



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ



ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ВАРИАТИВНОСТЬ
В КОНТЕКСТАХ ИСТОРИИ XIX–XXI ВЕКОВ

Материалы Деятнадцатых Международных
Санкт-Петербургских этнографических чтений



Санкт-Петербург
2020

УДК 39:069.7+316.7
ББК 63.5:79.1+60.54
Э91

Печатается по решению Ученого совета
Российского этнографического музея

Редакционная коллегия:

*Д. А. Баранов, Е. Е. Герасименко, В. В. Горбачева, В. А. Дмитриев,
Т. Г. Емельяненко, Л. А. Жгун, Н. М. Калашникова, Е. В. Колчина,
Ю. А. Купина, А. Б. Островский, Л. Ф. Попова,
И. И. Шангина, О. М. Фишман, А. А. Чувьоров*

Э91 Этнокультурная идентичность: феноменология и вариативность в контекстах истории XIX–XXI веков: Материалы Девятнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений.— СПб.: Российский этнографический музей, 2020—360 с.

Тематика Девятнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений посвящена процессам формирования этнокультурной идентичности и ее своеобразию у различных этнических общностей. Наряду с вопросами социокультурной вариативности компонентов и символов идентичности, анализируется роль традиционной культуры в качестве их значимого источника. Специальное внимание уделено деятельности музеев, СМИ и различных виртуальных сообществ в конструировании этнокультурной идентификации.

ISBN 978–5–7937–1977–3

© Авторы, 2020

© Российский этнографический музей, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Этнокультурная идентификация как социокультурное проектирование

<i>Д. А. Баранов</i> Музейное поле этнокультурных самоидентификаций.....	9
<i>С. С. Петряшин</i> Русские рабочие: формы репрезентации классовой и этнической специфики на экспозициях Государственного музея этнографии народов СССР в 1950-е годы.....	15
<i>И. С. Слепцова (Кызласова)</i> «Чувство дома»: конструирование идентичности в семейных музеях.....	21
<i>А. А. Плеханов, Н. А. Белова, Д. А. Каунов</i> Постнациональный проект «справа»: деконструкция русской идентичности в дискурсе интеллектуального движения «Острог».....	26
<i>А. А. Чувьуров</i> Конструирование этнокультурной идентичности у локальных групп коми-зырян.....	32
<i>Н. А. Нерастенко, А. В. Конева</i> Роль сообществ «Вконтакте», посвященных изучению карельского языка, в формировании этнической идентичности.....	39
<i>М. А. Докучаева</i> Консолидирующая роль Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии в судьбе ингерманландских финнов в XX–XXI веках.....	44
<i>А. А. Песецкая</i> Деятельность марийского землячества Санкт-Петербурга и Ленинградской обл. по конструированию этнической идентичности.....	50

<i>И. Н. Пилипцов</i>	
Изменение уровня этнокультурной идентичности у народов Астраханской обл. в 1985–1991 годах (на материалах периодической печати).....	56
<i>Е. Ю. Гуляева</i>	
«Чей лаваш?»: кулинарные аспекты националистического дискурса	62
<i>Ю. И. Внукович</i>	
«Главное, здесь Литва уже выделена от Руси». Конструирование отличительности литовцев и белорусов в этнографическом дискурсе XIX века	70
<i>Н. М. Калашишникова</i>	
О роли местных музеев в конструировании этнокультурной идентичности гагаузов	76
<i>Д. Е. Никогло</i>	
Конструирование исторической памяти гагаузов в с. Авдарма	82
<i>Е. Л. Кубель</i>	
«Не уставая говорить о своем народе...»: «вечные смыслы» в творчестве народного писателя Каракалпакстана Т. Каипбергенова	89
<i>Н. Г. Краснодарская, Е. С. Соболева</i>	
О культурном значении государственных символов Шри Ланки в контексте полиэтничной среды	95
<i>Г. А. Шеринев</i>	
Репрезентация этнокультурной идентичности японского народа в экспозициях МАЭ РАН (Кунсткамера) в 1920–1930-е годы	101
<i>О. В. Лысенко</i>	
Музей как побочный продукт истории: идентификация внутри «воображаемого сообщества».....	106

Компоненты и маркеры этнокультурной идентичности: динамика и вариативность

<i>А. Б. Островский</i>	
«Родной язык» как маркер этнокультурной идентичности нивхов	111
<i>Л. Ф. Попова, И. В. Стасевич</i>	
Современная свадебная обрядность казахов как феномен этничности	118
<i>Т. В. Ермакова</i>	
Опоры этнокультурной идентичности монголов и их символическая презентация в XXI веке	125
<i>С. В. Романова</i>	
Бурханизм в фотоматериалах экспедиции 1925 года С. И. Руденко.....	130

<i>И. В. Земцова</i>	
Национальная идентичность в еврейской живописи XX века	136
<i>Е. А. Берман</i>	
Еврейские некрополи г. Иркутска как фактор этнокультурной идентичности на групповом уровне	142
<i>А. А. Михайлова</i>	
Сербские гастрофестивали как форма репрезентации этнокультурной идентичности	147
<i>А. В. Христенко</i>	
«Остров на чужом море»: гуцульская расписная керамика в проекте украинской национальной идентичности	154
<i>Е. В. Дьякова</i>	
Традиция росписи пасхальных яиц в актуализации этничности украинцев-лемков	162
<i>А. В. Газданова</i>	
Осетинские свадебные фотографии в социальных сетях как источник для изучения этничности	166
<i>К. Р. Смурова</i>	
Современные праздники крымских болгар: поиск новых символов этнокультурной идентичности	172
<i>А. М. Маликов</i>	
Игра <i>купкари</i> и особенности городской идентичности населения Самарканда во второй половине XIX – начале XX века	177

«Мы – они» в образах идентичности

<i>Б. А. Леонова</i>	
Корчма vs кабак: питейное заведение как этнокультурный знак в научно-литературном дискурсе пореформенной России	182
<i>Е. В. Сумко</i>	
«Западники» и «восточники» в феноменологии новой идентичности белорусов в XX веке	188
<i>В. А. Лобач</i>	
«Тайные знания» латышей в представлениях белорусских крестьян Витебского региона	193
<i>А. В. Калюта</i>	
Этнокультурные представления мешика (ацтеков) об окружающих их народах (по данным письменных источников раннего колониального периода)	198

Феноменология этнокультурной идентичности

<i>В. А. Дмитриев</i> Этничность и этнокультурная идентичность. Презентируемые аутостереотипы как результат ароморфоза культуры (на примере западных адыгов)	206
<i>О. В. Калинина</i> «Сам какой родился, так себя и ощущаю»: к вопросу об этнокультурной идентичности сету(сето) и эстонцев Псково-Печорского края.....	214
<i>Н. И. Новикова</i> Почему в Каутокейно отказались от рудника	219
<i>А. А. Заньковская</i> Этнокультурная идентичность современных саами с. Ловозеро (по материалам этнографических экспедиций 2014–2015 годов в Мурманскую обл.).....	224
<i>И. В. Пашкова</i> Этнический состав населения Смоленщины во второй половине XIX века	229
<i>Е. А. Пивнева</i> Этнокультурная идентичность в городских репрезентациях (по материалам обских угров).....	234
<i>Е. П. Мартынова</i> Этническая идентичность у обских угров: этнокультурные ценности и прагматизм	239
<i>Е. П. Батьянова</i> Личность в этническом и родовом самосознании телеутов	244
<i>О. А. Зыкина</i> Сочетание этнокультурной, региональной и государственной идентичности в самосознании студенческой молодежи Кировской обл.....	250
<i>Т. Г. Емельяненко</i> Проблема этнокультурной ассимиляции в современной истории бухарских евреев	255
<i>Л. А. Слестникова</i> Этнокультурная идентификация крымских татар в начале XXI века.....	260
<i>В. А. Баранова</i> Региональная идентичность крымских татар сквозь призму этничности.....	265
<i>В. Е. Овсейчик</i> Старобрядцы северной Беларуси во второй половине XX – начале XXI века: идентичность и особенности взаимодействия с белорусским населением	272

<i>Л. Г. Ганина</i>	Этнокультурная идентичность лемков в контексте исторических реалий XIX–XXI веков	277
<i>М. Л. Засецкая</i>	Особенности этнокультурной самоидентификации шведов о-ва Вормси XIX – начала XX века (по материалам краеведческого очерка Н. Ф. Арешьева).....	283
<i>С. А. Иникова</i>	Канадские духоборцы: поиски идентичности на генеалогической странице в социальной сети «Фейсбук».....	290
<i>Т. Ю. Феклова</i>	Меж двух империй: китайцы-албазинцы на службе Российской империи в XIX веке	295
<i>А. В. Белова</i>	Эмигрантский Харбин в автобиографической памяти Елены Якобсон: этнокультурная идентичность в условиях инокультурного окружения	299
<i>М. Ф. Альбедиль</i>	Непальские невары: некоторые особенности этнокультурной идентичности	304
<i>Т. А. Зимина</i>	Автохтоны Шри Ланки: особенности идентификации	309
 <i>Традиционная культура – источник смыслов и символов для идентичности</i> 		
<i>В. Э. Шаранов, А. А. Чувьуров</i>	Традиционные технологии в воспроизводстве этнических символов и образов (на примере современных национальных сувениров из Республики Коми).....	316
<i>Л. В. Королькова</i>	Свадебный обряд как фактор интеграции в межэтническом диалоге (вепсы – русские). XIX – первая четверть XX века	322
<i>Т. Ю. Сем</i>	Традиционные аспекты этнокультурной идентичности в вещном мире нивхов	328
<i>А. И. Руденко</i>	Ительменский обрядовый праздник «Вскрытие реки Каврал» (по наблюдениям 2015 года в с. Ковран Камчатского края).....	333
<i>О. Б. Степанова</i>	Гигиенические постройки и этнокультурная идентичность северных селькупов	339

<i>Ш. У. Бабажанов</i>	
О правилах паломнического этикета (на примере Бухарского оазиса)	343
<i>М. С. Садуллоева</i>	
Традиционный дом таджиков Памира как пространство символов и смыслов	348
<i>О. В. Ладыгина</i>	
Свадебные обряды таджиков Памира: традиции и современные практики	354

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОЕКТИРОВАНИЕ

УДК 378

Д. А. Баранов

Музейное поле этнокультурных
самоидентификаций

Баранов Дмитрий Александрович, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии русского народа, ведущий, кандидат исторических наук, dmitry.baranov@list.ru

В докладе на примере музейных репрезентаций Этнографического отдела Русского музея Александра III анализируются кейсы конструирования и поддержания этнокультурных идентичностей у авторов экспозиций. Создание экспозиции вскрывает сложный, непрерывный процесс самоидентификации ее устроителей, которая при общей отсылке к русскости подчеркивала ее разные, в зависимости от контекста, аспекты: географический, политический, языковой, но почти никогда – этнический. Последний требовал отождествления этнографов музея с культурой показываемого в его стенах народа. В случае с русскими это было проблематичным, поскольку носителями русскости считались крестьяне – сословие, которое в общественном дискурсе того времени рассматривалось как «свой другой» народ.

Ключевые слова: этнографический музей, идентичность, экспозиция, крестьяне, репрезентация.

Стало уже общепринятым говорить о значимой роли этнографического музея в формировании этнокультурной идентичности его посетителей и в «производстве национального субъекта» в рамках государства. При этом основное внимание в связи с этим уделяется

обычно адресату выставочной деятельности музея – его посетителям¹. В самом деле, знакомство с этнографическими экспозициями запускает механизм этнической самоидентификации посетителя, неважно, какие именно культуры репрезентируются в музее: культуры «других» или «своя» культура. Это верно и для самих сотрудников музея, постоянно включенных в музейное поле социального взаимодействия, которое является необходимым условием формирования у его участников этнической идентичности.

В докладе на примере экспозиционно-выставочной деятельности существовавшего в 1902–1934 гг. Этнографического отдела Русского музея (далее – ЭО) будут рассмотрены случаи продуцирования идентичностей прежде всего у авторов экспозиции.

Природа музейной репрезентации предполагает тесную взаимозависимость ее субъекта и объекта: важно не только, что (кто) показывается, но и кто показывает, сама оптика взгляда обнаруживает/формирует идентичность авторов. В общеевропейской традиции экспозиционный комплекс устанавливал экзотического «другого» как категорию визуального представления, которое, в свою очередь, стимулировало и создателей выставок, и аудиторию представлять себя в контрасте как однородное, преимущественно белое и европейское по культуре сообщество².

В случае с ЭО проблема заключалась в том, что референтом его выставок выступали преимущественно «некультурные» народы своего же государства, поскольку ЭО создавался как музей, посвященный прежде всего своей территории и своим народам, что требовало «инвентаризации» и систематизации всего этнического и культурного разнообразия империи. При этом в категорию «своих» народов попали не только русские крестьяне, но и «инородцы» российского государства. Два основных аргумента выдвигались в пользу подобной трактовки: 1) пространственная локализация – их объединяет проживание в пределах одного государства; и 2) подданство – по словам первого директора музея Д. А. Клеменца, «...это разнообразное, разноязычное, разное население состоит из русских подданных»³. Именно поэтому знакомство с народами России скорее создавало у посетителей не однородный образ своего сообщества, а мозаичный, который включал в себя и «невысокие этнические культуры». Это ясно осознавал тот же Клеменц, который еще до организации ЭО в письме графу И. И. Толстому отмечал: «Говорят, нужно этнографию культурных племен отделить от некультурных, а посему нужно иметь и два музея – один для культурных, другой для некультурных народов... мы с нашими инородцами сжились, сроднились, перемешались. Непрерывная линия поселений связывает русское население с окраинным, и особенно некстати это деление

было бы в пору колонизации окраин. Сибиряка нельзя представить в музее без инородцев, среди которых он живет»⁴.

Двусмысленность музея усиливалась и поставленной перед ним задачей изучения и репрезентации в первую очередь «русского племени» и по преимуществу великорусского, а главное – демонстрации его господствующей, государствообразующей роли. Но как показывать эту роль, не рискуя обнаружить недостаточную «культурность» русского народа? Ведь музейная этнография традиционно была сосредоточена на показе «первобытных», или экзотических народов, да и само существование этнографического музея строилось на политике исключения из сферы его интересов культуры в том ее понимании, которое доминировало в общественном дискурсе в это время, и влияние которого на музейную этнографию прослеживалось еще на протяжении первой половины XX в.

Выход из ситуации нашли в предварительном препарировании культуры русского народа, которая классифицировалась как «цивилизованная», чтобы ее показ соответствовал интересам и требованиям тогдашней этнографии. Для этого в качестве объекта изучения и экспонирования некоторые этнографы предлагали выбрать «низшие формы» культуры как пережитки прежних стадий, которые сохранились у крестьян. Именно у них, хранителей традиций предков и выразителей «народного духа», находили черты «истинной русской народности», которая и делала их показ в музейных стенах легитимным в глазах этнографов.

Сочетание в едином музейном пространстве признаков крестьяноведения и общей этнографии не могло не вызвать дискуссий относительно принципов их показа и размещения в экспозиции. Действительно, если сама специфика музейной этнографической репрезентации своего народа предполагает конструирование дистанции, заключающейся в ориентализации показываемой культуры, то «некультурные» народы в европейской перспективе сами по себе достаточно экзотичны, а главное – монолитны и поэтому не требуют специальных когнитивных усилий, направленных на выявление «низших форм культуры». В последнем случае этничность сопрягается не с отдельным сословием, например, крестьянством, а с целым народом. Упомянутая выше европейская перспектива, подразумевающая дихотомию: цивилизованная нация/некультурный народ (племя), – в случае с ЭО не выглядит столь однозначной. Причина этой неоднозначности заключается в двойственном положении русского народа в Российской империи, который, с одной стороны, выступал в качестве доминирующей и колонизирующей силы, с другой – как экзотический народ, который необходимо изучать, объяснять и просвещать.

Несмотря на усилившиеся попытки со стороны властей «этнизации» знати, то есть описания ее в терминах «русскости», найти «этническую русскость» в социальных верхах и, соответственно, в основателях музея и кураторах выставок, было так же трудно, как и, по словам Клеменца, в «машиностроении, горном деле, сельском хозяйстве, химических продуктах или строительном деле»⁵. И все же понятие «русский» играло важную роль в самоидентификации кураторов. Только увязывалось оно не с этническими корнями, а с государственностью: быть русским означало быть русским подданным. Когда участник совещаний академик А. А. Шахматов говорит об основании музея: «мы русские люди должны радоваться» созданию музея⁶, то очевидно, что выражение «мы русские люди» подразумевает не этническую характеристику, а национальную, в смысле «гражданскую принадлежность». Более того, можно заметить, что определение «русский» в музейных дискуссиях лишается каких-либо этнических или языковых коннотаций в тех случаях, когда оно применяется к социальным верхам, и, наоборот, по отношению к крестьянству и отчасти купечеству оно начинает идентифицироваться с этничностью/народностью. В целом, размытость и гибкость трактовки «русскости» смягчала противопоставление между субъектом и объектом этнографического экспонирования, а также между «русским племенем» и «иногородцами» империи. В музейном дискурсе рубежа веков возобладала идея этнического многообразия и перемешанности народонаселения России, приведенного к общему знаменателю – подданству: «Все это разнообразное, разноязычное, разноверное население состоит из русских подданных»⁷.

Но являются ли проектируемые экспозиции ЭО «русским взглядом» на русский народ? Очевидно, что нет, иначе бы экспозиция превратилась в инструмент саморепрезентации культуры, то есть в данном случае это выглядело бы так, как если бы «русские» этнографы показывали «свою», русскую – но не крестьянскую! – культуру. Демонстрирование «своей другой» культуры – крестьянской, которой приписывались консервативность и аутентичность, а значит и «настоящая русскость», порождало негативную этническую идентичность музейных экспозиционеров, которые в этом поле идентификаций оказывались «нерусскими» или по меньшей мере «не совсем русскими». Этот щекотливый аспект тонко подметил Д. А. Клеменц в своем письме графу И. И. Толстому, в котором подробно была изложена концепция создания ЭО РМ. Будущий директор, размышляя о специфике этнографического музея, писал: «Самое ценное в описательной этнографии – уловить свое, самобытное, вошедшее в плоть и кровь данного народа. Все мы люди русские, но

в этнографическом отношении представляем плохой материал – в нас много нерусского, много национального происхождения не имеющего, возникшего просто из взаимного общения разных национальностей»⁸.

Из музея исключались «культурные» народы или их социальные элиты, тем самым ЭО институционально формировал и поддерживал «высококультурную» идентичность создателей экспозиций и посетителей в целом, став легитимным источником отчуждения культуры от неевропейских народов. Но одновременно с этим происходила актуализация «негативной» («нерусской») этнической идентичности его устроителей, поскольку музейное пространство всегда иерархично, само экспонирование разных культур предполагает дистанцирование, взгляд с «высоты» имперского музея на показываемые народы. При этом постоянно звучащее требование делать экспозиции доходчивыми и образными для публики невольно создавало образ малообразованного посетителя, «простого человека», а авторов превращало, в терминах Риддинга, в «необычных людей», «вертикальных интеллектуалов»⁹.

