2008.

² Караимская народная энциклопедия. Т. 1. Гл. «Религия и народность», «Религия караимов». М., 1995. С. 31–51.

³ Никитина С. Е. Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). М., 2013.

⁴ Дмитриев В. А., Попова Л. Ф. Экспозиции Российского этнографического музея «Народы Средней Азии и Казахстана» и «Народы Южного Кавказа» как опыт регионального подхода // Музей. Традиции. Этничность. 2012. № 2. С. 86–98.

⁵ Распределение населения Закавказья и Северного Кавказа по вероисповеданиям // Кавказский календарь на 1897 год. Тифлис, 1896; Цуциев. А. Атлас этнополитической истории Кавказа (1174–2004). М., 2007. С. 41–42; Жаде З. А. Идентичность: этническая и религиозная составляющие (на примере Северного Кавказа). // Сб.ст. по мат. V Всеросс. науч. практ. конф. Екатеринбург, ГППУ. Екатеринбург, 2008. С. 30–36; Гаджиев К. Этнонациональная и геополитическая идентичность Кавказа // Мировая экономика и международные отношения. М., 2010. С. 66–74; Магомедова М. З. Религиозная идентичность на Северном Кавказе // Исламоведение. 2010. № 3. С. 133–142.

⁶ Волкова Н. Г. Этнические процессы в Закавказье в XIX–XX вв. // Кавказский этнографический сборник. Вып. IV. М.: Наука, 1969. С. 3–54.

UDC 21; 304. 442; 39

V. A. Dmitriev

Confessional Material in the Ethnographic
Exposition (on the Example of the Exposition
«Peoples of the South Caucasus», the Russian
Ethnographic Museum)

Dmitriev Vladimir Alexandrovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus and Central Asia, main fellow, D. Sc. (History); dmitriev_home@mail.ru

In the context of ethnographic approach confessional material is not basic because it belongs to metacultural phenomenon. Nevertheless, it is necessary to complete the presentation of the ethnos culture at the museum representation. The ethnocultural approach, manifested in ethnographic expositions, allows revealing the conditions and results of the adaptation of confessional culture to the attitudes of the local ethnic community. This interaction is considered on the example of expositions “Peoples of the South Caucasus. The end of XIX – beginning XX centuries”.

Key words: confessional culture, ethnographic exposition, peoples of the South Caucasus.

М. Ф. Альбедиль

Проблемы презентации индуизма в музейной экспозиции (на примере Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН)

Альбедиль Маргарита Федоровна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург), ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук; albedil@inbox.ru

Индуизм, главная религия Индии, пронизывает все сферы жизни своих приверженцев, поэтому экспозиция Индии невозможна без экспонатов, представляющих эту конфессию. Важнейшей проблемой является то, что ритуальные вещи, попав в музей, претерпевают трансформацию, связанную с изменением их статуса. Сакральный предмет становится артефактом, изъятым из привычной среды обитания и попавшим в чужеродную среду. Поэтому посетитель музея воспринимает эту вещь как экзотический экспонат, то есть совсем иначе, чем последователь индуизма. Для адекватного восприятия предметов, связанных с индуизмом, требуется их продуманная презентация. В докладе раскрывается, каким образом индуизм представлен в экспозиции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН. Экспонаты воплощают самые популярные культовые образы и тем самым создают впечатление породившего их религиозного опыта, так что вдумчивый посетитель в конечном счёте сумеет выстроить для себя определенное поле смыслов. Обобщенный образ индуизма может быть уточнен и конкретизирован с помощью соответствующей интерпретации, она также предлагается посетителям и включает несколько уровней. Думается, подобная презентация индуизма в музейной экспозиции создает многоплановый и запоминающийся образ этой религии.

Ключевые слова: индуизм, музейная экспозиция, ритуальный предмет, культовый образ, статус вещи, музейная презентация, интерпретация.

Индуизм, главная религии Индии и Непала, давно претендует на роль мировой религии. Он перешагнул границы этих стран, рас-

пространившись практически на все континенты, По численности последователей индуизма он занимает третье место в мире после христианства и ислама. При этом индуизм считается не только религией, но и образом жизни, поскольку глубоко проникает почти во все сферы бытия своих приверженцев. По этой причине экспозиция Индии невозможна без предметов, представляющих индуизм; в зале Индии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН им отведено значительное место.

Здесь перед музейными сотрудниками сразу возникают проблемы, связанные с трансформацией, которую переживают в культурном и социальном плане ритуальные вещи, попавшие в музей. Они начинают жить совсем не той жизнью, для которой изначально предназначались в рамках своей религии: изображения богов размещаются не в храме или ином сакральном пространстве, их не почитают и не возносят им молитв, в их честь не совершают жертвоприношений, ритуальная утварь не используется по назначению и т.д. Вещь становится артефактом, который изъяли из привычной среды бытования (культуры создателей) и который попал через культуру собирателей в совсем иную, чужеродную среду. Поэтому и посетитель музея воспринимает эту вещь как экзотический экспонат, смысл которого надо еще узнать, то есть совсем иначе, чем последователь индуизма.

Попутно стоит сформулировать и важную проблему двух взаимосвязанных компонентов экспозиции: музейного предмета и музейного образа. Хотя музейный предмет часто и сам является овеществленным образом, для посетителя он остается немым, как актер, потерявший голос. Для того, чтобы он «ожил» и «заговорил», требуется прежде всего продуманная презентация предмета. Она тем более необходима, потому что индуизм по своим основным характеристикам весьма далек от европоцентристской модели религии, которая более привычна для большинства посетителей музея, вольно или невольно склонных воспринимать экспонаты через стереотипы иудео-христианской религии.

Как же проблемы презентации индуизма решаются на экспозиции Индии в МАЭ РАН? Эта религия представлена двумя основными формами: шиваизмом и вишнуизмом, которые связаны с главными богами – Шивой и Вишну. Экспонируемые предметы воплощают самые популярные культовые образы и в какой-то мере создают впечатление породившего их религиозного опыта, так что вдумчивый посетитель в итоге может выстроить с их помощью определенное поле смыслов.

На экспозиции показаны известные образы Шивы, который ведет происхождение с протоиндийского времени и является своим

приверженцам то как покровитель зверей, то как странствующий аскет, а то как медитирующий йог. Также показано как он может от глубокого созерцания перейти к неистовому танцу и предстать Натараджой – «Владыкой танца». Кроме того, Шива славится и как примерный семьянин, поэтому представлены его супруга Парвати (известная ещё под именами Кали или Дурги), а также его сыновья Ганеша и Сканда. Показан и главный символ Шивы, его детородный орган *лингам*, почитаемый в храмах и на домашних алтарях по всей Индии. Он сливается с *йони*, символом женского начала, демонстрируя неистощимую животворную энергию божества.

Представление о вишнуизме создается с помощью одного из самых поэтичных образов – спящего бога, плывущего на тысячеглавом змее Шеше по водам Мирового океана: так он хранит в себе весь мир в период между гибелью одной вселенной и рождением другой. Одной из самых ярких черт вишнуизма являются аватары, то есть божества, в разных обликах появляющиеся на земле ради ее спасения. Стандартный набор, закрепившийся к VIII в., насчитывает десять аватар; все они представлены на экспозиции: рыба *Матсья*, черепаха *Курма*, вепрь *Вараха*, человеколев *Нарасимха*, карлик *Вамана*, герой *Парашурама*, *Рама*, *Кришна*, *Будда* и будущая аватара – *Калки*. В числе аватар иногда рассматривается и *Баларама*, старший брат Кришны. Аватарами объявлялись и реальные исторические личности, например, бенгальский поэт-мистик Чайтанья (ок. 1486–1533).