Факт существования этнографического музея в качестве «национального», научно-публичного института, несмотря на включенность его в патриотический нарратив, в целом не решал задачи строительства общенациональной идентичности, поскольку сама этнография основана на конструировании культурных границ, или, как бы сейчас сказали, онтологической прерывности, разделяющей исследователя/наблюдателя и объект исследования/наблюдения. Музей показывал и учил, что значит быть русским, украинцем, черкесом, тунгусом. Но не всегда мог дать ясный ответ, что значит быть россиянином в этнокультурной перспективе. Иными словами, музей реализовывал функции инструмента сохранения/конструирования этнической идентичности, но никак не общенациональной. Речь, скорее, шла об имперской идентичности только определенной категории граждан – русскоязычных городских жителей, поскольку они и являлись адресатом экспозиций, посвященных сельским и «туземным» культурам. Даже в тех случаях, когда допускалась мысль о посещении музея представителями «инородцев», – В. Ламанский даже предлагал делать этикетки на двух языках: русском и того народа, чья культура представлена на экспозиции, – позитивный результат этого виделся лишь в том, что можно «ожидать от них и разных вкладов и приношений»¹⁰.

Строительство экспозиции ЭО вскрывает у ее авторов сложный, непрерывный процесс самоидентификации, которая при общем обозначении «русский» подчеркивала в зависимости от контекста ее разные аспекты: географический, политический, языковой, но почти никогда – этнический. Последний требует отождествления

этнографов ЭО с показываемым в его стенах народом. В случае с русскими это было проблематичным, поскольку носителями «русскости» считались крестьяне – сословие, выступавшее в публичном дискурсе этого времени как «свой другой» народ.

¹ Например, см.: Museum Studies. An Anthology of Cotext. Ed. by V. M. Carbonell. Blackwell Publishing, 2010. P. 640.

² Karp I., Kratz C. Reflection on the fate of Tippoos' Tiger. Defining cultures through public display. Routledge, 2000. P. 201.

³ АРЭМ. Ф.1. Оп. 1. Д. 11. Л. 55. 1901 г.

⁴ Цит. по: Дмитриев С. В. Фонд Этнографического отдела Русского музея по этнографии народов зарубежного Востока: история формирования и судьба (1901–1930-е гг.). СПб., 2012. С. 90–91.

⁵ Там же. С. 82.

⁶ АРЭМ. Ф.2. Оп. 1. Д. 11. Л. 13 об. 1918 г.

⁷ Там же. Ф. 1. Оп. 1. Д. 11. Л. 53 об., 55 об.

⁸ Цит. по: Дмитриев С. В. Фонд Этнографического отдела... С. 82.

⁹ Риддингс Б. Университет в руинах. М., 2010. С. 161.

¹⁰ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 6. Л. 3 об.

UDC 378

D. A. Baranov

Museum Field of Ethnocultural Self-Identification

Baranov Dmitry Aleksandrovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian People, head of Department, dmitry.baranov@list.ru

The article examines cases of constructing and maintaining ethnocultural identities among the authors of expositions of the Ethnographic Department of the Russian Museum by Alexander III. Display-making revealed continuous and complicated self-identifying of its organizers. This process took place through emphasizing various aspects of Russianness such as geographical, political or linguistic, but almost never as ethnic. The latter required the identification of the museum's scholars with the culture of the peoples represented within its exhibition area. But in relation to the Russians that was problematic, because only the Russian peasantry was considered to be bearers of the Russianness in the public discourse of that time. The peasantry were also regarded to be a separate social stratum by the display-makers, „ours” and „other” people consentaneously.

Key words: ethnographic museum, identity, exposition, peasants, representation.

С. С. Петряшин

Русские рабочие: формы репрезентации классовой
и этнической специфики на экспозициях
Государственного музея этнографии
народов СССР в 1950-е годы

Петряшин Станислав Сергеевич, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии русского народа, научный сотрудник, s-petryashin@yandex.ru

Доклад посвящен развитию этнографии русских рабочих в Государственном музее этнографии народов СССР (ГМЭ) в 1950-х гг. Изучение и репрезентация культуры и быта рабочих в ГМЭ служили производству не только этнических идентичностей, но и классового сознания. Первоначальный импульс, однако, вскоре затух. В начале 1950-х гг. этнографы акцентировали классовые границы между рабочими и крестьянами и видели в культуре рабочих «социалистическое содержание» без «национальной формы». К середине десятилетия различия между классами в научной и экспозиционной работе музея постепенно нивелировались за счет подчеркивания преемственности, общих элементов культуры и этнического единства русских рабочих и крестьян. Классовая проблематика на региональных экспозициях с конца 1950-х гг. ушла на второй план, а советская идентичность нашла воплощение в отдельных обобщенных выставках по современности. ГМЭ на новом этапе вернулся к задаче конструирования и воспроизводства этнических идентичностей.

Ключевые слова: Государственный музей этнографии народов СССР, рабочие, крестьяне, этническая идентичность, классовое сознание.

Музеи справедливо считаются важными инструментами создания социальных идентичностей – гражданских, этнических, локальных, профессиональных и др.¹ Этнографические музеи, в частности, конструируют и воспроизводят этнические идентичности за счет показа многообразия «других» культур и особенностей «родной» для того или иного посетителя культуры. В советское время закреплённая за музеями функция политической пропаганды заставила выйти за привычные рамки. На рубеже 1940–1950-х гг. в условиях идеологи-

ческой кампании по «борьбе с космополитизмом»² перед советскими этнографами была поставлена задача изучения и показа рабочего класса в его прошлом и настоящем. Можно сказать, что этнографы теперь должны были работать на производство не только этнических идентичностей, но и классового самосознания. Как сотрудники этнографических музеев справлялись с проблемой показа классовой и этнической специфики рабочих? Как исследователи подходили к этнографическому изучению урбанизированной культуры, лишенной ярких этнических черт? В настоящем докладе я хочу ответить на эти вопросы на примере этнографии русских рабочих в Государственном музее этнографии народов СССР (далее – ГМЭ) 1950-х гг.

Первая музейная экспедиция для изучения культуры и быта рабочих была организована в 1951 г. В экспедицию на завод «Ростсельмаш» направили А. С. Бежковича (1890–1977). Свое исследование он во многом построил по аналогии с классической крестьянской этнографией³. Это привело Бежковича к выводу, что «рабочий класс, особенно живущий в крупных городах, уже полностью утратил свои этнографические особенности и приобщился к городской более культурной жизни»⁴. Одежда рабочих – обычный городской костюм, мебель – фабричная, характерного типа жилища нет, сельский семейный быт и обрядность также утрачены⁵. Выходом из этой ситуации Бежкович считал изучение культуры рабочих. Им была исследована культура труда (рационализаторство, стахановское движение и пр.), массовый отдых, спорт, воспитание и оздоровление детей, кружковая художественная самодеятельность, многотиражные и стенные газеты. Из-за отсутствия национальной специфики у современных ему русских рабочих Бежкович определял их культуру как социалистическую или советскую.

Другие сотрудники музея в основном разделяли его точку зрения. Так, в методической работе о принципах экспедиционного сбора экспонатов (1952 г.) А. Я. Дуйсбург писала: «У рабочего класса черты национального быта стираются и отсюда особого научного интереса не представляют»⁶. Это относилось не только к советским рабочим. Дореволюционный пролетариат, по мнению Дуйсбург, этнографический музей должен показывать только как «движущую силу революции».

В 1952 г. был подготовлен тематический план экспозиции по русскому народу и вынесен на обсуждение с привлечением специалистов из Ленинградской части Института этнографии. Согласно плану экспозиция должна была размещаться в 7 залах левого крыла первого этажа⁷. Причем материалы, посвященные рабочим и крестьянам, располагались в разных залах. Первые три зала отводились дореволюционным крестьянам (занятия, жилище, одежда, семейный

быт, народное искусство). Четвертый зал предназначался для показа культуры и быта пролетариата рубежа XIX–XX вв., пятый – освещал революционное движение, а шестой – характеризовал современный рабочий класс. Седьмой, заключительный зал должен был демонстрировать успехи колхозного крестьянства, расцвет народного творчества, стройки коммунизма и пр.

На совещании наибольшую критику вызвал раздел по современности, особенно намерение сотрудников ГМЭ всесторонне показать рабочий быт. Сотрудники Института этнографии считали, что силами музея сложно или даже невозможно показать культуру всего русского народа и «сущность современной жизни»⁸. В. И. Герасимова (заведующая русским отделом) не соглашалась с критикой: «Мы заранее отдаем себе отчет, что возможно не удастся показать специфику современного рабочего класса, поскольку мы приближаемся к коммунизму, и грани между национальными особенностями стираются. <...> Мы хотим показать современную советскую культуру, пусть она даже будет тождественной для рабочих грузин, таджиков, русских»⁹. Тем не менее, экспозиция по плану 1952 г. так и не была построена.

Можно заключить, что этнографы начала 1950-х гг. не видели этнической специфики в русских рабочих, подчеркивали их классовое своеобразие и отделяли от крестьян. Культура современных русских рабочих интерпретировалась расширенно как культура социалистическая и советская.

В середине 1950-х гг. этнография рабочих в ГМЭ стала меняться. Так, подход к изучению рабочих Е. Н. Студенецкой и С. А. Павлоцкой, проводивших полевые исследования среди рабочих «Красного Сормова» (г. Нижний Новгород), сильно отличался от такового у Бежковича. Они тоже рассматривали рабочих через призму крестьянской этнографии, но подчеркивали преемственность в их культурах, а не разрыв. Этнографы выяснили, что в прошлом основную массу сормовских рабочих составляли крестьяне из окрестных деревень, но и современные рабочие нередко сохраняли связь с сельским хозяйством¹⁰. В их домашнем питании значительную долю составляли продукты с собственных огородов и садов. Некоторые рабочие даже держали коров, для которых руководство завода выделяло луга и закупало концентрированные корма. Элементы сельской культуры прослеживались и в жилищах сормовских рабочих. В этой теме, по выражению Студенецкой и Павлоцкой, «трудно оторвать старое от нового», ведь в доме XIX в. «живет сейчас новый советский человек, рабочий одного из крупнейших в стране заводов»¹¹. В других сферах жизни преемственности было меньше. Так, в одежде и домашнем интерьере рабочие переняли городскую моду уже в конце XIX в.¹²

Но глаз этнографа улавливал пережитки крестьянского прошлого и в советском настоящем: например, женскую привычку не снимать платок в помещении. Современная культура также раскрывалась на примерах производственного быта, отношения к труду, воспитания молодежи в интернате, библиотеки и книготорга, заводской газеты и художественной самодеятельности. В своем научном отчете Студенецкая и Павлоцкая последовательно сглаживали классовую границу между рабочими и крестьянами. В итоге, исследование сельских корней рабочих позволило увидеть в их культуре и быте этническую специфику.

Если в плане русской экспозиции 1952 г. материалы, посвященные рабочим и крестьянам, располагались по отдельности, в разных залах, то в экспозиции «Русские» 1957–1960 гг. они демонстрировались вместе¹³. Каждый тематический зал, за исключением первого, начинался с развернутой экспозиции крестьянской культуры и заканчивался более скромной репрезентацией рабочего быта¹⁴. Связь между двумя частями подчеркивалась демонстрацией экспонатов, показывающих преемственность культуры рабочих и крестьян. Второй зал показывал эволюцию крестьянина, который, занимаясь отхожими и кустарными промыслами, постепенно вливался в ряды промышленного пролетариата, а также тяжелые условия его труда. В третьем зале связь с крестьянами демонстрировалась на примере жилища («Комната рабочего текстильщика»), в обстановке которого «наряду с городской покупной утварью употреблялись предметы обихода и утвари крестьянского типа»¹⁵. Четвертый зал рассказывал об эволюции рабочего костюма от крестьянского к городскому (к концу XIX в.). Пятый зал переходил от народного искусства, обрядности и праздничной культуры крестьян к развлечениям рабочих и формированию революционного сознания.

Таким образом, к концу 1950-х гг. конструирование классовых идентичностей практически прекратилось, рабочий вопрос отошел на второй план и перестал отвлекать этнографов от «народного» и «национального». Общесоветская идентичность при этом нашла свое воплощение в обобщенных экспозициях по современности. Такая трансформация, вероятно, зависела от общих сдвигов в политике и идеологии «оттепели». В это время значимость классовой риторики постепенно снижалась, что, в частности, выразилось в отказе от идеологемы диктатуры пролетариата и определении советского государства как «всенародного» на XXII съезде КПСС (1961 г.).

¹ Clifford J. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988; Stock-

ing G. W. Essays on Museums and Material Culture//Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture. Ed. Stocking G. W. Madison: University of Wisconsin Press, 1985. P. 3–14; Bennett T. The Birth of the Museum: History, Theory, Politics. London: Routledge, 1995.

² Алымов С. Космополитизм, марризм и прочие «грехи»: отечественные этнографы и археологи на рубеже 1940–1950-х годов // Новое литературное обозрение. 2009. № 3 (97). С. 7–36.

³ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 183. А. С. Бежкович Опыт изучения быта и культуры рабочих Ростсельмаша. 1952 г. Л. 24–25.

⁴ Там же. Л. 70.

⁵ Там же.

⁶ Там же. Д. 192. Очерк А. Я. Дуйсбург «Собирание экспонатов. Принципы экспедиционной практики по собиранию этнографических материалов». 1952 г. Л. 5.

⁷ Там же. Оп. 1. Д. 1099. Стенографический отчет совещания по обсуждению тематического плана экспозиции «Русский народ». 1952 г. Л. 5–6.

⁸ Там же. Л. 7.

⁹ Там же. Л. 9–10.

¹⁰ Там же. Оп. 2. Д. 214. Е. Н. Студенецкая, С. А. Павлоцкая. Быт сор-мовских рабочих. 1955 г. Л. 12–13, 52.

¹¹ Там же. Л. 40.

¹² Там же. Л. 30.

¹³ В экспозиции 1957–60 гг., согласно принципам Генерального плана музея 1956 г., уже не было раздела по современности.

¹⁴ Путеводитель по экспозиции «Русские» (вторая половина XIX – начало XX в.). Л.: ГМЭ народов СССР, 1961.

¹⁵ Там же. С. 43.

UDC 39; 069

S. S. Petriashin

Russian Workers: Ways of Class and Ethnicity
Representation in the Expositions of the State
Museum of Ethnography of the Peoples
of the USSR in 1950s

Petriashin Stanislav Sergeevich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian People, researcher, s-petryashin@yandex.ru

The article is devoted to the development of ethnography of workers in the State Museum of Ethnography of the peoples of the USSR (SME) in 1950s. Research and representation of culture and everyday life of workers in SME resulted in production not only of ethnic identities, but also of class consciousness. The initial impulse, however, soon faded away. In the beginning of 1950s ethnographers

emphasized class borders between workers and peasants and saw in workers' culture „socialist content” without „national form”. The differences between classes in research and exposition work were gradually diminished by the middle of the decade through highlighting of workers and peasants' continuity, common traits of culture and ethnic unity. Class issues in regional exhibits went into the background since the late 1950s, and Soviet identity was manifested in distinct generalized displays about contemporaneity. SME at a new stage returned to the task of constructing and reproducing of ethnic identities.

Key words: the State Museum of Ethnography of the peoples of the USSR, workers, peasants, ethnic identity, class consciousness.

И. С. Слепцова (Кызласова)
«Чувство дома»: конструирование
идентичности в семейных музеях*

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

В докладе рассматривается категория семейных (домашних) музеев, которые в последние годы получили довольно широкое распространение. Рассматриваются разновидности семейных музеев, принципы организации их экспозиций и цели их создателей, а также роль этих музеев в формировании различных видов идентичности. Несмотря на значительное разнообразие декларируемых причин, глубинной мотивацией для организации музеев является стремление преодолеть кризис индивидуальной идентичности, вызванный глобализационными процессами. Говоря о видах идентичности, конструируемых в таких музеях, можно охарактеризовать их как совокупность идентичностей (множественную идентичность), которые часто сосуществуют на равных, не образуя соподчиненную структуру. В качестве базовой и относительно стабильной обычно выступает семейная идентичность, в то время как другие её виды могут быть представлены в зависимости от различных факторов как внешних (социальных, политических, экономических), так и внутренних (личных пристрастий и интересов, желания повысить престиж семьи, самоцензуры и др.). Особую роль в репрезентации и конструировании идентичности играют различные интерактивы, которые наряду с экскурсиями широко практикуются в таких музеях. Основой для исследования послужили полевые материалы, собранные автором в 2019–2020 гг., и информация о семейных музеях в сети Интернет.

Ключевые слова: семейные музеи, глобализация, идентичность, кризис идентичности, конструирование идентичности.

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

Феномену идентичности в различных гуманитарных науках в последние десятилетия стало уделяться пристальное внимание¹, что в немалой степени связано с осознанием ряда негативных явлений как на социокультурном, так и на личностном уровне. Глобальный мир, в котором приходится жить человеку, по словам Р. Дженкинса, «лишен прочности, уверенности в завтрашнем дне. Ключевые проблемы эпохи глобализации – безопасность, уверенность и их утрата»². Особое место в таких исследованиях отводится изучению кризиса идентичности³ или «неустойчивой идентичности»⁴, что выражается в чувстве бессмысленности существования, спутанности ценностных ориентиров и потере ощущения целостности личности. Психологическое напряжение, сопровождающее этот феномен, стало причиной идеологических и культурных конфликтов, мировоззренческого диссонанса и общей неудовлетворенности жизнью. Неудивительно поэтому возникновение различных практик, помогающих человеку справиться с негативными переживаниями и обрести устойчивую позитивную идентичность. Как отмечал Э. Хобсбаум, «чем больше привычного было сметено ураганами, несущими резкие экономические изменения и кризисы к концу XX и началу XXI века, тем сильнее ощущалась необходимость восстановить утраченные ориентиры»⁵. В поисках стабильности человек обращается к испытанным временем вещам – семье и дому, которые эмоционально ассоциируются с уютом, порядком, безопасностью и являются символами надежности. «Чувство дома» означает ощущение принадлежности к роду, предкам, включенность в круг людей, которые воплощают неизменность жизненных основ.

В данном сообщении мы рассмотрим появившийся сравнительно недавно класс семейных (домашних) музеев в качестве одного из способов преодоления кризиса идентичности, предпринимаемом на индивидуальном уровне. Основой для исследования послужили полевые материалы, собранные автором в 2019–2020 гг., и информация о семейных музеях в сети Интернет.

Семейные (домашние) музеи как новое культурное явление пока не нашли своего места в официальных реестрах музейных учреждений, ближе всего к ним категория *частных музеев*⁶. Отличительными чертами таких музеев является их принадлежность частному лицу или семье, акцент на семейной истории, ориентация на близкий круг родственников, интерактивность, в большинстве случаев отсутствие коммерческого интереса. Музеи, как правило, занимают часть жилого пространства (квартиры, дома, подворья) и не исключены из повседневной жизни.

Организаторами домашних музеев выступают люди разного культурного уровня, религиозной принадлежности, возраста и пола,

индивидуальность и личностные установки которых определяют большую вариативность форм и содержания экспозиций. Можно условно выделить музеи культурологического направления, где семейная история переплетается с этнографией и историей вещей; исторического – включаются сюжеты, связанные с археологией, локальной историей и природой, особенно, если кто-либо из членов семьи увлекается путешествиями и краеведением; а также художественного направления, когда значительное место в экспозиции отводится демонстрации произведений искусства, созданных членами семьи. Большую роль при формировании музейного контента и его использовании играет профессиональная ориентация устроителей, например, имеют ли они педагогическое, культурно-просветительское или техническое образование.