Заметное место в индуизме занимает и культ богинь. На экспозиции наиболее выразительно его представляет Кали, один из самых древних и известных образов женских божеств: разгневанная богиня в ожерелье из черепов.

Благодаря некоторым экспонатам, можно получить представление о региональных особенностях богопочитания в индуизме. Так, фигуры Джаганнатха вместе с его братом Балабхадрой и сестрой Субхадрой знакомят с ипостасью Кришны в штате Орисса. Грубо сделанный и небрежно раскрашенный деревянный идол Джаганнатха свидетельствует о культе, имевшем государственный характер и связанном в прошлом с политической властью в Ориссе.

Кроме официальных культов, соотносимых с жреческой традицией, на экспозиции показаны и образцы народных верований. Они преимущественно связаны с культурами сельских божеств на дравидском юге. Там индуизм сохранился в более цельном и ортодоксальном виде по сравнению с севером, где он был «размыт» во время иноземных нашествий.

Сцена «Жрец, совершающий богослужение *пуджу*» дает представление об основном домашнем и храмовом обряде – жертвоприноше-

нии, которое в современной Индии состоит в подношении божеству цветов и благовоний, воды и плодов, услаждении его музыкой и т.п.

Здесь же, на экспозиции, выставлена модель деревянной храмовой колесницы *ратхи*, какие делают в штате Орисса и на юге Индии. Такие колесницы предназначаются для ежегодных праздников *ратха-ятра*, посвященных главным храмовым божествам. Ритуал выезда храмовой колесницы в разных храмах проводится в разное время и по разным поводам, но он всегда связан с мифологической биографией храмового божества. Представление о храмовом зодчестве можно получить на примере модели индуистского храма, сделанной из мягкой белой древесины тростника *шоло* (*Aeschynomene Aspera*). Снаружи и внутри храмы сплошь покрыты орнаментами, рельефами, скульптурной резьбой, изображающей богов, героев и других мифических персонажей, а также сцены из их жизни.

Как известно, индуизм предельно ритуализованная религия; обряды всегда очень плотно заполняли жизнь индуса, и их диапазон был чрезвычайно широк: праздничные и повседневные, официальные и частные, храмовые и домашние, семейные и кастовые; они совершались жрецами или самим домохозяином и домочадцами. В отдельную группу выделяются ритуалы жизненного цикла, сопровождающие индуса на протяжении всей жизни. На экспозиции можно ознакомиться с самым главным обрядом этого цикла – свадьбой *виваха*. Обобщенный образ ритуала создают фигуры нарядно одетых жениха и невесты. Рядом лежат кокосовый орех, сосуд с водой и другие магические символы, которые используют в обряде в качестве пожеланий благоденствия и плодовитости. Здесь же масляный светильник, который молодые совместно зажигают в знак начала новой жизни.

Таким образом, создается обобщенное понятие индуизма, которое довольно сложно представить без соответствующей интерпретации. Она также предлагается посетителям и включает в себя несколько уровней. Минимальную информацию музейные экспонаты транслируют, во-первых, сами по себе, во-вторых, благодаря контексту (на экспозиции обычно соседствуют однородные по смыслу предметы, образующие тематические комплексы). Необходимые дополнительные сведения можно получить из соответствующего этикетажа, а также в процессе экскурсии. Сложившуюся общую картину каждый посетитель может существенно расширить и уточнить за счет мультимедийного информационно-экспозиционного комплекса музея. В зале стоит навигационный киоск, в котором развернуты более объемные научные комментарии на темы, связанные с экспозицией, в том числе с индуизмом. Благодаря такой многоуровневой архитектуре информационной системы заинтересованный посетитель имеет

возможность лучше усвоить полученную информацию, перевести ее на свой «язык» с последующим превращением в информацию «для себя».

Культурные предметы имеются не только в шкафах, посвященных индуизму. Так, Ганеша из кости и дерева, алтарь богини Кали из слоновой кости, театр катхакали и т.д. встречаются и в других тематических блоках. Насыщение культурными предметами различных тематических разделов экспозиции убеждает, что культура могла сохранять свое полнокровное существование лишь в лоне религии, потому что именно последняя служила фундаментом, объединяющей силой и динамичным элементом культуры. При этом влияние религии и культуры всегда было обоюдным: культурные изменения вызывали религиозную трансформацию, и наоборот, религиозные модификации откликались появлением новых форм культуры.

Думается, подобная презентация индуизма на музейной экспозиции МАЭ РАН создает многоплановый и запоминающийся образ этой религии.

UDC 294.51

M. F. Al'bedil'

Problems of Hinduism Presentation
at the Museum Exposition (On the Example
of the Museum of Anthropology and Ethnography
Named after Peter the Great RAS)

Al'bedil' Margarita Fedorovna, The Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), leading research fellow, D. Sc. (Ethnology); albedil@inbox.ru

Hinduism, the main religion of India, permeates all spheres of life of its adherents, so the exposure of the exposition devoted to India will be insufficient without exhibits representing this denomination. The main problem is that the ritual things changed their informational status and meaning after that they had been got into the museum. Museum visitor perceive that artefacts as an exotic exhibits, quite differently from followers of Hinduism. For an adequate perception of objects related to Hinduism, they need a well-thought-out presentation. The author article analyzes how Hinduism is represented at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography. Exhibited exhibits represent the most popular cult images and thereby create the impression of the religious experience that they objectify, a thoughtful visitors can ultimately build for himself a certain field of meanings. The

generalized image of Hinduism can be refined and concretized through an appropriate interpretation. It also includes several levels of meanings, which are offered to visitors. It can be assumed that such way of presentation of Hinduism at the museum exposition creates a multifaceted and memorable image of Hinduism.

Key words: Hinduism, museum exposition, ritual object, cult image, status of a thing, museum presentation, interpretation.

С. В. Романова

Бурханизм в коллекциях Российского этнографического музея

Романова Светлана Владимировна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, научный сотрудник ведущей категории; romanova_rme@mail.ru

В докладе предпринята попытка обобщения экспонатов Российского этнографического музея как вещевых, так и фотоматериалов, по актуальной теме: алтайский бурханизм в различные исторические периоды. Раскрытие этой темы дополняет также сведения об истории музея и добавляет новые штрихи к научным биографиям таких известнейших ученых и собирателей, как первый заведующий Этнографическим отделом Русского музея имп. Александра III Д. А. Клеменц, этнограф, археолог, первооткрыватель знаменитых Пазырыкских курганов С. И. Руденко, а также А. Г. Данилин, М. Г. Левин, С. А. Токарев.

Ключевые слова: исторические и этнополитические контексты бурханизма, религии коренных народов Южной Сибири, бурханизм, история Российского этнографического музея, формирование музейных коллекций, алтайцы, Алтай.

Среди некрещеных алтайцев в конце XIX – начале XX в., по мнению ряда исследователей, шаманизм как мировоззренческая система находился в кризисном состоянии¹. В 1904–1905 гг. в скотоводческих районах Алтая возникло новое религиозное течение – бурханизм (*ак-жанг* – «белая вера»). Коротко остановимся на событиях тех лет. Алтайец Чет Челпанов в мае 1904 г. объявил о том, что к нему явился всадник на белом коне и в белом одеянии, возвестивший, что он – легендарный хан Ойрот и повелевает Четю объявить через его приемную дочь Чугул ряд заповедей. Он требовал отказаться от старых шаманских божеств, молиться новому божеству – Бурхану, запретить камлания и кровавые жертвоприношения.

Все эти наставления нашли широкий отклик среди алтайцев. В долину Теренг, где должно было произойти массовое моление, к середине июня съехалось около 4 тысяч человек. Уездные власти

были встревожены этой ситуацией. 21 июня бийским исправником Тукмачевым силами вооруженных русских крестьян и алтайцев, не принявших новой веры, собрание было разогнано. Чет Челпанов, Чугул, несколько организаторов, а также монгольский лама, находившийся среди них, были арестованы.

Судебный процесс по делу бурханистов получил широкий общественный резонанс. Состав защиты подсудимых был представлен высококвалифицированными адвокатами, приехавшими из Москвы и Петербурга. В качестве эксперта по традиционной культуре коренных народов региона был приглашен первый заведующий Этнографическим отделом Русского музея имп. Александра III (ЭО) Д. А. Клеменц, который летом 1904 г. специально приезжал на Алтай для ознакомления с событиями в долине Терент; и самую первую информацию получил от почетного инородца Аргыма Кульджина. Во многом, в процессе изложения сути нового религиозного направления, благодаря аргументированному подходу Д. А. Клеменца, выездной сессией Томского окружного суда в мае 1906 г. в г. Бийске бурханизм был признан не политическим, а чисто религиозным движением, в связи с чем обвиняемые были оправданы. Чет Челпанов, вернувшись с дочерью на Алтай, стал служителем нового бурханистского культа – *ярлыкчы*².

Исследователями оценка этого религиозного течения весьма неоднозначна, что напрямую связано не только с разницей в методологических подходах, но и с изменениями внутри- и внешнеполитической ситуации в России³. Д. А. Клеменц, как сказано выше, оценивал его как чисто религиозное движение. В специально посвященных бурханизму работах А. Г. Данилин определяет его как синкретическую религию, основанную на сочетании элементов шаманизма (*кара-жанг* – «черной веры») и монгольского буддизма⁴. Л. П. Потапов пришел к выводу, что бурханизм, несмотря на его религиозную оболочку, был религиозно-политическим движением, носившим резко националистический характер и ориентированным на отрыв Алтая от России и переход под протекторат Японии⁵.

Первый этап борьбы советской власти с религией на Алтае (до 1922 г.) характеризуется беспрепятственной деятельностью камов и ярлыкоч: основные силы были брошены на борьбу с христианством. Впоследствии начинается активное «расшаманивание» и запрещение молений бурханистов⁶. С. И. Руденко в своем экспедиционном отчете констатировал, что уровень религиозности оставался высоким. В 1924 г. теленгиты, например, исповедовали три религии (христианство, шаманизм и буддизм). У алтай-кижи исследователь зафиксировал бурханизм⁷.

Постсоветский этап формирования религиозной картины среди алтайцев связан с переоценкой во всем обществе прежних духовных ценностей, поиском новой идеологии, «взрывом» духовного поиска. Этому способствовал принятый в 1990 г. «Закон о свободе вероисповеданий». Весьма значительная часть алтайцев в эти годы обратилась не к традиционному шаманизму, зародившемуся у их предков еще в древнетюркскую эпоху, не к православию, с которым население этого региона сталкивалось на протяжении нескольких веков, а к позднему и недолговременному явлению духовной культуры алтайцев – бурханизму.

В начале XXI в. в Республике Алтай ведется активная работа по изучению и возрождению традиционной культуры, в частности традиционных верований. Летом 2004 г. в связи со 100-летием событий в долине Теренг в г. Горно-Алтайске Институтом алтаистики им. С. С. Суразакова была проведена научная конференция «Движение ак жанг (белая вера) – бурханизм: взгляд через столетие», на которой прозвучал ряд докладов, касающихся различных аспектов этого явления. Единого мнения о причинах возникновения бурханизма и его сущности до настоящего времени в науке не существует. Например, при подведении итогов вышеупомянутой конференции исследовательница Н. И. Шатинова, будучи из среды северных алтайцев, классифицировала бурханизм как явление совершенно чужеродное для северных групп алтайцев. Среди самих последователей бурханизма также не наблюдается единства⁸. Н. А. Тадина в статье «Два взгляда на бурханизм у алтай-кижи» фиксирует противостояние между приверженцами Алтай-жан («Алтайской веры»), представляющей собой смешение «старого» бурханизма и шаманских верований, и группой алтайцев-буддистов, трактующих возрождение бурханизма как «возвращение к ламаизму». Два взгляда на бурханизм предполагают разные сценарии национального и культурно-исторического развития: один – самобытный, основанный на сохранении пантеистического мировоззрения, второй – вписывающий алтайский этнос в цивилизационное пространство мировой религии, что, как считает автор, даст не только известные преимущества, но и усилит ассимиляционные процессы⁹.

В собрании Российского этнографического музея (РЭМ) имеется несколько коллекций, отражающих это неоднозначное явление. Во-первых, это комплект фигурок, выполненных из глины на каркасе из металлической проволоки, изображающих жертвенных животных¹⁰. Подобные фигурки для ритуала бескровного жертвоприношения под влиянием идей бурханизма алтайцы также изготавливали из толокна, хлебного мякиша, творога, сыра. Жертва предназначалась белому духу *Айзану*, духам – хозяевам гор и другим божествам.

В комплект обычно входило 27 фигурок. Их располагали вдали от жилища, на специально сооруженном помосте, иногда такие фигурки сжигали. Такой комплект был привезен Д. А. Клеменцем в 1904 г., в год кульминации движения бурханистов. К той же коллекции относится головной убор последователя бурханизма¹¹, приобретенный в пос. Усть-Кеньга.

Еще две коллекции (РЭМ, колл. № 722 и 1262), не являясь культовыми по своей принадлежности, непосредственно относятся к рассматриваемой в докладе теме. Они были преподнесены Аргымаем Кульджиным, являвшимся одним из организаторов и идеологов религиозного движения бурханизма, в дар ЭО, в знак благодарности Клеменцу за его участие в судьбе своих соотечественников и единомышленников. Первая коллекция включает элементы костюмов замужней женщины и мужчины: верхнюю и нижнюю праздничную и повседневную одежду, обувь, украшения и аксессуары. Из второй коллекции сохранился пояс «киргизского» (точнее казахского. – *С.Р.*) образца и детали снаряжения охотника. Предметы этих коллекций были зарегистрированы Д. А. Клеменцем в 1905 и 1907 гг. и относятся к золотому фонду собрания РЭМ по традиционной культуре алтайцев. Самыми яркими из них являются мужская и женская праздничные шубы, крытые китайским шелком с вытканым орнаментом¹².