Так же разнообразны и способы организации экспозиций. Они могут быть выстроены по хронологическому принципу, отражая историю семьи, достижения ее членов, их интересы и таланты. Другим способом является предметно-тематический, когда демонстрируются целые серии однородных предметов (например, самоваров, утюгов, прялок, фотоаппаратов, телефонов и т.д.) или произведений искусства, созданных членами семьи. Еще один способ можно назвать «интерьерным», при котором экспозиция имитирует устройство жилого пространства того или иного исторического периода и социальной группы (крестьян, рабочих, служащих, военных). Очень часто при организации музейного пространства сочетаются все эти способы.

Если государственные и нередко частные музеи нацелены на трансляцию знания в той или иной области (истории, искусствоведения, геологии, биологии и т.д.) и определенной идеологии, то домашние музеи прежде всего ориентированы на показ интересов и базовых ценностей их организаторов, тем самым являясь средством самовыражения, что позволяет рассматривать их как площадку для репрезентации идентичности. Говоря о видах идентичности, конструируемых в таких музеях, можно охарактеризовать их как совокупность идентичностей (множественную идентичность), которые часто сосуществуют на равных, не образуя соподчиненную структуру. В качестве базовой и относительно стабильной обычно выступает семейная идентичность, в то время как другие её виды могут быть представлены в зависимости от различных факторов, как внешних (социальных, политических, экономических), так и внутренних (личных пристрастий и интересов, желания повысить престиж семьи, самоцензуры и др.). Стремление акцентировать внимание на том или ином виде идентичности отражается на структуре экспозиции и ее наполнении, что становится возможным благодаря дефункционализации быденных предметов и придания им статуса

маркера или символа. То есть этническая, религиозная, социальная, профессиональная, локальная и др. идентичности репрезентируются через специально подобранный вещный ряд. Например, основой для демонстрации этнической, религиозной и локальной идентичностей выступает местное культурное наследие (музеи старого быта), а для социальной и профессиональной – артефакты, относящиеся к соответствующей исторической эпохе, социальной группе и профессии. Поддержание семейной идентичности тесно связано с воспроизводством памяти. В этом случае наполнение экспозиции целиком зависит от предметов и документов, сохранившихся от прошлых поколений. При этом большое значение имеют генеалогические исследования, которые воплощаются в создании семейного генеалогического древа.

Особую роль в репрезентации и конструировании идентичности играют различные интерактивы, которые наряду с экскурсиями широко практикуются в таких музеях (например, предлагается достать чугун из печи, используя ухват, поработать на ткацком станке, сплести пояс и т.п.). Возникающий благодаря освоению телесных практик эффект сопричастности к прошлому помогает, по мысли их устроителей, идентифицировать себя с людьми, жившими в те времена. Кроме того, включение пространства музея в повседневный быт и проведение в нем различных общесемейных мероприятий актуализирует семейную идентичность в первую очередь через нарративы, посвященные предметам и документам, выставленным в экспозиции, а также через мемораты, которые должны передать семейный опыт и знания младшим поколениям и тем самым сплотить круг родственников.

Несмотря на то, что хозяева музеев могут декларировать разные побудительные мотивы (желание сохранить память о семье, представить локальную историю, продемонстрировать свои таланты и т.п.), в их основе лежит стремление изобразить стабильный и понятный, знакомый мир, в противовес «разломанному времени» современности (Хобсбаум). В этом мире идентичность сохраняет цельность и позитивный характер, что обычно воплощается в нарративах о «светлом прошлом» и успешном жизненном пути.

Таким образом, семейный музей формирует и укрепляет чувство идентичности и выступает связующим звеном различных видов идентичности: семейной, локальной, этнической, профессиональной и др. Организация музея является способом «повернуть время вспять, возродить былое ощущение безопасности, чувство „дома“, обесцененное глобализацией»⁷ и тем самым восстановить устойчивую позитивную идентичность как на личностном, так и на социальном уровне.

¹ Например, см.: Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В. А. Тишкова. М.: Наука, 2011.

² Дженкинс Р. Глобализация и идентичность: теоретический обзор//Человек. Сообщество. Управление. 2007. № 4. С. 91.

³ Федотова Н. Н. Кризис идентичности в условиях глобализации//Человек. 2003. № 6. С. 50–58; Россия в глобализирующемся мире (мировоззренческие и социокультурные аспекты). М.: Наука, 2007.

⁴ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. М.: АСТ; АСТ МОСКВА, 2006. С. 384.

⁵ Хобсбаум Э. Разломанное время. Культура и общество в двадцатом веке. М.: АСТ; CORPUS, 2017. С. 269.

⁶ Равикович Д. А. Классификация музеев//Российская музейная энциклопедия: В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс; Рипол Классик, 2001. С. 273.

⁷ Дженкинс Р. Глобализация и идентичность. С. 92.

UDC 316; 929.52

I. S. Sleptsova (Kyzlasova)

«A Sense of Home»: Identity Construction in Family Museums

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

The report examines the category of family (home) museums, which have become quite widespread in recent years. It examines the types of family museums, the way in which they are organized and the goals of their creators, as well as the role of these museums in shaping different identities. Despite the wide variety of reasons claimed, the underlying motivation for the organization of museums is to overcome the crisis of individual identity caused by globalization processes. The kinds of identities that are designed in these kinds of museums can be described as a collection of identities (multiple identities), which often coexist on an equal footing without forming a related structure. Family identity is usually the basic and relatively stable identity, while other identities can be represented according to various factors, both external (social, political, economic) and internal (personal biases and interests, desire to raise the prestige of the family, self-censorship, etc.). Interassets play a special role in the representation and design of identities, which are widely practised in such museums along with excursions. The study was based on field materials collected by the author in 2019–2020, and information about family museums on the Internet.

Key words: family museums, globalization, identity, identity crisis, identity construction.

А. А. Плеханов, Н. А. Белова, Д. А. Каунов
Постнациональный проект «справа»:
деконструкция русской идентичности в дискурсе
интеллектуального движения «Острог»*

Плеханов Артемий Александрович, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва), научный сотрудник, кандидат исторических наук, plekhanov.art.alex@gmail.com

Белова Наталья Андреевна, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва), научный сотрудник, кандидат исторических наук, natale4ka@inbox.ru

Каунов Дмитрий Александрович, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва), аспирант, dkaunov93@gmail.com

В докладе рассматривается феномен постнациональных идентичностей на примере Интернет-проекта «Острог», авторы которого создают идейную платформу для формирования концепции пострусской идентичности. Данный проект фокусирует внимание на пересмотре русской идентичности, для чего ключевым требованием является признание отсутствия в ней этнической составляющей. Сообщество авторов, развивающих эти идеи, является виртуальным и принципиально не участвует в политической жизни. Однако, по их мнению, в кризисных ситуациях данная концепция может оказаться востребованной и актуальной на рынке политических идей. Делается вывод о том, что возникновение проектов, подобных «Острогу», обусловлено социально-экономическим неравенством регионов России, способствующим ресентименту периферии по отношению к абстрактному центру, который авторы проекта представили посредством концепции «Маскона».

Ключевые слова: виртуальное сообщество, Интернет, пострусские, русские, русская этническая идентичность, постнациональные идентичности, национализм, этничность, регионализм.

* Работа выполнена в рамках проекта Российского научного фонда (проект № 17-18-01589) в Институте научной информации по общественным наукам РАН.

В 1993 г. по инициативе Русской православной церкви был создан Всемирный русский народный собор (ВРНС). В своем Меморандуме 2013 г. «О единстве русского народа» эксперты ВРНС озаботились угрозой территориальной целостности России, которая возникла благодаря «региональному сепаратизму псевдоэтнических групп, искусственно вычленимых из русской национальной общности»¹. В качестве регионов, отделение которых от России является целью подобных групп, были названы Сибирь, Дон, Кубань и Предкавказье («казачий сепаратизм»), Русский Север («поморский сепаратизм»), Калининградская область, Дальний Восток и Урал. Как утверждают авторы данного документа, гетерогенность русского народа, отличающегося этнокультурной монолитностью, является мифом, имеющим к тому же политическую природу².

Вместе с тем, в постсоветский период в преимущественно русской этнической среде действительно возникали и существуют поныне региональные проекты. Их участники одной из своих главных целей считают необходимость наделения новым содержанием (в том числе этнокультурным, и безусловно, политическим) русской идентичности. Сообщества, распространяющие такие взгляды, являются маргинальными, а их члены попадают под пристальное внимание спецслужб. При этом представители данных объединений уверены в том, что идентичность этнических русских в регионах как в отдельности, так и региональные идентичности в целом нуждаются в качественном обновлении, которое приведёт к трансформации мировоззрения местного населения и придаст новые мотивации регионам, что поспособствует их развитию. При этом основным объектом критики становится этатизм, который, по мнению подобных групп, свойственен значительной части россиян, а его источником является Москва, олицетворяющая собой «имперство» и все то, что мешает развиваться регионам и процветать стране.

Эпоха Интернета позволила сформировать инфраструктуру, создавшую условия для существования разного рода сообществ в виртуальной реальности. Киберпространство стало удобной площадкой для распространения взглядов и репрезентации разного рода идентичностей, что актуально и для групп, озабоченных положением и перспективами русских как этнической общности. В первой половине 2010-х гг. в Интернет-пространстве зародился проект «Острог», в рамках которого вплоть до настоящего времени развивается концепция «пострусских». Данный проект являет собой практическое воплощение теорий постнациональных идентичностей.

Основными площадками для реализации проекта являются наиболее популярные среди российских пользователей социальные сети «ВКонтакте», «Facebook», «Telegram», а также видеохостинг

«YouTube». Сообщество «Острог» с 2013 г. публикует самиздатовский одноименный электронный альманах, кроме того, за время существования проекта была опубликована книга «Пострусские». Её первая редакция вышла в виде электронного самиздата на платформе ridero.ru, а вторая – в виде аудиокниги. Рассматриваемая группа единомышленников практически всю свою деятельность ведет в киберпространстве, представляя собой интеллектуальный «клуб по интересам».

Тема постнациональных идентичностей является актуальной в современной социальной теории и активно исследуется в работах Ю. Хабермаса, С. Сассен, Дж. Делэнти и многих других. При этом, если европейские и американские авторы, исследующие постнациональные идентичности, тесно связаны с наднациональным проектом Европейского союза и идентичностями, формируемыми в рамках данного дискурса, то авторы концепции «пострусских», обращаясь к проблеме постнациональных идентичностей и опираясь при этом главным образом на рецепцию русской философии, создают самобытный проект постнациональной идентичности, отстраненный как от западных теорий постнационализма, так и в целом от модерных ценностей, таких как гуманизм, социальная справедливость и права человека.

Вдохновитель концепции «пострусских» Д. Алтуфьев в своей программной статье «Сырьё» заявляет, что «русскость» ввиду слабой этнической организации русских, которая стала следствием процесса государственного строительства на протяжении всей российской истории, потерпела крах и нуждается в утилизации. Русские определяются как множество (*multitudes*), «отчужденная от своего прошлого деэтнизированная масса с порванными внутренними связями, с отсутствующими политическими и гражданскими институтами, с дискредитированной РПЦ религией, с глубоким кризисом института семьи и негативной идентичностью. Темпорально вернувшиеся с точки зрения идентичностей в домодерный период, „внеисторическое безвременье, в донациональное, дохристианское и даже доэтническое состояние“, сохранив при этом общность языка, менталитет и широкое географическое расселение»³.

Авторы «Острога» опираются на метафору строительства, где русские выступают не скрепляющим элементом, – что традиционно можно услышать в российском государственном дискурсе, – но кучей рыхлого песка, в котором «увязают любые попытки их чем-то связать или на них опереться». «Пострусские» считают, что по той причине, что русская идентичность в ходе катастроф XX в. потеряла свою этничность, поэтому дееспособными могут быть лишь отдельные

сплоченные группы русских. Этим пользуются политические элиты, стремящиеся не допустить распада гетерогенного государства.

Онтологически русские в рамках данной концепции мыслятся в вечно подчиненном, униженном и колониальном состоянии в отношении «города-метрополии»⁴. При этом русские отождествляют себя с Москвой и не способны к растождествлению. Авторы убеждены в неизбежной и неминуемой деградации современного российского общества и видят в качестве единственного выхода – побег от русскости путем избавления от «москвациентричности». В ходе интеллектуальных исканий авторы выбрали путь, который, по их мнению, является единственно верным – путь «выруси»⁵.

Авторы, явно вдохновившись романом «Теллурия» В. Г. Сорокина, ожидают формирования на построссийском пространстве разного рода политических субъектов – от неосоветских и анархистских республик до квазиимперских и религиозных. Пострусский дискурс бесспорно существует в контексте проблемы постнациональной идентичности, при этом сами авторы проекта признают, что он является частью общего тренда.

Пострусский проект, по мнению его авторов, предлагает способ отделения человека от государства, его освобождения от груза «рода-племени», оков «исторического наследия» и гири «долга перед родиной». При этом подход «пострусских» к постановке проблемы имеет ряд особенностей, порожденных российским контекстом, которые позволяют отделить пострусский дискурс от идей европейских и американских теоретиков постнациональных идентичностей.

Авторы «Острога» оказались зачарованы распадом существующих и появлением новых идентичностей в 1980–1990-е гг., когда была свернута инфраструктура для советского проекта идентичностей, и на его основе возникли сотни новых и доселе казавшиеся канувшими в лету проекты идентичностей. Всё это вместе с проблемами доверия в российском обществе, социальной атомизацией при усилившейся урбанизации городов привели группу интеллектуалов к выводу об отсутствии объективно существующих групп и утверждению, что национальное строительство и его возможности ограничены лишь фантазией строителей подобного рода идентичностей.

Современные проблемы в России с доверием, внутригрупповой солидарностью, неспособностью к формированию гражданского общества списываются авторами теории на примордиально понимаемую особую русскую неизменную «ментальность».

В целом, проект «пострусскости» в отличие от проекта конституционного патриотизма Ю. Хабермаса построен через отрицание проблем сегодняшнего российского общества и стремление создать такую идентичность, которая бы смогла их купировать.

Авторам «Острога» близка риторика ультраправого аристократизма и в целом не интересны такие категории, как справедливость, солидарность, права человека, человеческое достоинство.

Несмотря на антиэтатистский пафос, авторы настроены на жесткое разделение общества на поработенную массу и «личностей». Только они способны преодолеть свою русскую этническую принадлежность. Почему это так важно для концепции «пострусскости»? По мысли авторов, избавившись от русской этнической идентичности и заняв главенствующее положение на пострусском пространстве, «личности» смогут прекратить порождать сверхэтатистские национальные проекты, к которым причисляется современная РФ. Для идеологов движения «Острог» современная политическая система является не исторически обусловленным явлением, но онотологической данностью, проистекающей из ментальности русской культуры, неотделимой от русской идентичности. Для этого используется термин и примордиалистская концепция «русской матрицы» философа А. А. Пилипенко.

Причины появления течения, столь негативно относящегося к русской идентичности, коренятся в социально-экономическом неравенстве регионов РФ. Разрыв между уровнем жизни в различных регионах, дисфункциональный федерализм – все это приводит ресентименту периферии по отношению к абстрактному центру и желанию отмежеваться от него.

¹ О единстве русского народа//Всемирный русский народный собор. URL: <https://vrns.ru/news/2367> (дата обращения: 30.08.2020).

² Там же.

³ Алтуфьев Д. Сырье // Острог. Вып. 6. С. 61–62.

⁴ Куликов М. Пострусские в аспектах культуры и идентичности // Острог. Вып. 18. С. 9.

⁵ Авторы используют зародившийся в начале 2000-х гг. в русском националистическом сообществе ЖЖ термин «вырус», который используется для обозначения человека, сознательно или случайно утратившего русскую идентичность.

UDC 323.1; 323.17; 323.1; 314.122.66

A. A. Plekhanov, N. A. Belova, D. A. Kaunov

Postnational Project „from the Right”:
Deconstruction of Russian Identity in the Discourse
of the „Ostrog” Intellectual Movement

Plekhanov Artemii Alexandrovich, The Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences (Moscow), researcher, Ph. D. (History), plekhanov.art.alex@gmail.com

Belova Natalia Andreevna, The Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences (Moscow), researcher, Ph. D. (History), natale4ka@inbox.ru

Kaunov Dmitrii Alexandrovich, The Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences (Moscow), postgraduate student; dkaunov93@gmail.com

The paper examines the phenomenon of post-national identities on the example of the Internet project „Ostrog”. A team of authors within the framework of that project creates an ideological platform for the formation of the concept of post-Russian identity. The project focuses on the reassembly of Russian identity, the key requirement for that is the recognition of the absence of its ethnic component. The community of authors developing these ideas is virtual and does not participate in political life in principle. But they suppose that their conception will be in demand and relevant in the political discourse in some crisis situations. It is concluded that the development of projects with similar content is due to the socio-economic inequality of the administrative regions of Russia, contributing to the resentment of the periphery in relation to the abstract centre, which the authors of „Ostrog” presented through the concept of „Mascon”.

Key words: virtual community, Internet, the post-Russians, the Russians, Russian ethnic identity, post-national identities, nationalism, ethnicity, regionalism.

А. А. Чувьюров
Конструирование этнокультурной идентичности
у локальных групп коми-зырян

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

В докладе рассматривается конструирование этнокультурной идентичности в локальных и этнодисперсных группах коми-зырян. В конце 1980-х – начале 1990-х гг. под влиянием происходящих в стране общественно-политических перемен среди различных этнолокальных групп коми-зырян актуализируется историческая память и локальное самосознание. Наиболее интенсивно эти процессы проходили у коми-ижемцев. В 2003 г. на V съезде Коми республиканское общественное движение «*Изъватас*» (организовано в 1990 г.) было принято решение добиваться для ижемцев статуса «коренного малочисленного народа».

Ключевые слова: этнокультурная идентичность, этнографическая группа, локальная группа, диалект, коми-ижемцы.

Изучение этноареальных и этнодисперсных групп является важнейшим направлением в коми этнографии¹. Одним из важнейших факторов консолидации этнографических групп коми-зырян в единый этнос стало образование в 1921 г. Автономной области Коми (зырян) в составе РСФСР. В результате этой административно-территориальной реформы различные локальные группы коми-зырян впервые оказались в границах одного административного образования. Следует подчеркнуть, что процесс формирования этнографических групп коми-зырян к середине XIX в. в целом был завершен, но локальная и групповая идентичность у значительной части коми продолжала доминировать над общеэтнической: хотя этноним «коми» в XIX в. в качестве эндоэтнонима и бытовал среди коми (зырян)², но преобладающим все равно оставались групповые самоназвания (*изъватас*, *печора катыдса*^{*}, *удораса*^{**} и др.).

* Верхнепечорские (коми).

** Удорские (коми).

Наибольшим своеобразием отличалась материальная культура коми-ижемцев, основным хозяйственным занятием которых было оленеводство. Во второй половине XIX в. по причине эпизоотий (массового падежа оленей), участвовавших в Большеземельской тундре с развитием крупнотабунного оленеводства, значительные группы коми-ижемцев переселяются в Зауралье (современные ХМАО и ЯНАО Тюменской обл.) и на Кольский полуостров. Как отмечали дореволюционные исследователи, уже в середине XIX в. среди ижемцев встречались представления о своей этнической идентичности как о самостоятельном этносе. Так, В. Н. Латкин, который в 1843 г. посетил д. Усть-Кожву, в своих дневниковых записях отмечает неприязненное отношение кожвинских ижемцев к верхнепечорским коми: «Хотя Сила (Силантий Артеев – А. Ч.) тоже зырянин, но о верховых зырянах (верхнепечорских коми – А. Ч.) отзываясь дурно, как о людях совершенно другого племени, называя их бессовестными, безнравственными»³. Подобное недружелюбное отношение к верхнепечорским коми в ижемских деревнях сохранялось еще в первой половине XX в. Так, одна из информанток из с. Соколово (Печорский р-н РК) отметила: «К моей матери здесь, в Соколово, все время относились плохо (*лёка*), потому что она была из Щугора, из верхнепечорских коми (*печора катыдса*)».