Аргымай Кульджин (1865–?) – представитель политической и финансовой элиты Алтая конца XIX – начала XX в. Будучи одним из богатейших баев, он занимался предпринимательством, владел табунами в несколько десятков тысяч голов, торговал лошадьми в России и Монголии, поставлял лучших скакунов для императорского двора и армии. В силу коммерческих интересов неоднократно бывал в столице России, в Германии и Великобритании. В качестве депутата от алтайского народа входил в число приглашенных на коронацию Николая II. Долгое время он являлся зайсаном (главным управителем) рода *майман*, а позднее исполнял должность волостного старосты. Аргымай Кульджин, знавший монгольскую и русскую письменность, а также буддийскую литературу, известен своей просветительской и меценатской деятельностью. Он поддерживал связи с учеными, занимавшимися изучением культуры коренного населения Алтая. Кроме Д. А. Клеменца, которому он всячески способствовал в сборе коллекций для ЭО, это были В. В. Радлов, Г. Н. Потанин, Н. М. Ядринцев. Полученные от коммерческой деятельности средства Аргымай использовал также для просвещения коренного населения. По его инициативе были открыты несколько сельских школ для алтайцев (одна из них действует до сих пор), в некоторых случаях передававшихся православным миссионерам.

После Гражданской войны и разгрома Белого движения вместе с семьей эмигрировал в Монголию, однако в 1920-е гг. вернулся на родину, в период НЭПа пытался возобновить коммерческую деятельность, но безуспешно. В 1930 г. был осужден на 10 лет как крестьянин-единоличник, после возвращения погиб при неизвестных обстоятельствах. Реабилитировали Аргымаа Кульджина только в 1995 г.

Тема бурханизма также имеет отражение и в коллекциях, переданных в 1955 г. из Музея народов (МН) СССР. Это предметы, связанные с именами таких классиков отечественной науки, как А. Г. Данилин (совместная экспедиция с Л. Э. Каруновской в 1934 г. по сбору материалов у алтайцев и телеутов в Шебалинском, Усть-Канском и Онгудайском аймаках), М. Г. Левин (экспедиция 1929 г.), С. А. Токарев (экспедиция 1930 г.). Последние в конце 1920 – начале 1930-х гг. работали в московском музее Народоведения и активно сотрудничали, как и С. И. Руденко, с местными исследователями. Собрание МН СССР по бурханизму включает головной убор последователя этого учения, ритуальный нож, жертвенные чашечки, курильницу и другие предметы культа¹³.

Еще одним источником по бурханизму являются фотоколлекции РЭМ. Один из интереснейших фотоотпечатков, входящий в коллекцию, переданные из МН СССР в 1948 г., представляет собой студийный снимок группы бурханистов и их защитников, включая и Д. А. Клеменца, выполненный после судебного процесса¹⁴. Эта фотография неоднократно публиковалась в различных изданиях, посвященных бурханизму, один из отпечатков хранится также в Национальном музее им. А. В. Анохина Республики Алтай.

Фотоколлекция (№ 4690), состоящая из 72 единиц хранения, сформированная в 1925 г. известнейшим ученым, открывателем знаменитых Пазырыкских курганов С. И. Руденко и им же зарегистрированная в 1927 г., содержит 12 фотоотпечатков¹⁵, фиксирующих различные аспекты бурханистского культа. Это изображения интерьеров жилищ-*аилов* и стойбищ алтайцев-бурханистов, религиозных атрибутов, расположенных в их сакральном пространстве, а также нескольких бурханистских мольбищ *курэ*.

Таким образом, коллекции РЭМ содержат материалы по бурханизму у алтайцев, относящиеся к различным периодам развития этого религиозного направления, до сих пор не введенные в научный оборот. В связи с ростом интереса к этой теме как среди населения Республики Алтай, так и в исследовательской среде, представляется перспективным их использование в выставочной и издательской деятельности РЭМ.

¹ Клеменц Д. А. Из впечатлений во время летней поездки на Алтай в 1904 г. // Изв. РГО. 1905. Т. 41. Вып. 1. С. 159; Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск, 1984. С. 85.

² Подробнее о событиях этих лет см.: Дьяконова В. П. Д. А. Клеменц – защитник бурханистов Алтая // Пигмалион музейного дела в России (К 150-летию со дня рождения Д. А. Клеменца). СПб., 1998. С. 146–154; Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953. С. 343–360.

³ Бурханизм – Ак-жанг: документы и материалы. К 100-летию событий в долине Теренг. Горно-Алтайск, 2004; Верещагин В. И. Очерки Алтая. Бурханизм или «ак-янг» («белая вера» на Алтае) // Сибирский рассвет. Барнаул, 1919. № 3–4; Екеев Н. В. Аграрная политика царизма и землеустройство в Горном Алтае начала XX в. // Материалы по истории и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993. С. 110–127; Он же. Социально-экономическое развитие деревни Горного Алтая в 1920-х годах. Горно-Алтайск, 1988; Он же. Этнодемографическая характеристика населения Алтая XIX – начала XX в. // Актуальные вопросы истории и культуры Саяно-Алтая. Горно-Алтайск, 1998. Вып. 2. С. 49–56; Мамет Л. П. К вопросу о сущности бурханизма // Революционный Восток. М., 1929. № 1; он же. Ойротия. М., 1930; Потапов Л. П. Очерки истории Ойротии. Алтайцы в период русской колонизации. Новосибирск, 1933; он же. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948; Шерстова Л. И. Бурханизм на Алтае: истоки национальной идеологии и тенденции ее развития // Народы Сибири. М., 1997; Национальная идеология в контексте бурханистского движения // Россия и Восток: проблемы взаимодействия: III Международная научная конференция. Челябинск, 1995; Тайна долины Теренг. Горно-Алтайск, 1997.

⁴ Данилин А. Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // СЭ. 1932. № 1; Он же. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск, 1993.

⁵ Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. С. 403–412.

⁶ Чанчибаева Л. В. Религиозные пережитки у алтайцев и вопросы атеистической работы: Автореф. дисс. канд. ист. наук. Л., 1978. С. 21–23.

⁷ Руденко С. И. Алтайская экспедиция // Этнографические экспедиции 1924 и 1925 гг. Л., 1926. С. 70, 71.

⁸ Арзютов Д. В. Религиозное движение алтайцев (Ак-жанг): предварительные итоги полевого исследования // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. URL: http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-187-7/ © МАЭ РАН; Тухтенева С. П., Халемба А., Шерстова Л. И., Добжанская О. Э. Алтайцы. Духовная культура // Тюркские народы Сибири. М., 2006. С. 444–445.

⁹ Тадина Н. А. Два взгляда на бурханизм у алтай-кижи // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб., 2013. Т. 16. № 4 URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=21005694>

¹⁰ РЭМ, колл. № 597–12/6 (конь), 13/21 (марал), 14/17 (бараны – 4 шт.), 15/9 (дикие козы – 2 шт.), 16/12 (олени – 2 шт.), 17/21 (дикие козы – 2 шт.), 18/7 (козули – 2 шт.), 20/82 (ягнята – 5 шт.).

¹¹ РЭМ, КОЛЛ. № 597–21.

¹² РЭМ, КОЛЛ. № 722–1, 10.

¹³ РЭМ, КОЛЛ. № 8761–8162, 8169/1–4, 8170/1–6, 8171, 8173, 8174; 8762–18647, 18693, 18695, 18696 (?), 18697, 18698, 18699/1, 2, 18700, 18701, 18704 (?), 189706.