Еще одним важным фактором, сыгравшим значительную роль в становлении коми-зырян как единой этнической общности, стало принятие в 1918 г. литературного языка, за основу которого был взят присыктывкарский диалект. Следует отметить, что внедрение единых литературных норм представителями отдельных этнографических групп коми-зырян сначала было встречено негативно. Так, в 1920-е гг., когда в сельской местности стали открываться начальные школы, коми-ижемцы высказывались против обучения на коми литературном языке в местных школах, заявляя о своем желании получать образование на русском языке. Доходило до сожжения букварей и учебников на коми языке⁴. Лишь благодаря жестким мерам властей удалось изменить эти настроения.

Этноареальные группы коми-ижемцев, проживающие на Кольском полуострове и в Западной Сибири, в силу оторванности от своего «материнского» региона остались в стороне от этих процессов консолидации коми этноса.

Значительное влияние на дальнейшую трансформацию этнокультурной идентичности в этнографических группах коми-зырян оказали миграционные процессы, которые происходили на территории Республики Коми в 1920–1970-е гг. Так, в период коллективизации (1930-е гг.) в состав верхнепечорских коми вливаются значительные группы коми переселенцев с бассейна р. Вычегды и Сысолы. Отно-

шение к вновь прибывшим переселенцам среди верхнепечорских коми было настороженное. Жителей вновь образованных выселков местное население называло «коммунарью». Подобное отношение обусловлено позицией, которую занимали в революционных и последующих событиях представители этих этнографических групп коми-зырян: значительная часть старообрядческого населения Припечорья враждебно отнеслась к Октябрьской революции и поддержала белое движение, в то время как вычегодские и сысольские коми составляли основу действовавших на Печоре красноармейских отрядов. Кроме того, коми переселенцы из южных регионов принимали участие в различных акциях местных советских органов, направленных против старообрядцев, в частности, приняли участие в закрытии старообрядческих скитов в Приуралье и поимке активистов этого движения⁵.

В 1930–1950-х гг., с началом промышленной разработки Печорского угольного бассейна, в этот район усилился приток переселенцев из других регионов, появляются спецучреждения и поселки спецпереселенцев, разобщившие некогда единое пространство верхнепечорских коми, разделив его на территории отдельных локальных групп, в значительной степени изолированных друг от друга. Переориентация традиционной хозяйственной деятельности жителей этого региона на лесную и добывающую промышленность, разработку газовых и нефтяных месторождений (Усинск, Вуктыл) привели к значительным внутренним миграциям: сельская молодежь перебиралась из деревень во вновь строящиеся города и поселки. Аналогичные процессы происходили также и в ряде других районов Республики Коми (Удорском, Усть-Куломском, Усть-Вымском и Ухтинском).

Серьезные трансформации в этнокультурной идентичности происходили также среди коми-ижемцев. Исследователи отмечали, что в 1960–1980-е гг. у значительной части коми-ижемцев, проживающих на территории Республики Коми, локальная идентичность была практически утрачена, и основным этническим определителем для ижемцев, как и для представителей других этнографических групп, в этот период был этноним «коми»⁶, в то время как у определенной части кольских ижемцев, как отмечают исследователи, в 1970–1980-е гг. еще сохранялась локальная идентичность ижемцы (*изъватас*), а этноним «коми», по мнению информантов, применим только к коми, проживающим в пределах Коми АССР⁷. Аналогичные суждения среди кольских коми-ижемцев сохраняются и в настоящее время: «Старики у нас говорили, что раньше не было такой нации – коми. Это при советской власти такая нация образовалась. Наши старики говорили: мы не коми, мы изъватас»⁸.

В то же время исследования сыктывкарских этнографов, которые проводились в данном регионе в 1980-е гг., показали, что среди кольских коми-ижемцев шли интенсивные процессы языковой переориентации – сдвиг на русский язык. Так, в 1982 г., 60,2% респондентов, опрошенных сыктывкарскими этнографами, выбрали коми язык в качестве родного, 28,4% – русский, 11,4% – коми и русский в равной степени⁹. Исследователи отмечали, что языковая ориентация зависит и от уровня образования: среди кольских коми почти каждый второй специалист со средним и высшим образованием был ориентирован на русский язык, в то время как люди с образованием 4–6 классов оказались неподатливы процессам языковой ассимиляции¹⁰.

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. под влиянием происходящих в стране общественно-политических перемен среди различных групп коми-зырян происходит актуализация исторической памяти и локального самосознания. В 1989 г. было организовано коми общественное движение «Коми котыр» («Коми сообщество»), основной задачей которого являлась защита и реализация прав коми народа в социально-экономической жизни Коми АССР. В 1991 г. данное общественное движение на съезде коми народа было преобразовано в МОД (Межрегиональное общественное движение) «Коми войтыр» («Коми народ»). Тогда же был создан его исполнительный орган – «Комитет возрождения коми народа». Его представители принимали участие в разработке и принятии Верховным Советом Коми АССР закона «О государственных языках Республики Коми», устанавливающего в регионе два государственных языка (коми и русский), а также законы «Об образовании», «О культуре».

В 1993 г. было образовано правозащитное движение «Дорьям асьнымос» («Защити себя сам»), основу которого составили участники движения «Демократические выборы-90». Целью этой организации являлось сохранение этнокультурного своеобразия народа коми, а также предоставление для республики широкой автономии. Для освещения деятельности этого общественного движения была учреждена газета с аналогичным названием, в которой публиковались различные краеведческие материалы, а также статьи, в которых критиковалась социально-экономическая политика республиканских властей. Деятельность «Дорьям асьнымос» вызывала обеспокоенность республиканских властей, в итоге по решению Сыктывкарского суда от 16 марта 2005 г. правозащитная организация «Дорьям асьнымос» была ликвидирована¹¹.

Наиболее интенсивно процессы реидентификации происходили среди коми-ижемцев. В 1990 г. было образовано Коми республи-

канское общественное движение «*Изьватас*», основной целью которого являлось сохранение этнокультурного своеобразия ижемцев. В 1990-х – начале 2000-х гг. региональные отделения «*Изьватас*» появились в Ловозерском р-не Мурманской обл., а также в ЯНАО и ХМАО Тюменской обл.

Важнейшим маркером для самоидентификации ижемцев является оленеводство как традиционный способ хозяйствования («мы – оленный народ»), а также ижемский диалект коми языка. В ряде населенных пунктов Зауралья и Кольского полуострова преподавание коми языка проводилось по программе, разработанной на основе ижемского диалекта.

Важной вехой в этнокультурном позиционировании ижемцев стали подготовка и проведение переписи населения в 2002 г. Накануне этого мероприятия отделение «*Изьватас*» в с. Ловозеро Мурманской обл. приняло обращение к ижемцам, проживающим на территории Республики Коми, с призывом обозначить свою этническую принадлежность не как «коми», а как «коми-ижемцы». Это обращение было поддержано Советом движения общества «*Изьватас*», активисты которого вместе с депутатами МО «Ижемский район» также выступили с призывом включить ижемцев в «Перечень коренных малочисленных народов Севера», официально утвержденный правительством РФ в 2000 г. На V съезде движения «*Изьватас*» (28 июня 2003 г.) было принято решение добиваться для ижемцев статуса «коренного малочисленного народа»¹².

Лидеры межрегионального общественного движения «Коми войтыр» («Коми народ»), которых поддерживали республиканские власти, выступили против решения V съезда «*Изьватас*» о статусе ижемцев как самостоятельной этнической группы, указав что в основе этого решения лежит желание получить льготы социально-экономического характера (в качестве представителей коренного малочисленного народа Севера)¹³.

Важно отметить, что актуализация этнолокального самосознания характерна не только для ижемцев – сходные явления наблюдаются и среди других этнографических групп коми-зырян. Так, в начале 2000-х гг. среди удорских коми предпринимались попытки представить данную этнографическую группу в качестве коренного малочисленного народа *удорачей*, но такая инициатива местных активистов, в отличие от ижемцев, не получила широкой поддержки¹⁴.

Стойкое предубеждение к коми литературному языку как «не своему», «чужому» отмечалось у ряда наших информантов на Верхней и Средней Печоре в 1990-е гг.; некоторые из них отмечали, что не

читают газеты на коми, так как они «написаны на сыктывкарском диалекте».

Безусловно, определенное влияние на актуализацию исторической памяти и самоидентичности оказали общественно-политические перемены в стране: аналогичные явления также зафиксированы исследователями среди отдельных групп русского и финно-угорского населения (русские-поморы, «чудь-бьярма», коми-язьвинцы, бесермяне)¹⁵. Происходящие в конце 1980-х – начале 1990-х гг. активные поиски конструирования этнокультурной идентичности среди различных групп коми-зырян свидетельствуют, что процесс консолидации коми-зырян в единый этнос не был завершён окончательно.

¹ Жеребцов Л. Н.: 1) Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982; 2) Этнографические исследования на Европейском Северо-Востоке СССР. Сыктывкар, 1975; Лашук Л. П.: 1) Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958; 2) Формирование народности коми. М., 1972.

² Латкин В. Н. Дневник во время путешествия на Печору в 1840–1841 и 1843 годах//Зап. РГО. 1853. Кн. 7. С. 45.

³ Латкин В. Н. Указ. соч. С. 82.

⁴ Шабаев Ю. П., Дронова Т. И., Шарапов В. Э. Коми-ижемцы, поморы и устьцилёмь: модели культурных трансформаций//ЭО. 2010. № 5. С. 137.

⁵ Гагарин Ю. В. Отчет Печорского этнографического отряда по итогам полевых исследований в 1968 г. в г. Печоре, Печорском, Ухтинском районах коми, Чердынском районе Пермской области. Сыктывкар, 1969//Научный архив КНЦ УРО РАН (НА КНЦ УРО РАН). Ф.1. Оп. 13. Д. 167. С. 35.

⁶ Терехихин Н. М., Шабаев Ю. П. Чудь, поморы и коми-ижемцы: реидентификация или конструирование идентичностей (этногенетические технологии на Европейском Севере)//Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Труды ИЯЛИ Коми НЦ Уро РАН. Вып. 71. Сыктывкар, 2012. С. 36.

⁷ Конаков Н. Д., Котов О. В. Этноареальные группы коми: формирование и современное этнокультурное состояние. М., 1991. С. 168.

⁸ ПМА. 2014 г. Инф. Чупров А. П., 1956 г. р., с. Ловозеро Ловозерского р-на, Мурманской обл.

⁹ Конаков Н. Д., Котов О. В. Указ. соч. С. 190.

¹⁰ Там же. С. 190–191.

¹¹ Грустные заметки о коми правозащитном движении – Доступный ресурс: URL: <https://vk.com/@-165422661-grustnye-zametki-o-komi-pravoza-shitnom-dvizhenii>. Дата обращения: сентябрь 2020 г.

¹² Шабаев Ю. П., Дронова Т. И., Шарапов В. Э. Указ. соч. С. 143.

¹³ Там же. С. 144.

¹⁴ Терехихин Н. М., Шабаев Ю. П. Указ. соч. С. 42.

¹⁵ Там же. С. 36–43.

UDC 39; 745/749

A. A. Chuvjurov

Constructing Ethno-Cultural Identity among Local Groups of the Komi-Zyryans

Chuvjurov Aleksandr Alekseevich, 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 article regards the construction of ethno-cultural identity among local and ethno-dispersal groups of the Komi-Zyryans. In the turn of 1980s – 1990s various ethno-local groups of the Komi-Zyryans redefined their historical memory and local self-identity under the influence of the socio-political changes that had happened in the country. These processes were most intensive among the Komi-Izhma.

In 1990 they founded Komi Republican Public Movement «*Iz'vatas*» (Iz'vatas). In 2003 on the 5th «*Iz'vatas*» congress the Izhmas got the status of the Indigenous Minority.

Key words: ethnocultural identity, ethnographic group, local group, dialect, the Komi-Izhemtsy.

Н. А. Нерастенко, А. В. Конева

**Роль сообществ «Вконтакте», посвященных
изучению карельского языка, в формировании
этнической идентичности**

Нерастенко Наталья Александровна, Санкт-Петербургский государственный институт культуры (С.-Петербург), кафедра теории и истории культуры, студентка магистратуры, nnerastenko@mail.ru

Конева Анна Владимировна, Санкт-Петербургский государственный институт культуры (С.-Петербург), кафедра теории и истории культуры, доцент, доктор культурологи, akoneva@list.ru

В докладе рассматривается роль виртуальных сообществ в формировании этнической идентичности на примере современных карелов, состоящих в сообществах «Вконтакте», посвященных изучению карельского языка. Проведен опрос членов этих групп, полученные данные проанализированы и обобщены с использованием существующих исследований формирования идентичности в виртуальных сообществах и этнической идентичности.

Ключевые слова: этничность, виртуальные сообщества, Карелия.

Проявление человеческой идентичности в мире глобальной Интернет-сети давно является предметом дискуссии.

Интеграция в общество человека, не имеющего социальных сетей, в современности становится все более затруднительной. Проявления этничности, как одного из важных параметров самоидентификации, столкнувшись с виртуальной реальностью, безусловно, изменились. Этнические сообщества в Интернете стали не только дополнением реальных, но впитали виртуальные технологии творческого конструирования личности¹. Ученые предполагают множество теорий существования новых форм этничности, начиная от ее исчезновения (М. Кастальс) до перехода на качественно другой уровень (Л. Макфадейн) и даже предполагая противоборство этничности и виртуального мира (Л. Накамура)².

Мы придерживаемся взгляда на этническую идентичность, который близок идеям Р. Брубейкера. Этничность – ментальная структура, складывающаяся в сознании участников социума, динамический

процесс анализа и осознания на основании имеющихся данных. Следует также отметить, что Р. Брубейкер акцентировал внимание на необходимости проведения микроисследований в конкретном контексте, что и предпринято в данной работе³.

Также мы пользуемся представлением об этносе как воображаемом сообществе, сформулированным Б. Андерсоном в книге «Воображаемые сообщества»⁴, которая необычайно популярна в исследованиях виртуального пространства. Идея существования национальности как воображаемого объединения группы незнакомых людей обеспечивает исследователей этничности в виртуальной реальности множеством инструментов.

Ответить на вопрос о роли виртуальных сообществ в формировании этнической идентичности их членов мы попробуем на примере следующих групп «Вконтакте», посвященных изучению карельского языка: «Карельский язык / Pagizemmo Karjalakse», «Учим Карельский язык / Карелы / Карелия», «Karjalan kieli.Kiännä da elvytä! Карельский язык», «Карельский язык в Твери / Karielan kieli Tverissä».

Выбор социальной сети был сделан исходя из того, что «Вконтакте» самое популярное в России Интернет-сообщество. Язык же существует как центральный механизм мышления, основной инструмент разделения этнических групп⁵. Б. Андерсон отмечает, что язык – один из мощнейших инструментов, помогающих воображению себя нацией. При этом Республика Карелия единственная в Российской Федерации, где язык титульной нации не имеет статуса второго государственного, что делает вопрос изучения карельского языка среди активистов сохранения карельской культуры особенно болезненным⁶.

С целью определения роли групп «Вконтакте», посвященных изучению карельского языка, в формировании этнической идентичности карелов нами был разработан опрос на русском языке из восьми пунктов. Опрос от имени пяти групп был размещен в виде постов, на него ответили 152 человека. Время проведения – июль 2020 г.

Самыми ожидаемыми результатами стали следующие:

- 83% состоящих в группах считают себя карелами;
- 95% ответивших считают осознание себя представителями этнической группы важным или обязательным для человека;
- 97% считают обязательным или важным знание родного языка представителями этнических групп.

Основную массу участников групп по изучению карельского языка составляют люди, которые осознают важность знания и языка и своей этнической принадлежности, а также те, кто считает себя карелами.

– 74% из тех, кто считает, что осознание человеком собственной этничности важно для человека, ответили, что важно и знание че-

ловеком родного языка. При этом из всех, кто считает себя карелом и одновременно ответил, что важно говорить на родном языке, только 25% людей говорят или пишут на карельском языке часто. 20% всех опрошенных часто – говорят или пишут на карельском языке.

Группы, посвященные изучению языка, конечно, в большей части будут состоять из тех, кто его учит или хочет изучить. При этом три четверти людей из тех, кто считает важным знание для себя карельского (считают себя карелом и считают знание родного языка важным) редко на нем говорят или читают, либо не делают этого вовсе. Из этого можно предположить, во-первых, высокую заинтересованность в изучении языка большей части членов групп, даже если она остается на уровне идеи и не переходит к реальному обучению.

Во-вторых, мы видим несоответствие желаний и действительности в отношении бытования родного языка. Большая часть состоящих в группе активно высказывается за необходимость владения карельским языком для самих себя и при этом им не владеет. Сообщество не обладает важной характеристикой, которая, по мнению этого же сообщества, важна для этноса.

– 80% всех опрошенных ответили, что не общаются или почти не общаются в группах. При этом, в открытом вопросе: «Как Вы считаете, зачем виртуальные сообщества этническим группам?» – 30% респондентов использовали в ответах слово «общение». Из этих же тридцати процентов 78% не общаются или почти не общаются в группах.

Посты сообществ чаще всего носят характер сообщений о значении тех или иных слов на карельском языке, посты и комментарии двуязычны – на русском и карельском. По-крайней мере, в открытом пространстве контента дискуссии участников на карельском языке не преобладают. Несмотря на декларируемую цель создания сообществ, массового общения в группах не происходит, члены воображаемого сообщества продолжают воображать своих собратьев, даже имея реальную возможность знакомства.

Вместе с тем, 73% людей видят контент группы несколько раз в неделю или месяц. Таким образом, члены сообществ достаточно часто получают напоминание о своей принадлежности к группе. Человек вступает в пассивное взаимодействие со средой, регулярно сообщаемой информацией, без активного обмена с ней.

Из-за отсутствия необходимости простых ежедневных действий, которые идентифицируют человека как карела в современном городском пространстве Карелии, такие действия оттесняются в сферу праздничных мероприятий или пассивного восприятия информации о собственной этничности, похожего на прокручивание в ленте тема-

тических постов. Интернет предоставляет возможность стать частью сообщества без усилий, большое количество пассивных участников в виртуальных сообществах – типичное явление для Интернет-пространства, при этом большая часть таких участников разделяют пропагандируемые идеалы⁷, хоть и не проявляют активности.

Жизнь реального сообщества определяется через конкретные действия, реализуемые индивидом в рамках этого сообщества, основанные на его ценностях, другими словами, через социальные практики. Э. Гидденс полагал социальные практики основой формирования и субъекта и социального объекта⁸, М. Вебер, используя понятие «социальное действие», понимал, что оно по смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него⁹.

Как замечалось выше, пассивность членов виртуальных групп – типичное явление, посредством восприятия информации реализуются пассивные социальные практики – осмысление, но не преобразование¹⁰.