¹⁴ РЭМ, КОЛЛ. № 8764–19570.

¹⁵ РЭМ, КОЛЛ. № 4690–30, 33, 34, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66.

UDC 993; 328; 308; 433

S. V. Romanova

Burkhanism in the Collections of the Russian Museum of Ethnography

Romanova Svetlana Vladivirovna, the Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Siberia and Far East, leading research fellow; romanova_rme@mail.ru

The article summarizes the artifacts and photo materials of the Russian Museum of Ethnography on Altai Burkhanism in various historical periods. The disclosure of this topic is also related to the history of the museum and adds new touches to scientific biographies of such famous scientists and collectors as the first head of the Ethnographic Department of the Russian Museum of the Emperor Alexander III D.A. Klements, ethnographer, archaeologist, discoverer of the famous Pazyryk kurgans S.I. Rudenko, as well as A.G. Danilin, M.G. Levin, S.A. Tokarev.

Key words: historical and ethnopolitical contexts of Burkhanism, the religions of the indigenous peoples of Southern Siberia, Burkhanism, the history of the Russian Museum of Ethnography, the formation of museum collections, Altai people, Altai.

Т. Ю. Сем
Этнокультурная специфика
шаманских костюмов орохонов
Северного Забайкалья*

Сем Татьяна Юрьевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук; semturem@mail.ru

Доклад посвящен одной из важнейших сторон шаманства – шаманской атрибутике как историческому источнику. Впервые рассматриваются два уникальных шаманских костюма с точки зрения их покроя, семантики декора и подвесок, хранящиеся в Российском этнографическом музее и приобретенные М. Г. Левиным во время Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг. в Северное Забайкалье у орохонов. Отмечается символика шаманских костюмов в сочетании кафтанов с нагрудниками, соответствующая их мировоззрению, мифологии и религиозным верованиям.

Ключевые слова: шаманский костюм, Северное Забайкалье, орохоны, тунгусская экспедиция 1927–1928 гг.

Шаманизм является одной из основных особенностей религиозной системы тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока, наряду с промысловым культом и культом предков. Особая роль в нем принадлежит шаманской атрибутике, характеризующей символические особенности культа и религии. Шаманский костюм представляет собой «иконостас» шаманского мировоззрения, включающий образ Космоса, дороги во Вселенной, образы антропоморфных и зооморфных духов-покровителей и духов-помощников шамана, а также изображение скелета предка шамана. Шаманский костюм эвенков воплощает образ оленя-птицы или медведя¹.

В собрании РЭМ хранятся два ценных костюма забайкальских орохонов, приобретенных М. Г. Левиным во время тунгусской экспедиции 1927–1928 гг. (РЭМ, колл. 8762–19240–19241). Их уникальность заключается в том, что известна их территориальная

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 18–09–00537.

принадлежность: это варианты забайкальских шаманских костюмов эвенков, ранее не описанных в литературе. Цель настоящей работы состоит в семантическом анализе этих костюмов с точки зрения их религиозного назначения и связи с мировоззрением орооченов.

Один из этих костюмов представляет собой короткий распашной кафтан типа куртки прямоспинного покроя тюркского типа с длинной бахромой из жгутов и меха. При нем имеется нагрудник (РЭМ, колл. 8762–19241). Шаманский кафтан шит из лосиной ровдуги и окрашен в рыжий цвет настоем ольхи. Вдоль рукавов и спинки пришиты полосы из ткани красного и черного цвета и спускающиеся вниз меховые жгуты, символизирующие крылья птицы. На поясе укреплена ровдужная полоса с красными и синими кантами и подвешена бахрома из ткани и меха, спускающаяся до ступней ног. Сами жгуты, символизировавшие змей, означали шаманские дороги по мирам Вселенной. Меховые жгуты образованы чередованием темного и светлого меха, а другие, свернутые из ткани, состоят из полос белого и красного либо черного и красного цветов – символ жизни и смерти, мира людей и мира предков, дорог в верхний и нижний миры. В целом костюм символизировал птицу и зверя, в образе которых – крылатого оленя и птицы – шаман летал по мирам Вселенной. На некоторых меховых и тканых жгутах имелись на концах по крупной синей бусине, которые, считалось, предохраняли от злых духов.

Нагрудник к шаманскому кафтану-куртке орооченов был шит в виде узкой полосы ровдуги с короткой бахромой. Он украшен черными поперечными полосками на туловище и одной центральной вертикальной, изображающей ребра костяка предка шамана. В центральной части имеются две полосы красного цвета, разделяющие нагрудник на верх и низ. Ниже, по центру, изображен круг – символ мирового пупа: Входа в иные миры, означающего Полярную Звезду. Вниз от круга отходят три угольные полоски синего цвета. Посередине вертикальной полосы красным цветом обозначены косые ответвления – символ мирового древа. Синие дугообразные полоски, вероятно, обозначали притоки шаманской реки *энгдекит*, текущей по мирам Вселенной. В верхней части нагрудника, закрывающей горло, прикреплен длинный жгут, спускающийся до нижнего края нагрудника, спитый из чередующихся темных и светлых кусочков меха и имеющий три ответвления на конце на уровне круга – пупа Вселенной и изображений притоков шаманской реки подземного мира. На концах эти жгуты имеют каждый по синей бусинке для связи с миром духов и одновременно для защиты от злых духов. На тройном развилке подвешена китайская бронзовая монетка с квадратным отверстием в центре – символ прохода по мирам. Жгут

символизировал оппозицию жизни и смерти и мог обозначать связь мира людей и мира духов.

Второй шаманский костюм ороحوнов из коллекции М. Г. Левина (РЭМ, колл. 8762–19240) представляет собой распахнутой кафтан прямоспинного покроя, сшитый из светлой ровдуги оленя, оформленный вдоль каждой полы и подола черной и красной полосой ткани с ровдужной бахромой. Цветовая гамма свидетельствует о символике оппозиции жизни и смерти, мира людей и мира духов. На плечах пришиты длинные тканые жгуты – имитация шкуры змеи, с тремя ответвлениями и бусинами на них.

Спинка кафтана оформлена железными подвесками. На плечах расположены две птицы гагары – главные шаманские духи-помощники, проводники по мирам. Ниже пояса на спинке была подвешена металлическая дуга с пятью рогами на концах, изображающая шаманскую подвеску аркалан для защиты шамана от злых духов, которая символизировала оленя – образ шаманского костюма в целом. Она служила его броней и была принадлежностью шаманов высшего посвящения. Как правило, она располагалась выше пояса на спинке вместе с дополнительными подвесками. Таким образом, можно сделать вывод, что рассматриваемый шаманский костюм принадлежал шаману высшего посвящения, обладавшему способностью летать во все миры Вселенной. К данному аркалану были подвешены дополнительные подвески – луна в виде полукруга, профильное изображение человечка или половинга – духа нижнего мира, вероятно шаманского предка, покровителя, также были подвешены приспособления для ловли злых духов в виде фигурной подвески. В целом костюм символизировал птицу-оленя.

К этому кафтану шамана относится нагрудник (РЭМ, колл. 8762–19193), сшитый из ровдуги и окрашенный в желтый цвет. У него имеется широкая нагрудная часть и нижняя суживающаяся полоса. По контуру он оформлен полосами ткани черного цвета внизу и сочетанием черного, красного и зеленого сверху, у горла, и на клапане в центре нагрудника. К клапану подвешены две подвески – одна в виде связки, состоящей из бронзовой пронизки, бронзовой круглой бляхи и зеленой бусины с жестяной пронизкой; вторая подвеска состоит из двух жестяных пронизок, надетых на ровдужный ремешок и двух бусин на концах – желтой и белой.

Бронзовая пронизка с бусиной и бляхой в виде круга напоминает свадебную ритуальную подвеску невесты у нанайцев и набор погребальных подвесок для ритуала кормления души умершего во время Больших поминок. Бусина символизировала связь с человеком (живым или умершим), пронизка изображала мужское начало природы, нефритовый диск или монета – женское начало природы,

в результате их взаимодействия во время свадебного и погребального ритуала творился Космос и оживлялся человек, налаживалась связь человека с Космосом, он обретал единение с ним. Очевидно, этот же ритуал был известен и шаманам ороحوнов.

К нижней части нагрудника скорее всего раньше были пришиты металлические кружки или монеты, так как остались следы от них. Всего по 9 штук с двух сторон, плюс одна внизу, в центре. Всего 19 штук. Числа 1 или 3 (внизу) и, соответственно, по 9 или 8 по бокам считались священными и были связаны с символикой Космоса. Кроме того, снизу к нагруднику были подвешены круглые бронзовые ажурные подвески, общим числом 9, что свидетельствует о ритуальности этого числа в шаманстве. Отметим, что нагрудник и кафтан шамана сшиты из шкуры оленя. Соляные подвески сочетались в представлениях ороحوнов и эвенков Манчжурии с образом солнечного оленя – символа Космоса.

Таким образом, шаманские костюмы забайкальских ороحوнов, привезенные из тунгусской экспедиции 1927 г. в составе коллекции М. Г. Левина, – являются важным историко-культурным источником для изучения шаманизма эвенков и характеризуют этнокультурную специфику ороحوнов, нашедшую отражение в том числе в особенностях кроя и оформления костюмов, наличии подвесок и жгутов. В покрое прямоспинного типа отражается тюркское влияние на шаманизм ороحوнов Забайкалья. Типичным для них также является окраска ровдуги лося в охристый цвет настоем ольхи. Большое количество меховых и тканых жгутов отражает связь с обликом птицы и змеи, а использование для изготовления костюма шкуры лося – с обликом оленя и характеризует символику жизни и смерти, мира людей и предков, дороги в верхний и нижний миры Вселенной. Наличие железных подвесок типа аркалана на втором шаманском костюме типично для забайкальских эвенков в целом и ороحوнов. Нагрудник первого костюма ороحوнов богат символическими украшениями, изображающими скелет предка, мировой пуп, мировое древо и шаманскую реку с притоками. Нагрудник второго костюма окрашен в желтый цвет и имеет символическую форму, а также подвески, характеризующие связь живых и мертвых, женского начала природы, отражающих творение мира в ритуале камлания.

¹ Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в 19 – начале 20 в. Л.: Наука, 1972. С. 8–10.

T. Yu. Sem

Ethno-Cultural Features of Shaman Costumes of the Orochon People of the Northern Transbaikalia

Sem Tatyana Yurievna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Siberia and Far East, leading researcher, Ph. D. (History); semturem@mail.ru

The article is devoted to one of the most important aspects of shamanism – shamanic attributes as a historical source. Things were acquired by M. G. Levin during the Tunguska expedition of 1927-1928 in the Northern Transbaikalia from the Orochon. For the first time, two unique shamanic costumes from the collection of The Russian ethnographic Museum are considered in terms of their cut, semantics of decor and pendants. The symbolism of shamanic costumes in combination with kaftans and bibs in accordance with their worldview, mythology and religious beliefs is noted.

The work was carried out in the framework of RFBR project No. 18-09-00537

Key words: shamanic costume, Northern Transbaikalia, the Orochon, the Tunguska expedition of 1927–1928.

В. А. Дмитриев

Развитие проекта Российского этнографического музея «Этнокультурное наследие Великого шелкового пути» в выставках 2019 г.

Дмитриев Владимир Александрович, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел народов Кавказа и Средней Азии, научный сотрудник главной категории, доктор исторических наук; dmitriev_home@mail.ru

В 2019 г. в Ростовском областном музее краеведения и Крымском этнографическом музее были открыты две новых выставки, являющиеся продолжением проекта «Этнографическое наследие Великого шелкового пути» Российского этнографического музея. Очередной вариант проекта потребовал некоторых изменений концептуальной базы и развития ее главных положений. Одной из тем научной разработки явилась проблема соотношения этнографических и конфессиональных фактов культуры с характеристиками историко-культурных областей (регионов).

Ключевые слова: Великий шелковый путь, Российский этнографический музей, историко-этнографическая область, регион, культура этноса, конфессиональная общность.

Конфессиональный фактор постоянно встраивается в различные культурные контексты, в том числе и те, которые относятся к компетенции этнологии. Одним из видов включения конфессиональности в модель этнокультурного знания является этнографическое описание, как первичное (текст фиксации фактов действительности), так и вторичное (тексты и метатексты, дающие интерпретации этнографических фактов и связей между ними). Частным случаем «вторичного» этнографического описания может быть признана музейная экспозиция или выставка. Данный жанр направлен на формирование нарратива ценности этнографических фактов и этнокультурных систем и превращения их в наследие – компонент ушедшей культуры, предлагаемый для внимания современника.

На экспозиции или выставке осуществляется «вторичная» модель культуры, основанная на принципах современной науки. Одним из них является комплексный подход к отображению любого явления,

в том числе культуры бытовой, народной, этнической, отличающихся переплетением рациональных и иррациональных сторон повседневности, сложностью социальной организации духовного мира человека. Таким подходом можно объяснить частое использование конфессионального материала при подготовке этнографических выставочных проектов, в особенности тех, в которых происходит сопоставление разных культур и используется концепция наследия. Одним из примеров таких выставок является серия проектов РЭМ, связанных с наследием Великого шелкового пути (ВШП).

В начале сентября 2019 г. Российским этнографическим музеем (РЭМ) был представлен очередной вариант выставки по проблематике этнокультурного наследия ВШП. Выставку принимал Ростовский (Ростов-на-Дону) областной музей краеведения. Как и все научные учреждения юга России, связанные с изучением истории края, данный музей был вовлечен в проблематику переклички времен, но с более ранней эпохой, временем бронзового века и скифской культуры. В дальнейшем предполагается экспонирование выставки в Крымском этнографическом музее (г. Симферополь).

В основном аспекте феномен исторического Великого шелкового пути рассматривается как наследие отдаленного прошлого в народной культуре, которое относится к более или менее недавнему времени, когда стало осуществляться музейное изучение этнографических реалий, что дает возможность показать устойчивость этнических традиций во времени и пространстве.

Наследие понимается как совокупность этнографических памятников, уже аккумулированных в музейном собрании, которые являются маркерами традиции, сложившейся в историческом прошлом; по отношению к ВШП используется апелляция к формуле его поэтической характеристики – «Дорога товаров и идей». Развивая данное определение, были выделены две категории наследия:

- стимулируемые местными условиями и воздействием процессов обмена в масштабах евразийской трассы тематизмы (основные признаки культуры) историко-этнографических областей (регионов), находящихся на трассе исторического ВШП, выделяемые вместе с признаками этничности (маркерами локального своеобразия);
- прямые результаты воздействия коридора культурных заимствований, возникающих с действием ВШП, в частности, локальных способов производства и использования шелковых тканей, что предусматривает использование в выставке образцов шелковых тканей.