Из вышесказанного можем сделать вывод, что группы «Вконтакте», посвященные изучению карельского языка, являются для карелов локациями реализации и постулирования этнической идентичности. В ситуации, когда обычному человеку крайне сложно получить признание себя карелом в обычной жизни, не прилагая к этому усилий, возможность констатации собственной этничности с помощью Интернета становится естественным методом конструирования личной идентичности. Если этничность – воображаемое сообщество, а язык – формула, обеспечивающая воображение, то виртуальное сообщество, посвященное изучению национального языка, становится уравнением, в рамках которого активизируется воображение членами общества друг друга.

¹ Горный Е. В. Виртуальная личность как жанр творчества//Сетевая словесность. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.netslova.ru/gornyy/vl.html> (дата обращения: 02.08.2020).

² Федорова А. А. Проблема изучения виртуального пространства русской этнической идентичности в условиях web 2.0// Коммуникология. 2018. Т. 6. С. 89–99.

³ Брубейкер Р. Этничность без групп. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2012.

⁴ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Кучково поле, 2016.

⁵ Замятин К., Пасанен А., Я. Саарикиви Я. Как и зачем сохранять языки народов России. Хельсинки: Vammalan Kirjapaino Oy.

⁶ Суутари П., Давыдова–Менге О. Гибкие этничности. Этнические процессы в Петрозаводске и Карелии в 2010–е годы. СПб.: Нестор–История, 2017.

⁷ Скуратов А. Б. Модерация и пассивные пользователи в практике деятельности локальных Интернет-сообществ//Вестник бурятского государственного университета. 2016. № 6. С. 134–141.

⁸ Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуриации. М.: Академический Проект, 2005.

⁹ Литвинова Т. И. Роль социальных практик в формировании телесности// Вестник ТвГУ. 2018. № 4. С. 102–108.

¹⁰ Плотникова Н. М. Социальные практики как средство профессионального воспитания//Вестник Костромского государственного университета. 2017. № 4. С. 17–21.

UDC 316.772.5

N. A. Nerastenka, A. V. Koneva

Virtual Communities for Studying the Karelian Language in the Formation of the Ethnic Identity

Nerastenka Natalia Aleksandrovna, The State Institute of Culture (St. Petersburg), the Department of the Theory and History of Culture, student, nnerastenka@mail.ru

Koneva Anna Vladimirovna, The State Institute of Culture (St. Petersburg), the Department of the Theory and History of Culture, associate professor, D. Sc. (Culturology), akoneva@list.ru

The authors tried to determine the role of virtual communities in the formation of ethnic identity, using the example of Karelians members of Vkontakte groups about studying the Karelian language. The members had been interviewed, the data was analyzed and summarized on the base of theoretical researches about virtual communities and ethnicity.

Key words: ethnicity, virtual communities, Karelia.

М. А. Докучаева

Консолидирующая роль Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии в судьбе ингерманландских финнов в XX–XXI веках

Докучаева Мария Алексеевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Северо-Запада России и Прибалтики, научный сотрудник; mariafoxer@mail.ru

В данном докладе рассматривается роль Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии в сохранении историко-культурных традиций и этнической идентичности современных ингерманландских финнов. Церковь ведет активную деятельность по просвещению своей паствы, опираясь на авторитет пасторов и используя средства массовой информации.

Ключевые слова: ингерманландские финны, Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии, лютеранская вера, этническая идентичность.

Ингерманландские финны – это особая этнолокальная группа, сформировавшаяся в XVII в. в результате русско-шведских войн после переселения на территорию Ижорской земли (Ингерманландии) финских крестьян из областей Восточной Финляндии. Основными показателями этнокультурной специфики ингерманландских финнов, отличающими их от других финно-угорских народов Северо-Запада, являются язык (юго-восточный диалект финского языка) и лютеранское вероисповедание, которое получило распространение на территории современной Ленинградской обл. в XVII в., когда эти земли вошли в состав Шведского королевства и получили название Ингерманландии, или Ингрии.

Все исследователи сходятся на том, что активная культурно-просветительская деятельность, начатая Лютеранской церковью в XIX столетии среди финского населения Санкт-Петербургской губ., способствовала пробуждению культурной жизни финских общин и укреплению их национального самосознания¹. XX в. изменил всё. В результате антицерковных мер советского правительства многие храмы местной финской лютеранской церкви были закрыты. Количество пасторов сократилось: одни были арестованы, другие уехали

в Финляндию. В конце 1930-х гг. лютеранская церковь в Ленинградской обл. перестала существовать в качестве официальной структуры.

В условиях массовых репрессий по отношению к финскому населению Ленинградской обл. в предвоенные десятилетия именно лютеранская вера продолжала объединять людей. Сохранившиеся сельские и городские общины по-прежнему вели религиозную жизнь нелегально. Верующие собирались на кладбищах и в частных домах у тех, кому удалось сохранить Библии и сборники песен на финском языке. Они слушали по радио трансляции богослужений из Финляндии; читали и разъясняли тексты Священного Писания, пели псалмы². Для детей устраивались своего рода воскресные школы. Лемби Адамовна Пункка (1928 г.р.), родом из д. Виркино Кобринского прихода, вспоминала: «С таким удовольствием мы ходили, мы пели, и нам давали задание, мы как в школу ходили – воскресная школа называлась»³. Основной костяк этих неофициальных религиозных общин составляли женщины.

Полевые исследования, проводимые автором в Гатчинском и Ломоносовском р-нах Ленинградской обл. в 2011–2015 гг. показали, что в мировоззрении финнов, рожденных в 1940–1970-е гг., имеет место конфессиональный синкретизм. К такому же выводу приходят и другие исследователи⁴. Во многом это связано с политикой Советского Союза, запрещавшей религиозное воспитание молодёжи. В силу этого, а также из-за отсутствия действующих лютеранских церквей многие дети не были крещены, не проходили обряда конфирмации. Размыванию лютеранских традиций способствовало и заключение межконфессиональных браков. В отсутствие «своей церкви» многие верующие финны посещали православную. На вопрос: «Вы лютеране или православные?», – некоторые опрошенные отвечали: «Да, наверное, и те, и те»⁵.

Только с 1970-х гг. лютеранские общины финнов-ингерманландцев начали вновь возрождаться, сначала в Нарве, потом в Петрозаводске. А в 1977 г. самостоятельная финская община была зарегистрирована в г. Пушкин Ленинградской обл. С этого события началось возрождение самостоятельной Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии, официально зарегистрированной в 1993 г. Её члены говорили только на финском языке, что первоначально существенно ограничивало количество прихожан⁶, так как многие уже не владели родным языком в должной мере.

Для ингерманландских финнов сегодня, как и много лет назад, приход является центром общественной жизни, а пастор – одним из наиболее авторитетных людей общины. Полевые исследования показали, что даже спустя многие годы, финны Ленинградской обл., рождённые в начале XX в., сохранили теплые воспоминания

о своих пасторах. Так, Виктор Абрамович Райкерус (1923 г.р.) из д. Разбегаево Ломоносовского р-на (приход Хиетамяки) вспоминает: «Пастор для всех финнов был самый знакомый человек, у нас пастором Лауриккала был. Он из Финляндии, много лет тут работал, а потом ему пришлось уехать обратно, выслали его. Где-то это было в 1938 году...»⁷ Пастора Селима Ялмара Лауриккала (1882–1957) вспоминали и другие информанты. Он был видным церковным деятелем Евангелическо-лютеранской церкви, с 1910 г. являлся настоятелем многих приходов Ингерманландии, в 1924 г. возглавил Ингерманландский Высший Церковный Совет. Его считали «духовным отцом ингерманландских финнов»⁸, те информанты, для которых он был духовным наставником, до сих пор хранят его фотографии. Необходимо отметить, что молодые священники из Великого княжества Финляндии охотно поступали на службу в Петербургскую губ., так как труд их оплачивался здесь в несколько раз выше, чем на родине.

Пользуясь сохранившимся авторитетом у местного населения, современные пасторы Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии занимают активную позицию в области просвещения. Более того, они влияют на формирование самосознания ингерманландских финнов как части, прежде всего, финской общности, так и единого финно-угорского мира. Духовным лидером ингерманландских финнов в конце XX в. стал молодой священнослужитель Арво Сурво (1954 г.р.). Его семья жила в Гатчине в пос. Кикерино. С юных лет он интересовался богословием. Получив теологическое образование в Эстонии, он в 1989 г. стал первым настоятелем Пушкинского Евангелическо-лютеранского прихода. Вместе с группой активистов он начал возрождать Губаницкий лютеранский приход, совершая первоначально литургическую деятельность, таинство крещения, конфирмацию и др. обрядовые чины на местах разоренных церквей. Будучи современным пастором, Арво Сурво использует в своей катехизаторской деятельности авторские духовные песни на финском и русском языках и исполняет их под аккомпанемент финского народного инструмента кантеле⁹. Сейчас он живет в Финляндии, но часто приезжает в Россию. На его богослужениях всегда собирается много народа.

Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии активно поддержала начавшийся в постсоветский период процесс этнического возрождения ингерманландских финнов, сопровождаемый национальным конструированием и фольклоризацией их традиционной культуры. Для удовлетворения интеллектуальных и культурных потребностей членов своих общин церковь сотрудничает с национально-культурным обществом ингерманландских финнов «Inkerin Liitto»

(«Ингерманландский Союз»), созданным в 1988 г. и действующим как на территории Санкт-Петербурга, так и Ленинградской обл. Тесное взаимодействие их деятельности проходит по следующим направлениям: организация крупных праздников, несущих в себе этнокультурную специфику (Юханнус, Рождество), поддержание творчества фольклорных коллективов, языковые курсы и работа с детьми¹⁰. В рамках культурного обмена проводятся различные просветительские мероприятия с членами финских лютеранских общин, приезжающих из Финляндии: совместные мастер-классы, лекции по традиционной культуре и истории.

Сегодня вновь восстановлена традиция издания финноязычной церковной прессы. Четыре раза в год выходит журнал «Inkerin kirkko» («Церковь Ингрии»). Он издается на финском и русском языках, но версия на финском выходит большим тиражом. Помимо церковных новостей, в журнале печатаются статьи, посвящённые истории Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии, воспоминания прихожан. Главным редактором журнала является действующий епископ церкви Ингрии Арри Кугаппи.

В современном мире многие церкви распространяют веру посредством радио эфира. Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии не является исключением, размещая свои радиопередачи на межконфессиональных радиостанциях: «Семейное радио» (1035 кГц), «Трансмировое радио» (1323 кГц), «Радио Теос» (1089 АМ) и «Радио Мария» (1053 кГц). Авторы рассказывают как об общехристианских новостях, так и о приходских событиях церкви.

Следуя последним тенденциям, для привлечения новой аудитории церковь активно использует Интернет-пространство. Помимо официального сайта Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии, существует ее страница «Vkontakte», созданы аккаунты на «Faceebook» в «Twitter» и «Instagram», ведётся и свой канал на «YouTube»¹¹.

Подводя итог, хочется сказать, что современная Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии активно развивается и охотно открывает свои двери новым членам. Служители церкви занимаются миссионерством среди финно-угорских народов России (мокшан, эрзян, коми, карелов, удмуртов и марийцев). Их деятельность направлена не только на возрождение лютеранской веры, но и на сохранение и транслирование знаний об истории и культуре ингерманландских финнов и консолидацию сокращающейся этнической группы. Результатом её деятельности стало открытие приходов в Москве, Нижнем Новгороде, Саратове, Саранске, Йошкар-Оле, Омске, Иркутске, Новосибирске, а также в других регионах, куда были депортированы ингерманландские финны в первой половине XX в.

¹ Заднепровская А. Ю. Об этнической культуре ингерманландских финнов//Проблемы этнической истории и межэтнических контактов прибалтийско-финских народов. Памяти Д. В. Бубриха: Сб. науч. тр. / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб., 1994. С. 55–63; Клементьев Е. И., Шлыгина Н. В. Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии//Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 514–521; Каранов Д. П. Роль интеллигенции в этнокультурном развитии ингерманландских финнов и особенности ее формирования//Интеллигенция и мир. 2014. № 3. С. 42–55; Конфессиональная история Ленинградской области//Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области / О. М. Фишман (науч. ред.), М. Л. Засецкая, Г. А. Исаченко, Л. В. Королькова, О. А. Красникова, А. И. Терюков и др. СПб., 2017. С. 523–545; Курило О. В. Очерк по истории лютеран в России (XVI–XX вв.). М., 1996. С. 183; Суни Л. В. Ингерманландские финны: Исторический очерк//Финны в России: история, культура, судьбы: Сб. науч. ст. / Отв. ред Э. С. Киуру. Петрозаводск, 1998. С. 4–15; Чистяков А. Ю. Лютеранская церковь и формирование этнической культуры ингерманландских финнов в XIX–XX вв.//Вестник Санкт-Петербургского университета. 2004. № 3–4. С. 109–119; Zadneprovskaya A. The destiny of Ingrian-Finns and their traditional culture in their native land // Ingrians and Neighbours. Helsinki, 1999. S.85–97.

² Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 213. Л. 22–25.

³ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 235. Л. 9–10.

⁴ Крылов П. В. Религиозность ингерманландско-финского населения Ленинградской области в 1990–2000-е гг.//Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий – 2: Сб. ст. / Сост. и науч. ред. С. Б. Коренева, О. М. Фишман. СПб.: Европейский Дом, 2009. С. 245–250; Резниченко А. Я. Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии в России: история и современность//Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 3–4. С. 238; Русанова Н. Н. Лютеранские приходы Ломоносовского р-на Ленобласти в прошлом и настоящем//Историко-культурный ландшафт Северо-Запада – 2: Пятые Шёгреневские чтения – 2: Сб. ст. / Сост. и науч. ред. С. Б. Коренева, О. М. Фишман. СПб.: Европейский Дом, 2012. С. 276–290; Кокко В. А. Ингерманландские финны: народ живущий в диаспоре//Историко-культурный ландшафт Северо-Запада: Четвёртые Шёгреневские чтения: Сб. ст. / Сост. и науч. ред. С. Б. Коренева, О. М. Фишман. СПб.: Европейский Дом, 2011. С. 129–133.

⁵ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 236. Л. 63.

⁶ Путь веры длиною в столетия. Церковь Ингрии: 400 лет истории, 40 лет без храмов, 4 вехи возрождения / Отв. ред. А. М. Кугаппи. СПб.: Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии (Санкт-Петербург), 2012. С. 139.

⁷ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 213. Л. 26.

⁸ Путь веры длиною в столетия. С. 186.

⁹ A. Survo. Inkerin kirkko jalossa ja ialoissa!//Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий – 2: Сб. ст. / Сост. и науч. ред. С. Б. Коренева, О. М. Фишман. СПб.: Европейский Дом, 2009. С. 173–184.

¹⁰ Кокко В. А. Ингерманландские финны: народ живущий в диаспоре//Историко-культурный ландшафт Северо-Запада. Четвёртые Шёгре-

новские чтения. Сб. ст. / Сост. и науч. ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман.
СПб.: Европейский Дом, 2011. С. 129–133.

¹¹ URL: <http://elci.ru/struktura/> (дата обращения: 24.08.2020).

UDC 39; 303.423

M. A. Dokuchaeva

Consolidating Role of the Evangelical Lutheran Church of Ingria in the Fate of the Ingermanland Finns in the XXth–XXIth Centuries

Dokuchaeva Mariia Alekseevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of North-West Russia and the Baltic Region, research assistant, mariafoxer@mail.ru

The report examines the role of the Evangelical Lutheran Church of Ingria in preserving the culture, historical tradition and ethnic identity of the modern Ingermanland Finns. The Church is active in enlightening its flock, relying on the authority of its pastors and using the media actively.

Key words: the Ingermanland Finns, Evangelical Lutheran Church of Ingria, Lutheran faith, ethnic identity.

А. А. Песецкая
Деятельность марийского землячества
Санкт-Петербурга и Ленинградской обл.
по конструированию этнической идентичности

Песецкая Александра Александровна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Поволжья и Приуралья, научный сотрудник, sanny341@yandex.ru

Марийское землячество Санкт-Петербурга и Ленинградской обл. является на сегодняшний день одной из самых активных автономий города. В докладе обозначены основные цели национально-культурной автономии «*Ший корно*», рассмотрены различные формы конструирования этнической идентичности, которые организация использует в своей деятельности, отмечены наиболее успешные практики.

Ключевые слова: национально-культурная автономия, марийцы, Санкт-Петербург, Ленинградская обл.

По результатам переписи 2010 г. в Санкт-Петербурге и Ленинградской обл. проживало 1777 человек марийской национальности. Эта цифра представляется довольно внушительной, хотя и имеет тенденцию к снижению по сравнению с результатами переписей прошлых лет. Интересы этноса представлены марийским землячеством Санкт-Петербурга, которое является одним из наиболее активных общественных объединений, созданных на национальной основе и ориентированных на сохранение культурной самобытности.

Первые попытки объединения марийцев Петербурга были приняты в 1990-е гг., что было следствием политической нестабильности и общественного кризиса, когда значимость этнической идентичности существенно повысилась¹. Тогда на территории Российской Федерации стали появляться национальные объединения. Так, в Марийской Республике возникла общественная организация «*Марий ушем*» («Союз мари»), что послужило стимулом для создания марийских объединений в разных регионах страны. В 1996 г. под руководством «Дома национальных культур» был сформирован «Санкт-Петербургский центр марийской культуры». Методическую и информационную помощь ему оказывали национальные организации Республики Марий Эл, с которыми поддерживалась прочная

связь на протяжении всей истории землячества. Впоследствии правопреемником организации стало марийское национальное объединение «*Марий ушем*» (позднее – «*Ош кече*»). Марийцы Ленинградской обл. в 2013 г. объединились в Национально-культурную автономию «*Ший корно*»².

В настоящий момент «*Ший корно*» – основная организация, осуществляющая деятельность по сохранению и популяризации марийской культуры, объединившая областных и городских марийцев. Она ведет свою работу на базе «Дома дружбы Ленинградской области». В организации состоят 64 человека, однако в разные годы в деятельности марийского землячества принимала участие более широкая аудитория – 286 этнических марийцев, а также представители других национальностей³. У истоков землячества стояли восточные марийцы, сейчас же актив общества представлен главным образом луговой группой⁴. В актив «*Ший корно*» входят люди разного возраста.

Если изначально возникновение «Центра марийской культуры» было обусловлено поиском земляков для взаимного общения, то функции современной Национально-культурной автономии «*Ший корно*» гораздо шире. В качестве цели своей деятельности автономия декларирует «решение вопросов сохранения самобытности, развития языка, образования, национальной культуры, укрепления единства марийцев, гармонизации межэтнических отношений, содействия межрелигиозному диалогу, а также осуществления деятельности, направленной на социальную и культурную адаптацию и интеграцию мигрантов»⁵.

Важным параметром для определения этничности является знание языка. Хотя оно и относится исследователями к разряду «необязательных спутников этнического»⁶, в то же время считается базовым маркером: опрошенные в ходе исследования участники автономии отметили большое значение родного языка для самоопределения. Проблема развития родной речи – одно из приоритетных направлений деятельности организации. Ежегодно «*Ший корно*» присоединяется к акции «Марийский диктант», которую проводит Республика Марий Эл. Для представителей землячества сохранение языка является болезненным вопросом, поскольку территориальная удаленность от родины затрудняет повседневное общение на марийском языке. Как отметила участница опроса, «очень хочется, чтобы дети свободно владели марийским языком, но пока не знаю, как правильно это организовать, бабушка, дедушка и тетя общаются с ними на марийском, но это не ежедневное общение»⁷ (живут в других городах). Почти все члены организации поддерживают знание марийского языка посредством чтения книг и просмотра фильмов, в отдельных случаях посещают дистанционные курсы

либо занимаются самостоятельно по печатным изданиям. В качестве необходимого инструмента улучшения языковых навыков называют общение, организацию которого берет на себя землячество. Такая позиция стимулирует тех участников «Ший корно», кто не знает марийского языка, учить его с нуля⁸.

«Ший корно» принимает участие как в государственных, так и в национальных мероприятиях. В течение года устраиваются различные семинары, конференции, праздники, а также моления. Наибольшей популярностью среди марийцев Петербурга и Ленинградской обл. пользуется ежегодный праздник «*Пеледыш найрем*» («Праздник цветов»), который проводится с 1998 г. Любопытно, что он не является исконно марийским: мероприятие было привнесено в культурную жизнь Республики в 1920 г. и с тех пор широко известно, в том числе и за ее пределами⁹. Ежегодно наряду с «*Пеледыш найрем*» во Всеволожском р-не проводятся моления под руководством *карта* (жреца) А. Иванова. Несмотря на то, что само жертвоприношение не осуществляется, в целом обрядовая последовательность приближена к традиционной, для чего А. Иванов провел исследовательскую работу, изучив этнографические описания XIX – начала XX в. Определение конкретной даты молений осуществляется с разрешения верховного марийского жреца¹⁰. Стоит отметить, что, невзирая на пандемию, моления не прекращались, хотя и проводились ограниченным составом.

Землячество можно считать «мостом и медиатором между домом и принимающим сообществом»¹¹, поскольку все его члены поддерживают личные связи с родиной и стараются принимать участие в республиканских проектах. Нередко в Петербург приглашают популярные в Республике коллективы, организуют концерты марийской музыки (в том числе на таких крупных площадках, как Мариинский театр)¹². Однако участники «Ший корно» отмечают, что инициатива сотрудничества исходит от них, «Республика почти не привлекает» и оказывает слабую поддержку землячеству. Наряду с этим, участие администрации Ленинградской обл. в жизни организации оценивается удовлетворительно¹³.

Марийское землячество с начала своего существования стремилось к созданию «марийского» пространства в Петербурге. Осуществить этот замысел удалось лишь в 2017 г., когда был создан интерактивный музей «*Мари тоштер*». Это стало для «Ший корно» особым событием, поскольку с тех пор деятельность организации получила осязаемое материальное воплощение и еще одно перспективное направление для развития. Название «музей» в данном случае условно и не имеет юридического статуса. Тем не менее организаторы стараются максимально приблизить его содержание к классическо-

му понятию «музей». Здесь создано выставочное пространство для предметов материальной культуры, характеризующих культуру различных этнографических групп марийцев, а фонд пополняется за счет даров личных вещей членов и гостей автономии, а также с помощью приобретений, сделанных в ходе персональных выездов в Республику Марий Эл и другие регионы проживания марийцев. Собранная коллекция довольно разнообразна и охватывает большой временной период: от начала XX в. до современности. Особенность музея заключается в его расположении под одной крышей с выставочными проектами других землячеств «Дома дружбы». Это задает конкуренцию в их оформлении, поскольку с помощью экспонатов каждая организация стремится подчеркнуть уникальные черты своего народа и тем самым обозначить его культурные границы. В этом плане примечательным становится выбор предметов, которые отбираются в музей и выполняют дифференциальные функции. В основном они представлены одеждой как наиболее выразительной материальной формой этнической идентичности. Преобладающие именно традиционной одежды в коллекции «*Мари тоштер*» связано также с ее использованием на различных мероприятиях. В меньшем масштабе в музее представлена утварь. Организаторы стараются отразить музейными средствами максимальное количество этнографических тем. В настоящий момент «*Мари тоштер*» можно считать одной из ведущих форм конструирования идентичности марийцев Петербурга.

Музей также служит источником для образовательной деятельности, поскольку на основе его коллекций можно наглядно представить любую тему. На базе «*Мари тоштер*» были организованы выездные лекции в средние общеобразовательные учреждения Ленинградской обл., призванные расширить знания школьников о национальном разнообразии населения Северо-Запада России. Это направление работы оказалось перспективным – на его развитие был выделен грант Президента РФ. Период пандемии дал автономии возможность более активного освоения онлайн-ресурсов, благодаря чему были записаны видеозаписи по «*Мари тоштер*»¹⁴. После этого посещаемость официальной группы автономии существенно увеличилась. Наибольший отклик получила тема «Марийская вышивка», которую землячество поддерживает и мастер-классами.

Таким образом, марийское землячество старается конструировать культурную и общественную жизнь малой родины на территории Ленинградской обл. и Петербурга. Воспроизводятся наиболее значимые события, охватывающие разные сферы жизни – от религиозной до общественной. С помощью ресурсов музея обозначены основные культурные символы-маркеры, важные для идентификации в усло-

виях мегаполиса и выполняющие мемориальную функцию. Помимо решения адаптивных задач, организация налаживает контакт с представителями других землячеств в формах конкурирования и подражания, следствием чего становятся поиск и моделирование актуальных этнических символов. Их популяризация приводит к накоплению «коммуникативного капитала»¹⁵ и делает дальнейшее взаимодействие с аудиторией более успешным. Соседство с другими землячествами в «Доме дружбы Ленинградской области» стимулирует активность организации и ведет к установлению взаимного интереса. В своей деятельности «Ший корно» использует долговременные практики, рассчитанные на разные категории населения, что обеспечивает автономии постоянство и устойчивость. В условиях нарастающей унификации разных сфер современной жизни популярность землячества продолжает расти.

¹ Константинов В. В., Бабаева М. В. Трансформация этнической идентичности мигрантов-армян, вовлеченных и не вовлеченных в деятельность национально-культурной автономии//Вестник РУДН. Сер. Психология и педагогика. 2020. Т. 17. № 1. С. 137.

² Соколов В. В. Марийское землячество на ленинградской земле: страницы истории. СПб., 2017. С. 6–7; 52–53.

³ Там же. С. 66.

⁴ Там же. С. 8.

⁵ Устав Общественной организации региональной Марийской национально-культурной автономии Ленинградской области «Ший корно». С. 3.

⁶ Чешко С. В. Человек и этничность//Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 38.

⁷ Полевые материалы автора (ПМА): ж., 1988 г.р., ур. Звениговского р-на Респ. Марий Эл.

⁸ ПМА: ж., 1958 г.р., ур. г. Йошкар-Ола.

⁹ URL: <http://forumnarodov47.ru/?id=2218&comment=1> (дата обращения 06.09.2020).

¹⁰ Кирсанова А. А. Реконструкция языческого моления представителями марийской диаспоры Санкт-Петербурга (сентябрь, 2009)//Полевые этнографические исследования: Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009. С. 175.

¹¹ Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 472.

¹² URL: <http://mincult12.ru/node/5175> (дата обращения: 3.09. 2020).

¹³ ПМА: ж., 1961 г.р., ур. Кировской обл.

¹⁴ URL: https://vk.com/shiykorno?w=wall-105996664_2499 (дата обращения: 3.09.2020).

¹⁵ Рыков Ю. Г. Виртуальное сообщество как социальное поле: неравенство и коммуникативный капитал//Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. Т. 16. № 4. С. 58.

UDC 316.77

A. A. Pesetskaya

The Mari Community of St. Petersburg and Leningrad Region in Constructing of Ethnic Identity

Pesetskaya Aleksandra Aleksandrovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Volga Region and the Urals, researcher, sanny341@yandex.ru

The Mari community is one of the most vocal autonomies within St. Petersburg and the Leningrad Region. The report refers to the major purposes of the national and cultural autonomy called «Shiy Korno» and highlights various methods used by the organization to develop an ethnic identity. The most successful practices are discussed.

Key words: national and cultural autonomy, the Mari, Saint Petersburg, Leningrad Region.

И. Н. Пилипцов

Изменение уровня этнокультурной идентичности
у народов Астраханской обл. в 1985–1991 годах
(на материалах периодической печати)

Пилипцов Иван Николаевич, Астраханский областной научно-методический центр народной культуры (Астрахань), отдел традиционной народной культуры, старший научный сотрудник, ivanpilipsov@yandex.ru

События «перестройки» 1985–1991 гг. оказали сильное влияние на все сферы жизни общества. В ходе реформ произошёл подъём национального самосознания народов СССР, что отразилось на уровне этнокультурной идентичности. В периодической печати г. Астрахани нами было зафиксировано постепенно увеличивающееся количество материалов с упоминанием этнических маркеров – языка, религии, национального костюма, танца и др. У представителей разных народов возникновение и рост этнокультурной идентичности происходил с разной силой и скоростью. Изменение уровня этнокультурной идентичности происходило при непосредственном участии государства.

Ключевые слова: этнокультурная идентичность, народ, Астраханская обл., «перестройка», язык, религия, государство.

В докладе рассматривается проблема изменения уровня этнокультурной идентичности народов Астраханской обл. в 1985–1991 гг.¹

Кардинальные политические и экономические реформы, проведённые в годы «перестройки», оказали сильнейшее влияние на рост национального самосознания, возникновение и усиление этнокультурной идентичности².

Исследование проведено на основе материалов газет Астраханской обл.: «Астраханские известия», «Горожанин», «Милиция и гласность», «Комсомолец Каспия», которые издавались органами власти, поэтому размещаемые в них материалы соответствовали целям государственной идеологии. Газета «Астраханские известия» издавалась областным Советом народных депутатов, «Горожанин» – Астраханским городским Советом народных депутатов, «Милиция и гласность» – УВД Астраханского облисполкома и правлением

областной организации Союза журналистов СССР, «Комсомолец Каспия» – органом Астраханского обкома ВЛКСМ.

Наибольшими тиражами издавались газеты «Милиция и гласность» и «Комсомолец Каспия», но материалы по этнокультурной идентичности размещались крайне неравномерно. Так, наибольшая выборка была сделана на основе материалов газет «Астраханские известия» и «Комсомолец Каспия», первой – за двухлетний период, второй – за семилетний³.

У каждой газеты была своя аудитория, в связи с чем проблема этнокультурной идентичности отражалась по-разному. Например, в газете «Милиция и гласность» основное внимание уделялось профилактике правонарушений, а в газете «Комсомолец Каспия» в конце «перестройки» в большом количестве публиковались эротические материалы⁴.

В конце «перестройки» в газетных статьях всё чаще высказывались мнения о низком уровне этнокультурной идентичности у многих жителей Астраханской обл. «Причиной всему – неправильно взятые ориентиры, официальная пропаганда... В вытравлении национального духа, национального образа жизни, мы достигли «сияющих высот»⁵. «Потрясающая этнографическая безграмотность населения – основа предвзятости и взаимного непонимания»⁶.

В связи с этим в Астраханской обл. возникло большое количество дискуссий, связанных с вопросами этнографии. Одна из самых широко обсуждаемых тем была посвящена этногенезу юртовцев, которых одни исследователи относили к татарам-мишарям, другие – к ногайцам, а третьи – к отдельному народу, «астраханским татарам»⁷. Проблема наличия единой этнокультурной идентичности у отдельных групп ногайцев в разных регионах России остаётся дискуссионной и сегодня⁸.

Другая крупная дискуссия затрагивала вопрос о корректности ведения беседы на родном языке представителями одного народа в присутствии представителей другого⁹.

Одним из главных этнических маркеров этнокультурной идентичности является язык¹⁰. В 1988 г. «родные языки» преподавались в шестидесяти школах Астраханской обл., но не все родители отдавали детей в специально созданные национальные классы¹¹.

В начале 1991 г. возобновилось обучение казахскому языку в п. Нижний Баскунчак. Помимо начальных классов, обучение велось в пятых и шестых классах. К изучению языка допускались дети всех национальностей. Планировалось также преподавание казахской литературы и истории¹².

Изучение татарского языка было введено в некоторых школах Наримановского р-на Астраханской обл. В одной из школ в 1991 г. для

изучения языка в начальных классах был предоставлен отдельный кабинет. Обучение велось также для всего класса, вне зависимости от национальности детей¹³.

Положение, касающееся изучения «родных языков», в Астраханской обл. было неоднозначным. Ногайцы-карагаши из населённых пунктов Красноярского р-на Астраханской обл.: с. Сеитовка, Джанай, Куянды, Ясын-Сокан – в школах изучали литературный татарский язык, при том что в быту продолжали использовать ногайский и казахский языки. Из-за этого многие родители отказывались переводить детей на изучение ногайского языка¹⁴.

В областном комитете КПСС существовала должность консультанта по вопросам межнациональных отношений и культуры. Проводилась работа по массовому внедрению изучения родного языка в школах, приобретению литературы на казахском, татарском и калмыцком языках¹⁵.

Во время «перестройки» существенно вырос интерес народов Астраханской обл. к религии. В связи с тем, что для многих религия продолжала оставаться «закрытой» темой, в газетах можно было встретить вопросы корреспондента православному священнику, например: «Какова цель Великого поста?»¹⁶ Также в прессе были распространены призывы к «смирению и послушанию»¹⁷.

Особенно сильным было возрождение интереса к исламу. В 1990 г. в Астрахани прошёл первый съезд «Исламской партии возрождения», которая объединяла в основном татарское население СССР. Основными задачами Астраханского отделения партии были: восстановление мечетей, строительство медресе, обучение татарской письменности на основе арабского письма, воссоздание татарского театра. Но главной целью была «активная целенаправленная пропаганда идей Ислама»¹⁸.

Как отмечали корреспонденты, «Исламская партия возрождения» была в большей степени религиозно-просветительским обществом, которое имело «более чем прохладные отношения» с советским мусульманским истеблишментом, чем политической партией¹⁹.

Важную роль в повышении уровня этнокультурной идентичности выполняли национальные общества, которые стали образовываться в конце «перестройки».

Первым национальным обществом, зарегистрированным в Астраханской обл., было общество «Дуслык», основанное в 1989 г. при областной организации Советского фонда культуры. Целью общества было возрождение татарской культуры, в результате чего основное внимание уделялось лоббированию изучения татарского языка в учебных заведениях. Также издавалась газета на татарском языке «Идель», действовал одноимённый татарский народный ан-

самбль и татарская фольклорная группа. Осуществлялись попытки по воссозданию профессионального татарского театра, который существовал в регионе до 1941 г.²⁰

Общество еврейской культуры «Тхия» было образовано в 1991 г., его главной целью было изучение иврита²¹. В этом же году было основано национальное общество немцев г. Астрахани, которое объединило всех интересующихся немецкой культурой²².

Создание национальных обществ было связано с большим количеством сложностей. Например, на Казачий круг в 1991 г. пришло около двухсот человек, так как многие казаки «накрепко забыли о своём казацком происхождении». По итогам круга был образован «Союз Астраханских казаков», главной целью которого было не только возрождение культуры казачества (реконструкция традиционного казачьего костюма, возрождение системы образования и воспитания), но и возвращение казакам земель Астраханского казачьего войска.

Общество казаков сильно выделялось на фоне других национальных обществ, так как у него некоторое время не было атамана, а основные должности в руководстве занимали женщины. Для желающих вступить в общество отсутствовали ограничения по национальному признаку²³.

В 1989 г. была сделана попытка образования «Центра дружбы народов», который должен был объединить представителей разных народов Астраханской обл.²⁴

Большую популярность в годы «перестройки» приобрели массовые мероприятия. В конце 1989 г. в Астрахани проводились дни казахской литературы, которые включали в себя литературные вечера и выставки-продажи книг²⁵.

Осенью 1990 г. в с. Тишково прошёл первый фестиваль рыбацкого фольклора. Участники фестиваля выступали на сцене, установленной на судне²⁶.

Весной 1991 г. в газетах публиковались объявления о проведении «Славянского хода» при поддержке Министерства Культуры СССР с целью «восстановления достоинства и возрождения культуры России».

В ходе данного мероприятия планировалось проведение ярмарок, праздников народных игр, спектаклей, концертов, массовых гуляний, организованных выходов на восстановление памятников истории и культуры. Выставки, посвящённые истории и культуре славян, были открыты в библиотеках и музеях. В библиотеках также проводились литературные вечера²⁷.

Сильное влияние оказывалось на народы Астраханской обл. из других регионов. Так, за время «перестройки» резко усилилось культурное влияние ногайцев Северного Кавказа на представителей

одноимённого народа в Астраханской обл. Данное влияние осуществлялось с помощью телевидения, радио, литературы, гастролей народных ансамблей песни и танца²⁸.

Таким образом, на основе материалов периодической печати, мы можем утверждать, что в 1985–1991 гг. у народов Астраханской обл., прежде всего татар, произошёл резкий рост уровня этнокультурной идентичности, основанный на единстве языка и религии. Изменение уровня этнокультурной идентичности произошло при непосредственном участии государства.

¹ Величко С. А. Перестройка в СССР (1985–1991 гг.) в отечественной и зарубежной историографии//Известия Томского политехнического университета. Инжиниринг георесурсов. 2005. Т. 308. № 1. С. 191–205; Зенько-Немчинова М. А. Обеспечение и защита прав и свобод человека как условие этнокультурных идентичностей и этнокультурного наследия//Вестник Кыргызско-Российского Славянского университета. 2013. Т. 13. № 12. С. 13–16.

² Черныш А. М. Этнокультурная идентичность и национальные поведенческие традиции в контексте трансформации Российского общества//Современные гуманитарные исследования. 2007. № 3(16). С. 293–296.

³ Астраханские известия. 1991. № 3, 4, 13–14, 19, 22, 23, 51; Горожанин. 1991. № 39; Комсомолец Каспия. 1988. № 38; Комсомолец Каспия. 1989. № 9, 48; 1990. № 26–27, 35; 1991. № 9, 50; «Милиция и гласность». 1991. № 6.

⁴ Комсомолец Каспия. 1990. № 27 С. 8; Милиция и гласность. 1991. № 6. С. 3.

⁵ Астраханские известия. 1991. № 4. С. 3.

⁶ Там же. № 19. С. 8.

⁷ Горожанин. 1991. № 39. С. 6.

⁸ Канокова Ф. Ю., Карасова С. Я. Ногайцы – национальная политика, традиционное искусство и этнокультурная идентичность//Культура. Духовность. Общество. 2013. С. 74–78.

⁹ Комсомолец Каспия. 1988. № 38. С. 4.

¹⁰ Морзавченков Г. А. Язык как фактор этнокультурной идентичности//Вестник Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2011. № 15. С. 222–228.

¹¹ Комсомолец Каспия. 1988. № 38. С. 4.

¹² Астраханские известия. 1991. № 3. С. 1.

¹³ Там же. № 51. С. 3.

¹⁴ Горожанин. 1991. № 39. С. 6.

¹⁵ Комсомолец Каспия. 1989. № 9. С. 5.

¹⁶ Астраханские известия. 1991. № 14. С. 4.

¹⁷ Милиция и гласность. 1991. № 6. С. 3.

¹⁸ Астраханские известия. 1991. № 22. С. 3.

¹⁹ Комсомолец Каспия. 1990. № 26. С. 5.

²⁰ Астраханские известия. 1991. № 23. С. 2.

²¹ Там же. № 13. С. 8.

²² Комсомолец Каспия. 1991. № 9. С. 1.