Для осуществления экспозиционной объективизации категорий наследия были выделены маркеры локального своеобразия, которыми были избраны комплексы одежды (основной визуальный компонент выставки, призванный концентрировать на себе внимание посети-

телей), шелковые ткани, бытовавшие в регионе (собственно ткани и изготовленные из них предметы, составляющие экспозиционное ядро выставки) и предметы культуры, характерные для историко-культурных областей или объединяющих их пространств (предметы, дающие необходимую характеристику регионального своеобразия и позволяющие отметить некоторые своеобразные черты локальной культуры региона, которые тем не менее создают важные ассоциации по основной теме выставки).

Основной концепт выставочного проекта, как и в тех выставках по тематике ВШП, которые уже имели место, состоит в показе цепочки историко-этнографических областей (регионов), которые лежат на северной ветви ВШП, проходившей по современным южному пограничью России и территории Казахстана. В проекте 2019 г. авторы выставки вернулись к линейному пониманию трассы ВШП, широтной магистрали Евразии, проходившей по Степному ее коридору, выделяя сухопутный участок большого ВШП. Отличием же проекта от предыдущих является то, что в цепочке отмечались узлы пересечения с меридиональной трассой Великого Волжского пути (ВВП) в Приуралье и Казахстане (часть восточно-кавказской ветви ВВП) и на Северо-Восточном Кавказе (часть восточно-кавказской ветви ВВП), а также особое внимание было уделено региону Приазовья, Нижнего Подонья, Нижнего Прикубанья, как участку, где сухопутная трасса ВШП переходила в морскую. Комплексы экспонируемых предметов получали свою смысловую нагрузку в соответствии с местом каждого региона в цепочке трассы ВШП и характеристиками его этнокультурного наследия. В кратком изложении варианты смысловой нагрузки по регионам представлены ниже.

Южная Сибирь находясь в соседстве с Китаем, рано вошла в северную трассу ВШП и испытывала сильное влияние со стороны Китая. В одежде и аксессуарах костюма народов Южной Сибири использовался привозной китайский шелк. Элементы китайского происхождения проникли даже в оформление атрибутов шаманских культов. Мощное влияние на формирование духовной культуры народов региона оказал буддизм Монголии и Тибета, буддийская символика прочно вошла в местное декоративно-прикладное искусство¹.

Степи Казахстана, Приуралья и Заволжья. Трассы Великого шелкового пути между Китаем и Каспийским морем проходили в том числе и через ареалы обитания кочевников, крупнейшим из которых был Казахстан. В их обществах считалось почетным сопровождать торговые караваны, охраняя от набегов на них других кочевых племен, давать приют путешественникам. Прохождению товаров во всех направлениях способствовали быстрота передвижения кочевников, их способность ориентироваться в пространстве,

хозяйственная и социальная значимость всадничества. Шелковые ткани высоко ценились в среде кочевников как престижный и гигиеничный материал, обменивавшийся на продукцию скотоводства у проезжавших купцов или жителей оазисов Средней Азии, где процветали шелкоткацкие промыслы².

Земли между Уралом и Волгой, где находится этническая территория башкир, тюркоязычного народа, были включены в кочевническую часть ВШП, но также являлись зоной перехода от степей к лесному поясу Евразии, представителем населения которых выступали этносы финно-угорской языковой общности. В Казахстане и Приуралье проходили объединившиеся ответвления ВШП и ВВП, ведущие в северном направлении в Среднее Поволжье, а в южном – в Среднюю Азию. В XV–XVI вв. исторический Великий шелковый путь прекращает свое функционирование, а значение Великого Волжского пути значительно возрастает.

Нижнее Поволжье и часть западного Прикаспия входят в зону евразийских степей. В эту зону, в отрезке конца XVI – начала XVIII в., переселились и освоили ее калмыки. Данное передвижение можно считать завершающим событием в цепи масштабных миграций, проходивших вдоль северной ветви Великого шелкового пути. Калмыки в результате являются самым западным монголоязычным этносом. При переселении они сохранили традиционный костюм, юрту монгольского типа, своеобразную письменность и компоненты системы питания. Также частью культурного наследия народа является буддизм ламаистского толка.

Северо-Западный Кавказ пересекали две главные дороги, завершавшие морскими портами участок северокавказской трассы Великого шелкового пути. Одна из них вела вниз по течению р. Кубань к Таманскому полуострову, другая – вверх по той же реке проходила через перевалы Главного Кавказского хребта и выводила к побережью Абхазии. Этот участок пути на выставке отмечен костюмом карачаевки. Шелковые ткани в XIX в. на Северо-Восточный Кавказ в основном привозили из мастерских Южного и Восточного Кавказа, местное шелководство служило для изготовления нитей, шедших по большей части на плетение женских шалей. Специфика традиции использования шелка состояла в шитье из шелковых тканей нарядной женской одежды и широком распространении среди женских занятий вышивки по шелку золотошвейными узорами.

Степи и горы Северного Кавказа входили в трассу исторического Великого шелкового пути на отрезке между Каспийским и Черным морями. Его главными дорогами были путь в предгорьях, близкий к линиям русел рек Терека и Кубани, и тропа в высокогорье, проходившая через горный Дагестан, Чечню, Ингушетию, Осетию,

Балкарию и Карачай до перевалов в верховьях р. Кубань. Основные дороги дополнялись выходами к перевалам через Главный Кавказский хребет, создавая изменчивую сеть местных транспортных сообщений. Дорожная сеть была одним из факторов расселения жителей гор, предгорий и равнин Северного Кавказа, включением в его этнический состав тюркского компонента. Одним из промыслов, общим для тюркских народов Северного Кавказа, было изготовление узорных войлоков. Шелковые ткани, как правило, покупались или обменивались на продукты скотоводства, что служило узлом, в котором кавказские дороги Великого шелкового пути у берегов Каспийского моря пересекались с трассой Великого Волжского пути. Линией их слияния была дорога, проходившая по всему западному побережью Каспийского моря от Астрахани до Ширвана. Здесь встречались изделия местного производства с товарами, привозившимися из Ирана и Индии, и поступавшей с севера по Волге продукцией русских фабрик и кустарных производств. В прикаспийских районах процветали меновые дворы и рынки, особенно крупным центром торговли была Астрахань. На рынки приезжали купцы разных национальностей: одни имели собственные торговые дворы, другие странствовали по дальним селениям, занимаясь розничной торговлей и натуральным обменом. Одной из специфических разновидностей торговых операций с горцами был обмен шелковых тканей и фабричных материалов на домотканые шерстяные ткани. Смешение товаров разного происхождения на выставке представлено в виде астраханского рынка³.

Нижнее Подонье. Азовское море в сочинениях древних и раннесредневековых авторов описывалось как продолжение реки, истоки которой лежат где-то в глубине евразийского материка, что при известном допущении соответствовало территории Приазовья – Нижнего Подонья, служившей входом из мира Средиземноморья вглубь евразийских земель. Для эпохи Великого шелкового пути место в устье Дона на берегу Азовского моря было переходом от сухопутной дороги, тянувшейся по евразийским степям, к морскому пути, ведущему к центру могущественной Византийской империи и позднее к таласократическим республикам северной Италии, Венеции и Генуе.