- ²³ Там же. № 50. С. 4.
²⁴ Там же. 1989. № 9. С. 5.
²⁵ Там же. № 48. С. 2.
²⁶ Там же. 1990. № 35. С. 7.
²⁷ Астраханские известия. 1991. № 14. С. 3.
²⁸ Горожанин. 1991. № 39. С. 6.

UDC 39(1–925.22)

I. N. Piliptsov

The Changing in the of Ethnocultural Identity's
Level among the Astrakhan Region's Nations
in 1985–1991 (on periodicals' materials)

Piliptsov Ivan Nikolaevich, The Astrakhan Regional Scientific and Methodological Center of Folk Culture (Astrakhan), the Department of Traditional Folk Culture, senior researcher, ivanpiliptsov@yandex.ru

The events of „perestroika” (1985–1991) had a strong impact on all spheres of society. During the reforms, there was a rising of the national self-awareness of the Soviet men and changing in the of ethnocultural identity's level. In the Astrakhan's newspapers, it was noted a gradually increasing quantity the mention of ethnic markers – language, religion, national costume, dance and others. Among representatives of different people, the rise and development of ethnocultural identity took place with different strength and speed. The changing in the of ethnocultural identity's level took place with the direct of the state.

Key words: ethnocultural identity, people, Astrakhan region, state, „perestroika”, language, religion.

Е. Ю. Гуляева
«Чей лаваш?»: кулинарные аспекты
националистического дискурса

Гуляева Евгения Юрьевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа и Средней Азии, научный сотрудник, guliaevaevgenia@list.ru

Чтобы ответить на вопрос о том, какие пресуппозиции лежат в основе представлений о национальной культуре, в докладе анализируется новостной сюжет 2014 г., который назывался «Чей лаваш? Иран обеспокоен желанием Армении включить лаваш в список ЮНЕСКО».

Автор приходит к заключению, что репортаж был построен на существовании противоречия между представлениями об эксклюзивности национальной кухни и сходством практик питания разных народов. Наиболее типичным объяснением сложившейся ситуации становится суждение о заимствовании кушанья одним народом у другого. Определение приоритета часто является причиной острых публичных споров. Между тем кулинарные явления не привязаны к конкретным этническим группам и политическим границам, в частности, представления о том, чем является лаваш, где и как его пекут варьируют. Для участвовавших в репортаже – армянки, азербайджанца и грузинки – значение слова лаваш не совпадало. Кроме того, кулинары совмещали перспективы «местной» и своей культуры.

Апелляция к списку нематериального культурного наследия ЮНЕСКО – это попытка получения мирового признания прав на кулинарные традиции и одновременно частное свидетельство глобального процесса переопределения культуры в категориях собственности. Сама постановка вопроса: «Чей лаваш?» – является характерной чертой националистического дискурса.

Ключевые слова: лаваш, практики питания, национализм, культурное наследие, ЮНЕСКО.

В феврале 2014 г. ко мне обратились представители Пятого канала Петербургского телевидения с просьбой высказаться по поводу намерения Армении признать лаваш достоянием национальной кухни. 25 февраля 2014 г. в эфир вышел репортаж, кото-

рый назывался «Чей лаваш? Иран обеспокоен желанием Армении включить лаваш в список ЮНЕСКО»¹.

Сначала я опишу содержание сюжета, потом прокомментирую его, привлекая свой полевой материал. На мой взгляд, его анализ может помочь ответить на вопросы о том, какие пресуппозиции лежат в основе представлений о национальной культуре у широкой публики.

После вводных слов ведущих журналист Ян Воскресенский описывал сложившуюся ситуацию следующим образом: «Мука, вода, немного соли – простой рецепт известный веками. Теперь его авторство оспаривают сразу несколько государств. Пресная лепешка – самый первый хлеб на земле. В разных национальных традициях способы его приготовления если и отличаются, то совсем незначительно, но из-за них разгорается международная дискуссия, которая вполне может обернуться ближневосточным конфликтом на кулинарной почве».

В сопровождении кадров печи с боковым устьем в ресторане Бричмула сначала корреспондент рассказывал о глиняной печи, а потом повар Фердаус Туракулов – о замешивании теста и о том, что в глину для прочности добавляют овечью шерсть. Затем демонстрировались кадры выпечки лаваша в земляном тонире* с комментариями журналиста о том, что Армения заявила об эксклюзивном праве на рецепт. После этого слово дали Ани Саркисян – директору компании по производству лаваша: «Лучше армяны никто не сделает, а лаваш выпекали в специальных печах тандырах. Тандыр... просто... без сомнения, принадлежит армянскому народу. Это открытие».

Ян Воскресенский говорил, что не все готовы признать лаваш армянским хлебом. В подтверждение приводились слова нескольких поваров: «Мы считаем, что самый вкусный – это грузинский лаваш» (имя повара не указывалось), «Самый настоящий лаваш – это наш, азербайджанский лаваш» (Чингиз Гусейнов, по-видимому, повар ресторана Баку), «Самый лучший лаваш – это, я считаю, узбекской кухни» (повар ресторана Бричмула Фердаус Туракулов).

Корреспондент констатировал, что сначала возмутились иранцы, а потом азербайджанцы (представитель иранцев в сюжете не высказывался, но ссылка на них смягчила противостояние армян и азербайджанцев). В виде доказательства приводились слова

* В докладе для наименования глиняной печи *тандыр* используются разные варианты написания слова. Выбор зависит от того, какая форма чаще всего фиксируется на русском языке в этнографической литературе о культуре того или иного народа или в цитируемом источнике.

Чингиза Гусейнова: «Лаваш именно азербайджанский потому, что он готовится с самых древних времен. Это очень тонкий лаваш и готовится на... на выпуклой стороне саджа».

Ссылки на способы выпечки лаваша директора производственного цеха и повара не проясняют вопроса об «этнической принадлежности» хлеба. Но параллелизм реплик говорит об общей логике. За характером выпечки видят древнюю традицию своего народа: печь-*тонир* – свидетельство оседлого образа жизни его владельцев, то есть армян², *садж* – металлическая лист-сковорода, устанавливаемая на треножнике над открытым огнем (для выпечки хлеба выпуклой стороной вверх), скорее соответствуют коннотациям «простоты» и «кочевого образа жизни» – в данном случае азербайджанцев*.

Далее предоставили слово экспертам. Я выступала на экспозиции «Народы Южного Кавказа» Российского этнографического музея и говорила о том, что мы не знаем, кто первый изобрел лаваш, и непонятно, что нужно патентовать, ведь каждая хозяйка печет немного по-своему, существуют разные формы хлеба.

После меня координатор кафедры ЮНЕСКО Михаил Степанов рассказывал о политических проблемах в отношениях Турции, Армении и Азербайджана и объяснил, что: «Лаваш – это то, что проходит мимо всех политических дрязг в глубину истории. И зарождается там как продукт питания». Итог подводил Ян Воскресенский: «Скорее всего, претендентам на авторство древнего рецепта предложат подать коллективную заявку, чтобы монополия на лаваш не принадлежала ни одному из современных государств».

По сути, весь сюжет был построен на существовании противоречия между представлениями об эксклюзивности национальной кухни и сходством практик питания разных народов. Как правило, осознание этого противоречия вызывает целую палитру реакций у тех, кто рассказывает о национальной кухне: от сомнений в представлениях о «своем» до отрицания практик другого народа. Наиболее типичным объяснением сложившейся ситуации является суждение о заимствовании кушанья одним народом у другого. Определение приоритета часто становится причиной острых публичных споров, которым и посвящен репортаж.

* Промышленное производство лаваша нередко предполагает выпечку на раскаленной металлической поверхности, поэтому процесс можно считать больше похожим на выпечку на садже. Следует заметить, что продавец отдела «Дары Армении» на Андреевском рынке Санкт-Петербурга рассказывала, что лаваш, который она продает, пекут на садже на производстве в Красносельском р-не Санкт-Петербурга (ИМА. СПб., 17.03.2018).

Несмотря на то, что журналисты хотели услышать от меня: чем отличается рецепт армянского лаваша от иранского, — они не акцентировали внимание на том, что именно имели в виду их кулины, утверждавшие, что их лаваш самый вкусный.

В Армении лавашем называют тонкий хлеб овальной формы, традиционно выпекаемый в тонире³. Это то, что в России сейчас принято считать армянским или тонким лавашем. В Армении он, безусловно, воспринимается как один из символов армянской культуры и истории (скорее всего, представители Армении, подавая заявку в ЮНЕСКО по поводу лаваша, руководствовались именно этим). Пекут лаваш не во всех районах страны. Р. Цатурян приводит рассказ учительницы из Тавушской обл. о том, как она объясняла детям главу из учебника: «У нас обычно нет лаваша, и, естественно, традиции его приготовления неизвестны. Я сказала, что это действительно армянский хлеб, что его нет у других народов, что он хорошо сохраняется (устойчив к порче), что особенно важно в военное время, когда их осаждали в течение целого года, и он спасал от голода. Он помогал нашему народу выживать»⁴. Нельзя не отметить, что в этих словах есть утверждение эксклюзивности национального хлеба.

В Азербайджане лаваш — круглый тонкий хлеб, который традиционно пекли на садже⁵. Его также называют фэтир и йуха⁶. Однако, например в Нахичеванском р-не, лаваш пекут овальной формы в тендире, как раз такой, как в большинстве районов Армении (в Баку его продают под названием «Нахичеванский лаваш»).

Уже из приведенных выше примеров видно, что представления о том, чем является лаваш, где и как его пекут, варьируют. Кулинарные явления не привязаны к конкретным этническим группам и политическим границам. Значим также индивидуальный опыт, например, у девушки-азербайджанки, родившейся в Петербурге, лаваш, как в настоящее время у большей части жителей города, ассоциируется исключительно с армянами, несмотря даже на то, что она каждое лето бывает в Баку⁷.

В Грузии лавашем называют относительно толстую круглую лепешку (2–3 см толщиной), выпекаемую в глиняной торне (тони)⁸. Именно это значение слова стало основным в русском языке. В Иране лаваш — это тонкий хлеб, который может быть овальной, круглой или даже прямоугольной формы⁹.

Ни в статье о среднеазиатском хлебе, ни в книге В. П. Курылева о турках упоминания слова «лаваш» не встречаются¹⁰. В книге о питании народов Азии в разделе о Передней Азии термин «лаваш» используется при описании питания курдов и в сравнении лаваша и хлеба бедуинов¹¹.

Думаю, можно утверждать, что участвовавшие в съемке репортажа армянка, азербайджанец и грузинка имели в виду разное. Для каждого из них лаваш – это то, что именно в его сообществе принято считать лавашем, по сути, это проявление этноцентричного взгляда¹².

Кроме того, кулинары совмещали перспективы «местной» и своей культуры. Слово «лаваш» для российского обывателя является синонимом русского термина «лепешка», удовлетворяющего описанию многих упомянутых видов хлебных изделий. Это стало очевидным, когда о лаваше как части узбекской кухни говорил повар из Средней Азии, где этот термин не используется.

Тенденция учитывать представления большинства местных жителей хорошо прослеживается в ресторанах Петербурга. Например, в «Пряностях и Радостях» в меню перечислены лаваш и армянский лаваш, по сути, шоти и тонкий лаваш – для грузин или условно матнакаш и лаваш – для армян. В армянском ресторане «Киликия» в меню было написано «армянский лаваш», а не просто «лаваш». В ресторане азербайджанской кухни «Апшерон» в меню значились лепешка/лаваш и тонкий лаваш, а не чорек и лаваш/йуха/фетир, а в азербайджанском «Кувшине» в меню было написано: «Лаваш армянский (тонкий)»¹³.

В конце 2014 г. ЮНЕСКО включило лаваш в список нематериального культурного наследия человечества от Армении¹⁴. В ответ азербайджанская сторона совместно с коллегами из Ирана, Казахстана, Киргизии и Турции подготовила заявку «Культура приготовления тонкого хлеба – лаваша, кытыма, жупка, юфка». В Баку в это время на автобусах появился слоган: «Лаваш – общее наследие тюркских народов»¹⁵. Эта заявка тоже была одобрена ЮНЕСКО¹⁶. В конце 2017 г. начался новый раунд кулинарной битвы, когда международная организация признала азербайджанскую долму также культурным наследием¹⁷.

Очевидно, что задача ЮНЕСКО (способствовать сохранению культурного наследия, находящегося под угрозой исчезновения¹⁸) не всегда совпадает с целями, которые преследуют представители тех или иных государств. Лаваш и долма не являются исчезающим наследием, но их выбор в качестве предмета заявки не случаен. Он отражает то, с чем представители Азербайджана и Армении себя отождествляют и как они выстраивают свою репрезентацию в мире¹⁹.

Апелляция к списку нематериального культурного наследия ЮНЕСКО – это попытка получения мирового признания прав на кулинарные традиции и одновременно частное свидетельство глобального процесса переопределения культуры в категориях

собственности²⁰. Следствием этой тенденции являются рассказы о патентовании блюд национальной кухни. Сказывается также международная практика использования для продуктов названий, защищенных по происхождению (например, пармезан, шампанское и т.п.). Юридический дискурс проникает в область представлений о национальной культуре, а сама постановка вопроса «чей лаваш?» становится маркером националистического дискурса.

¹ Репортаж 5-го канала «Чей лаваш? Иран обеспокоен желанием Армении включить лаваш в список ЮНЕСКО». URL: <http://www.5-tv.ru/news/81396/> (дата обращения: 25.02.2014).

² «Дискуссии по поводу способа выпечки лаваша в тонире – врытой в землю глиняной печи – опять-таки сопровождались в Армении аргументами по поводу права на территорию: „Лаваш пекли только в тонире, а тонир характерен для оседлого народа, а не для кочевников, каковыми являются турки”. Дискуссии о кулинарных политических претензиях соседей в итоге могут рассматриваться также как угроза самому факту автахтонности армян. „Следующим шагом турок будет присвоение тонира”» (Цатурян Р. Завернуть в виноградные листья или заполнять? Кавказская борьба за национальную кухню//openDemocracy. 20 июня 2017. URL: <https://www.opendemocracy.net/od-russia/ruzanna-tsaturyan/kulinarnaya-voina-armenia-azerbaijan>)

³ Подробнее см.: Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И. Вершина хлебопечения – лаваш//Хлеб в народной культуре: этнографические очерки. М.: Наука, 2004. С. 200–209.

⁴ Tsaturyan R. Taste and Smells of Armenianess // *Armenianness Every Day: from above to below...* Ed. M. Gabrielyan. Yerevan, 2015. P. 156–157.

⁵ А. И. Абдулаев упоминает, что для обозначения одного и того же вида хлеба армяне и азербайджанцы использовали разные термины за исключением слова лаваш, он также отмечает, что армяне выпекали лаваш и *матнакати* овальной формы, а азербайджанцы – круглой (Абдулаев А. И. Материальная культура азербайджанцев, проживавших в Армении в XIX – начале XX в. (историко-этнографическое исследование по материалам Вайоц-дзорской зоны): Автореф. дис. канд. ист. наук. Тбилиси, 1981. С. 22).

⁶ Ср. «Как отметил Амирасланов, у этого тонкого хлеба, который выпекается из простейшего теста на воде, имеется множество названий, например, бозламадж, лаваш, юха, юфка и другие» (Наконец-то ЮНЕСКО признал азербайджанский лаваш//Sputnik.az 01.12.2016. URL: <https://ru.sputnik.az/azerbaijan/20161201/407939434/yunesko-priznal-nash-lavash.html> (дата обращения: 4.10.2017). Интересно отметить, что мне один абхазский армянин рассказывал, что у них национальным армянским блюдом считается яичница с *йокой* – тонким хлебом, традиционным для армян этого региона, но совершенно неизвестном армянам в Армении (ПМА. СПб., 9.01.2009).

⁷ ПМА. СПб., 9.11.2018.

⁸ Соловьева Л. Т. Хлеб в повседневной и обрядовой жизни грузин//Хлеб в народной культуре: этнографические очерки. М.: Наука, 2004. С. 230;

Гоциридзе Г. Система питания//Грузины. Сер. «Народы и культуры»/ Отв. ред. В.А. Тишков. М.: Наука, 2015. С. 168–171.

⁹ ПМА. Иран, 26.04.2012, 04.05.2012; ПМА. СПб., 18.03.2017, 19.03.2017.

¹⁰ Абашин С.Н., Бушков В.И. Среднеазиатский хлеб//Хлеб в народной культуре: этнографические очерки. М.: Наука, 2004. С. 278–312; Курылев В.П. Хозяйство и материальная культура турецкого крестьянства: новейшее время. М.: Наука, 1976.

¹¹ Передняя Азия//Этнография питания народов стран зарубежной Азии: опыт сравнительной типологии./ Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Наука, 1981. С. 19, 35.

¹² Этноцентричный взгляд характерен и для талышского политика Ф. Абосзода: «Прежде всего, отметим, что практически во всех (азербайджанских.– Е.Г.) источниках, говоря о лаваше, имеется в виду вовсе не лаваш, а некоторые другие виды хлеба, которые имеют лишь внешне сходство с лавашем, но в действительности их никак нельзя обозначать этим словом <...>. В случае с лавашем они (азербайджанцы.– Е.Г.) под этим названием в действительности подсовывают международному сообществу не лаваш, а юху (по-турецки – «юфка»). Кстати, хлеб, который зачастую продается на территории России и некоторых других стран под названием «армянский лаваш», в большинстве своем также является именно юхой» (Абосзода Ф. Битва за лаваш. В стране фантазий и мифов//Кавказский геополитический клуб. 9 января. URL: <https://kavkazgeoclub.ru/content/bitva-za-lavash-v-strane-fantaziy-i-mifov> (дата обращения: 14.03.2019).

¹³ ПМА. СПб., 6.06.2016, 10.06.2017, 19.10.2017.

¹⁴ Информация на сайте ЮНЕСКО. URL: <https://ich.unesco.org/en/RL/lavash-the-preparation-meaning-and-appearance-of-traditional-bread-as-an-expression-of-culture-in-armenia-00985> (дата обращения: 31.08.2020).

¹⁵ ПМА. СПб., 3.06.2017.

¹⁶ Информация на сайте ЮНЕСКО. URL: <https://ich.unesco.org/en/RL/flatbread-making-and-sharing-culture-lavash-katyrma-jupka-yufka-01181> (дата обращения: 31.08.2020).

¹⁷ Информация на сайте ЮНЕСКО. URL: <https://ich.unesco.org/en/RL/dolma-making-and-sharing-tradition-a-marker-of-cultural-identity-01188> (дата обращения: 31.08.2020).

¹⁸ Информация на сайте ЮНЕСКО. URL: <https://ich.unesco.org/en/purpose-of-the-lists-00807> (дата обращения: 31.08.2020).

¹⁹ ЮНЕСКО были признаны нематериальным культурным наследием от Армении: дудук (2008), хачкары (2010), эпос Давид Сасунский (2012), лаваш (2014), танец кочари (2017), искусство армянского письма (2019); от Азербайджана – мугам (2008), искусство ашугов (сказителей) (2009), ковроделие (2010), игра на таре (2012), човган – карабахские скачки на лошадях (2013), изготовление шелковых платков кялагаев (2014), медное ремесло с. Лагич (2015), искусство приготовления лаваша, катырма, юфки, юпки (2016, совместно с др. странами), долма (2017), игра на кеманче (2017, совместно с Ираном), танец Яллы (Кочари, Тензере) Нахичевани (2018), эпос Деде Коркут (2018, совместно с Турцией и Казахстаном); от Грузии: полифоническое пение (2008), изготовление сосудов кеври для виноделия (2013), грузинский

алфавит (2016), чидаоба – борьба (2018) (UNESCO Intangible cultural heritage. URL: <https://ich.unesco.org/en/lists#2019> (дата обращения: 31.08.2020).