Движение к Азовскому и Черному морям было свойственно всем активным элементам евразийской истории, в том числе группам казачества, тяготевшим к дельтам крупных рек Черноморья – Днепра, Дона, Кубани – и впитавших в свою культуру компоненты культур постоянной многонациональности земель у побережья Азовского и Черного морей. Для раздела были отобраны такие предметы

культуры донского казачества, которые отличаются особой степенью синкретизма черт⁴.

Крым в самые разные исторические периоды был местом пересечения линий культурных связей Евразии. К нему сходились сухопутные дороги евразийских степей, речные трассы Донского и Днепровского путей, а также морские, пролежавшие по Черному морю. Кульминация участия Крыма в деятельности Великого шелкового пути приходится на финальный период движения товаров, приходивших по данному маршруту в Черноморский бассейн, что было частью процесса включения в состав населения Крыма новых этнических групп. Его главными результатами к началу периода Российской колонизации Крымского полуострова было сложение его многонационального и поликонфессионального населения на основе слияния групп, наследовавших традиции различных евразийских территорий, и освоения ими тюркского (крымско-татарского) языкового базиса.

Черноморье. В Северо-Восточном Причерноморье – Нижнем Подонье – сухопутный маршрут Великого Волжского пути разветвлялся: одна дорога уходила дальше в Причерноморские степи, другая, морская, пересекала Черное море до Босфорского пролива. Данная морская трасса была освоена еще в глубокой древности, связывая бассейны Черного и Средиземного морей. Специфика морских течений Черного моря была такова, что и в древности и в Средние века корабли совершали плавания вдоль морских берегов, часто от одной бухты к другой. Данные обстоятельства способствовали развитию обмена местных товаров и предназначенных для дальнего вывоза, устанавливались связи между прибрежными районами. Общность народов Черноморья демонстрируется на примере предметов культуры крымских татар, анатолийских турок, дунайских болгар.

Примечательно, что в процессе подготовки выставки установка на показ своеобразия регионов вместе с отсылкой к традиции ВШП привела к выделению этнокультурных категорий, принадлежащих к надэтническому уровню. Было решено акцентировать внимание на одной из них – напитках, ставших характерными для региона или группы регионов. В первую очередь, можно назвать чай, который употреблялся на всем протяжении трассы ВШП, конечно, разных сортов и способов приготовления. Для отражения данной темы были выбраны регионы: Южная Сибирь, где проходил дублирующий позднее ВШП «Чайный путь» и где чай готовился с маслом и солью, а также регионы степи, где было выработано бережное отношение к привозной чайной посуде. В перспективе предполагается разработка комплекса приготовления чая с самоваром для раннего времени, указывающего на контакты Европы и Руси в первую очередь с миром

Великой степи, и для позднего времени, указывающего на влияние России на Кавказе и Ближнем Востоке. Также были отмечены и другие регионы, для которых доминантными были свои напитки: пиво – в Поволжье и в центральной части Северного Кавказа; просяная буза – в западной части Северного Кавказа, вино – у народов Приазовья, включая донских казаков, кофе – в Черноморье.

Концептуально выставка имеет надэтнический характер. Для освещения региональной культуры используются предметы этнической культуры, что показывает характер формирования региональной культуры из этнических компонентов. Соответственно, для обращения к явлениям, существовавшим на уровне групп регионов, могли привлекаться экспонаты также принадлежавшие по месту использования этническим культурам, а по собственной значимости – общностям, имевшим глобалистский характер, поэтому входившим в культуру этноса каждого народа как сегмент внешнего происхождения. В данном проекте проявление внимания к данным явлениям состоялось в использовании образцов конфессиональной культуры, как известно, выходящих за рамки определения этнографического факта. Причиной этого является сосуществование ряда мировых религий в пространстве трассы ВШП. В цепочке наследия Великого шелкового пути буддизм исповедовали в Южной Сибири буряты и тувинцы, в Поволжье – калмыки; ислам – в Средней Азии, Казахстане, Поволжье и Приуралье, Западной Сибири; православие – везде, где расселялись русские и другие восточные славяне. В таком ракурсе рассмотрения конфессиональной культуры нет возможности говорить об ее этнизации, соотношение «этнический» и «конфессиональный» рассматривается на уровне «конфессиональный ареал», «историко-этнографическая область» или «традиционно-культурная провинция».

¹ Федорова М. В. Китайское влияние на традиционную культуру бурят // Музей. Традиция. Этничность. СПб., 2015. С. 91–110.

² Крадин Н. Н. Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии: Цивилизации. Т. 3. М., 1995. С. 164–179; Попова Л. Ф. Казахский фактор в системе среднеазиатской торговли в XIX- начале XX в. // Торговля в этнокультурном измерении: Мат-лы XIV Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2015. С. 182–189.

³ Дмитриев В. А. Кавказские трассы Великого шелкового пути // Историко-культурное наследие Великого шелкового пути и продвижение туристских дестинаций на Северном Кавказе: Мат-лы Международной научно-практической конференции. Ставрополь, 28–29 сентября 2015 г. Ставрополь, 2016. С. 38–42; Он же. Специфика горного и равнинного коридоров Северокавказской трассы Великого шелкового пути в формирова-

нии его наследия // Историко-культурное наследие Великого шелкового пути и продвижение туристских дестинаций на Северном Кавказе. Матлы II Международной научно-практической конференции. Ставрополь 4–5 октября 2016 г. Ставрополь, 2016. С. 25–30.

⁴ Рыблова М. А. Донское казачество: к вопросу об «истоках» и социокультурных трансформациях // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 158–174.

UDC 21; 304. 442; 39.

V. A. Dmitriev

Development of Project of the Russian Museum of Ethnography «Ethnocultural Heritage of the Silk Road» Trough the Exhibition in 2019

Dmitriev Vladimir Alexandrovich, The Russian Museum of Ethnograph (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus and Central Asia, main research follow, D. Sc. (History); dmitriev_home@mail.ru

In 2019 two new exhibitions were opened at the Rostov Regional Museum of Local History and the Crimean Ethnographic Museum. They developed the project “Ethnographic Heritage of the Great Silk Road” of the Russian Ethnographic Museum. The changes related to the conceptual framework and the development of main provisions of the project. One of the main topic of the scientific development of the project become the problem of the correlation of ethnographic and confessional facts of culture with the characteristics of historical and cultural areas (regions).

Key words: The Great Silk Road, Russian Ethnographic Museum, historical and ethnographic region, region, ethnos culture, confessional community.

Этнос и конфессия

Материалы Восемнадцатых Международных
Санкт-Петербургских этнографических чтений

Редакторы: *И. В. Белобородова, О. О. Брашнина*

Корректор: *Т. А. Шпак*

Компьютерная верстка: *Ю. А. Хайретдинов*

Подписано в печать 14.11.19. Формат 60×84 ¹/₁₆.

Печать цифровая. Усл. печ. л. 15,11.

Тираж 300 экз. Заказ № 32.

Отпечатано в типографии СПГУТД.

191028, Санкт-Петербург, ул. Моховая, 26.