²⁰ Подробнее об этом см.: Обсуждение статьи. Соколовский С. Несколько историй про копирайт и культуру//Антропологический форум. 2012. № 16. С. 171–258.

UDC 172.4; 316.75; 39; 641.55

E. Yu. Guliaeva

«Whose lavash?»: Culinary Aspects of a Nationalism Discourse

Guliaeva Evgenia Yuryevna, The Russian museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus and Central Asia, research fellow; guliaevaevgenia@list.ru

To answer the question of what presuppositions underlie the perception of national culture, the report analyzes a news story of 2014, which was called „Whose lavash?” with the subtitle „Iran is concerned about Armenia’s desire to include lavash in the UNESCO list”.

The author concludes that the plot was built on the existence of a contradiction between the ideas about the exclusive nature of the national cuisine and the similarity of the foodways of different peoples. The typical explanation of this is the assertion in the borrowing of foodstuff from one nation to another. Priority is the subject of heated debate. Meanwhile, cultural facts are not tied to specific ethnic groups and political boundaries. In particular, ideas about what lavash is, where, and how it is baked vary. For speakers of Armenian, Azerbaijani, and Georgian origin who participated in the news story meaning of the word lavash was different. Also, cooks combined perspectives of „local” and their own culture.

The appeal to the UNESCO Intangible Cultural Heritage List is an attempt to gain worldwide recognition for the rights to ownership culinary traditions and simultaneously it is evidence of a global process of redefining culture in terms of property. The formulation of the question „Whose lavash?” is a characteristic of a nationalist discourse.

Key words: lavash, foodways, nationalism, cultural heritage, UNESCO.

Ю. И. Внукевич

«Главное, здесь Литва уже выделена от Руси».
Конструирование отличительности литовцев
и белорусов в этнографическом дискурсе XIX века

Внукевич Юрий Иосифович, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН (Минск, Беларусь), старший научный сотрудник, кандидат исторических наук, jurasis22@gmail.com

В докладе рассматриваются основные подходы и принципы конструирования отличительности литовцев и белорусов в этнографическом дискурсе XIX в. Изобретение этноразделительных линий (маркеров) идентичности литовцев и белорусов основывалось на выявлении специфических локально-региональных различий крестьянских культур, помимо языка позволявших акцентировать устойчивую символическую дистанцию между ними.

Ключевые слова: этничность, идентичность, культурные различия, белорусы, литовцы, этнография, научный дискурс, XIX в.

Еще в середине XIX в. родоначальник этнографического картографирования и статистики в России, академик П. И. Кеппен, определил главенствующую роль этнографии в выявлении этнических различий следующими словами: «Показать деление жителей по народам должно бы быть делом Этнографии, на исследованиях которой, также как и на данных, представляемых географией, статистик должен основывать свои выводы»¹. Именно в дискурсивном поле этой научной дисциплины и происходило наиболее активное конструирование символических границ (интерпретированных исследователями как этнические) между доселе формально не разделенными и не классифицированными народами.

Одной из наиболее сложных задач у народоведов XIX в. была этническая дифференциация литовцев и белорусов, актуализированная политической проблемой территориального разграничения исторических земель Литвы и [Белой] Руси после их присоединения

к Российской империи. Многочисленные этнографы и фольклористы, занимавшиеся изучением преимущественно локальных образцов белорусской и литовской крестьянской культуры, так или иначе вынуждены были их классифицировать и описывать в конкретных этнических понятиях и категориях. Если же очевидная языковая отличительность литовцев и белорусов не вызвала никаких сомнений, то отнесение тех или иных явлений народной культуры к «литовскому» или «белорусскому» было весьма сложным и запутанным занятием.

В ситуации идентификационной неопределенности основной акцент в сравнительных штудиях чаще всего делался на общих чертах и сходствах, нежели на различиях, что лишь укрепляло представление о культурной близости белорусов и литовцев, сложившейся во времена Великого Княжества Литовского (ВКЛ). Показательно в этом отношении этнографическое описание литовцев, сделанное одним из наиболее рьяных сторонников идеи белорусско-литовского исторического единства этнографом и публицистом А. Киркором: «Обряды общие с белорусскими распространены у Литовцев и даже Жмудинов почти повсеместно. Появляется даже белорусский коровай. <...> На жатву все спешат охотно, а по ее окончании не только крупные землевладельцы, но и более зажиточные крестьяне совершают дожинки, почти одинаково, как у Литовцев, так и Белоруссов.<...> Одежда мужчин, как у Литовцев, так и у Белоруссов, почти одинаковая.<...> Как Литовцы, так и Белорусы, вообще роста среднего...<...> Литовцы, также как и Белоруссы, бороду и усы бреют, хотя в последние годы многие уже стали отращивать усы. <...> Как Литовцы, так и Белоруссы любят песни и пляски»².

Подобное видение сходства и даже полного тождества литовских и белорусских крестьян во многом было продиктовано сознательным нежеланием местных интеллигентов, ностальгирующих по временам ВКЛ и называвших себя «литвинами», изобретать и противопоставлять один «этнографический» народ исчезнувшей державы другому, что разрушало бы концепцию единой «политической нации», вообразенной и лелеемой местной шляхетской элитой. И хотя историкографическое клише «на Литве и Руси», обобщенно отсылавшее к балтской и славянской частям ВКЛ, было неотъемлемой нарративной позицией в работах ряда местных историков, этнографов и фольклористов (Т. Нарбута, братьев Е. и К. Тышкевичей, А. Киркора, В. Сырокомли, Ю. Крашевского и др.), занимавшихся изучением литовских и белорусских земель, оно мыслилось преимущественно в парадигме культурно-исторического своеобразия этих земель, а не этнических различий и различий их жителей.

Иным образом действовали сторонники различных ответвлений теории триединства восточных славян (М. О. Коялович, П. А. Бессонов, Ю. Ф. Крачковский и др.), которые концентрировали свое научное внимание на описании и конструировании «общерусских» и «общеславянских» культурных черт, низлагавших этническую специфику белорусов до уровня региональной идентичности. При этом они точно так же долгое время не могли определить символическую границу между литовцами и белорусами. Например, П. М. Батюшков писал: «Обыденные народные обычаи, поверья и обряды частной домашней жизни, доселе сохраняющиеся в Литве и на Руси, в многих случаях так сходны между собою или даже одинаковы, что литовцы и русские³ являются как бы одним народом, или же родными»⁴. Подобную установку в отношении литовцев и белорусов имел и основоположник концепции «западнорусизма» М. О. Коялович, которая вынуждала его изображать местное крестьянское население более однородным и слитным, чем оно на самом деле являлось⁵.

А вот гораздо более осторожный и дальневидный славянофил П. А. Бессонов, один из первых вложивший в понятие «Белой Руси» узкий этнический («этнографический») смысл, не скрывал своего восторга от концепции книги «Черты из истории и жизни Литовского народа», изданной А. Киркором и П. В. Кукольником в 1854 г. в Вильна⁶: «Конечно здесь говорится в собственном смысле о „Литовцах“: но тем самым много разъяснено и для Белой Руси. Главное, здесь Литва уже выделена от Руси, а вместе все изложено по Русски и печать Русская: это был не только важный поворотный шаг, но даже подвиг»⁷. Несмотря на то, что это издание, посвященное истории, этнографии и фольклору литовцев, имело ярко выраженный компилятивный и переводной характер, существенно снижавший его научную ценность, у русскоязычной виленской публики оно вызвало долгожданный символический эффект признания столь востребованных в политическом плане этнических различий.

Здесь следует уточнить, что большинство польских, русских и белорусских этнографов, пытавшихся в XIX в. писать о народной культуре Литвы, элементарно не владели литовским языком. Этот досадный недостаток они пытались компенсировать слепым переписыванием и цитированием ставших классическими, польскоязычных работ И. Лелевеля, Т. Нарбута, М. Балинского и др. Как известно, последние активно конструировали в своих исторических исследованиях глубоко романтизированный образ «древней Литвы», который, по существу, автоматически переносился и на образ древности литовского народа. Это имело существенное значение в представлении зарождавшейся литовской нации как «исторической» (в отличие от «этнографических» белорусов).

На фоне многочисленных компиляций еще в первой половине XIX в. своей аутентичностью стали выделяться публикации уроженцев западной части Литвы (Д. Папкевича, Л. Юцевича, С. Даукантаса и др.), свободно владевших родным литовским языком и знавших народную культуру литовцев «изнутри». Именно они в своих исследованиях задали те культурные эталоны «литовского», которые позже стали использоваться другими исследователями для оценки соответствия «традиционному» и «этническому». Пожалуй, наиболее цитируемыми стали польскоязычные работы родоначальника литовской фольклористики и этнографии, уроженца Жемайтии Л. Юцевича⁸.

Одной из главных научных задач литовских этнографов в XIX в. был поиск и концептуализация «чистых», «классических» литовских земель, «не затронутых внешним влиянием»⁹. В качестве идеального региона для подобного конструирования подходила их родная Жемайтия (*Жмудь*), лингво-этнографический (диалектный) колорит которой в национальной проекции позволял наиболее эффективно выстраивать символическое расстояние от «иных» соседей и, таким образом, создавать выразительный образ «литовского» с максимальным индексом отличительности. В этом плане подобную роль у белорусов выполняла коалиция региональных идентичностей Белорусского Полесья, Поднепровья и Подвинья. Собранные на их территории этнографические материалы¹⁰ до сих пор активно используются как в широком национальном, так и в более узком научном дискурсах для проведения или, как сказал бы П. Бурдые, «освящения»¹¹ символических границ, разделяющих культурно схожие этнические группы.

¹ Кепшен П. Об этнографической карте европейской России. Санкт-Петербург, 1852. С. 3.

² Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении/Под ред. П. П. Семенова. СПб.; М., 1882. Т. 3. Ч. 1. С. 23–26. Отметим, что в качестве главного маркера отличительности белорусов и литовцев А. Киркор предлагал считать язык.

³ Здесь под «русскими» имеются в виду белорусы.

⁴ Батюшков П. Н. Белоруссия и Литва. Историческая судьба Северо-Западного края. СПб., 1890. С. 2.

⁵ Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М., 2010. С. 208.

⁶ Черты из истории и жизни литовского народа. Вильно, 1854.

⁷ Бессонов П. А. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871. Вып. 1: Песни обрядовые. С. XXVII.

⁸ Jucewicz L. Rysy Żmudzi. Wilno, 1840; Idem. Wspomnienia Żmudzi. Wilno, 1842; Idem. Litwa pod względem starożytnych zabytków, obyczajów i zwyczajów. Wilno, 1846.

⁹ Собственно эту проблему впервые поднял Т. Нарбут, который пытался определить «классические» литовские земли в Аукштайтии, в Вилькомирском уезде, см.: Narbutt T. Oznaczenie granic Litwy właściwej od strony Słowiańszczyzny//Pomniejsze pisma historyczne: szczególnie do historii Litwy odnoszące się. Wilno, 1856. S. 270. А вот П. А. Бессонов эталон «литовскости» усмотрел как раз таки в Жмуди, у которой в вопросах сопротивления культурной и языковой ассимиляции со стороны поляков, на его взгляд, следовало бы поучиться и белорусам: «Литовский корень, еще целый на Жмуди, виден в ее природе, сильной, могучей, резкой типом и чертами, сильной физическим сложением, выразительной глазами, не бледной, не исхудалой, не золотушной до остова, <...>виден в языке ее, доселе могучем и крепком, и древнем, и неуступчивом, несмотря на узкое сокращение этнографических границ... [Сравните с этим] бестипичность, бледность, белокурость, безголовность, бесхозяйственность, языковую уступчивость крестьянина белоруса» (цит. по: Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера... С. 509).

¹⁰ Стоит упомянуть хотя бы ключевые исследования классиков белорусской этнографии: Довнар-Запольский М. В. Белорусское Полесье: Сб. этнографических мат-лов. Вып. 1: Песни пинчуков. Киев, 1895; Никифоровский Н. Я. Очерки престолярного життя-быття в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности: Этногр. данные. Витебск, 1895; Сементовский А. М. Этнографический обзор Витебской губернии. СПб., 1872; Эремич И. Очерки Белорусского Полесья. Вильна, 1868; и др.

¹¹ Бурдые П. Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона»//Ab Imperio. 2002. № 3. С. 57.

UDC 39.01(161.3); 39.01(172)(091)«18»

Y. I. Vnukovich

„The Main Thing Is That Here Lithuania Has Already Been Differenced from Rus”. The Construction of Distinctiveness of the Lithuanians and the Belarusians in the Ethnographic Discourse of the XIX Century

Vnukovich Yury Iosifavich, The Center for the Belarusian Culture, Language and Literature researches of the NASB (Minsk, Belarus), senior researcher, Ph. D. (History), jurasis22@gmail.com

The article examines the main approaches and principles of constructing of distinctiveness of Lithuanians and Belarusians

in the ethnographic discourse of the 19th century. The invention of ethno-dividing lines (markers) of the identity of Lithuanians and Belarusians was based on specific local-regional differences between peasant cultures, in addition to language, allowing to emphasize a stable symbolic distance between them.

Key words: ethnicity, identity, cultural differences, the Belarusians, the Lithuanians, ethnography, scientific discourse, 19th century.

Н. М. Калашникова

О роли местных музеев в конструировании этнокультурной идентичности гагаузов

Калашникова Наталья Моисеевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Беларуси, Украины, Молдовы, заведующая отделом, профессор, доктор культурологии, rembum2020@yandex.ru

В докладе, посвященном рассмотрению процессов конструирования этнокультурной идентичности гагаузов, анализируется роль артефактов XIX–XXI вв., представленных в историко-краеведческих и этнографических музеях, которые были обследованы в ходе командировки по сельским и городским музеям Гагаузии в 2019 г.

Ключевые слова: этническая идентичность, этнический маркер, гагаузы, сельские и городские музеи Гагаузии.

Вопросы этнической идентичности и этнического самосознания для гагаузов в настоящее время являются одними из самых актуальных и, вместе с тем, сложных, носящих не только теоретический, но и практический характер, так как они связаны с такими проблемами, как межэтнические отношения и конфликты, стремление гагаузского народа к созданию собственной государственности и многими другими.

В последние десятилетия были опубликованы монографические исследования и отдельные статьи, посвященные различным вопросам этнической, языковой, религиозной и политической идентичностей гагаузов, проблемам межэтнических отношений на юге Молдавии, влиянию демографических и миграционных аспектов на современное самосознание гагаузов¹.

Однако в существующих публикациях по гагаузской тематике разные аспекты истории и этнологии гагаузов отражены неравномерно. Так, чаще всего внимание уделялось процессу переселения гагаузов в Бессарабию в составе задунайских переселенцев и обустройству их на новых территориях в XIX в.² Достаточно полно исследованы темы, касающиеся гагаузского языка и фольклора³. Значительно меньше опубликовано работ, посвященных истории и этнологии гагаузов

в XX в.; недостаточно изучена тема взаимоотношений гагаузов и их соседей по Балканскому п-ву и Бессарабии.

При этом в перечисленных исследованиях никогда не рассматривался вопрос о роли артефакта, музейного предмета, который в пространстве музея играет важную роль при формировании/конструировании этнокультурной идентичности. Как именно музейные экспозиции помогают сосредоточить смыслы и ценности гагаузской культуры, выраженные с помощью артефактов, позволила выяснить совместная рекогносцировочная поездка, проведенная сотрудниками РЭМ и НИЦ Гагаузии по историко-краеведческим и этнографическим музеям Гагаузии*.

Известно, что одним из важнейших факторов, влияющих на формирование самосознания любого народа, является его этническая история. Существование многочисленных версий происхождения гагаузов, их этнической истории, довольно сложные интерпретации исторических фактов, связанных с прошлым этого этноса, несомненно, затрудняют понимание такого малочисленного народа, каким являются гагаузы. В этом процессе существенную помощь могут оказать музеи исторического профиля, где представлены подлинные памятники, собранные на территории Гагаузии в XIX–XXI вв.

Посещение гагаузских музеев показало, что основная концепция их работы с посетителями построена на сочетании изложения существующих точек зрения на происхождение гагаузского народа, включая разделы археологии и истории, документальные свидетельства Гражданской и Великой Отечественной войн, а также демонстрацию артефактов материальной и духовной культуры XIX–XX вв., связанных с представлением об этнокультурной идентичности у гагаузов.

Так, в Историко-краеведческом музее г. Комрата (с 1969 г.)⁴ имеются постоянные экспозиции, характеризующие происхождение жизни на земле, а также историю гагаузского этноса, включая археологические находки, по-разному трактующие происхождение народа, разделы, посвященные сельскому хозяйству и этнической культуре гагаузов.

В экспозиции Музея истории с. Авдарма (с 2011 г.), построенного на средства уроженцев этого села – крупных владельцев супермаркетов в Приднестровье, «братьев Шериф», представлены документы местных жителей, участвовавших в Великой Отечественной вой-

* В рамках договора о сотрудничестве между Российским этнографическим музеем и Научно-исследовательским центром Гагаузии им. М. В. Маруневич в октябре 2019 г. состоялась совместная командировка сотрудников музея Е. Дьяковой и Н. Калашниковой с представителями центра по гагаузским музеям.

не – награды, фотографии, личные вещи, которые свидетельствуют о формировании исторической памяти у местного населения. В Историко-краеведческом музее с. Чишмикиой (с 1999 г.) в основном фонде находятся памятные предметы, документы и фотографии из жизни известных односельчан. В Историческом музее с. Етулия (с 1930-х гг.) представлены письма, документы и печать первого примара/ мэра Етулии, рассказывающие о сложном периоде социалистического строительства молодой республики. В Историко-краеведческом музее г. Вулканешты (с 1973 г.) собраны материалы о гагаузах–вулканештцах – участниках Первой мировой и Великой Отечественной войн. Таким образом, введение в канву экспозиций этих музеев исторических разделов позволяет говорить о формировании исторической памяти как основы представлений об этнокультурной идентичности гагаузов.

Важными маркерами этнокультурной идентичности гагаузов являются и предметы материальной культуры (орудия труда, бытовая утварь, предметы убранства интерьера, костюмные комплексы и отдельные элементы одежды, украшения и др.), составляющие основную часть практически всех коллекционных собраний гагаузских музеев.

Одним из самых значительных как по объёму фондов, так и экспозиционным площадям является Национальный гагаузский историко-этнографический музей им. Дмитрия Кара Чобана в с. Бешалма (создан в 1966 г.), где собраны материалы, рассказывающие об истории и культуре гагаузов разных временных периодов. В фондах этого музея хранятся около 20 тысяч экспонатов, характеризующих культуру гагаузского народа, в том числе ценнейшие фильмы, отснятые в середине XX в. в гагаузских сёлах Буджакской степи основателем музея Д. Н. Кара Чобаном.

Предваряет экспозицию вводная часть, рассказывающая об истории тюркских народов, в языковую семью которых входят и гагаузы, поскольку считается, что формирование этноса шло на полиэтничной основе в Северо-Восточных регионах Болгарии и в нём приняли участие остатки различных тюркских кочевых племен и объединений наряду с оседлым населением Балкан, что и определило одну из главных опор гагаузской идентичности – язык.

В залах музея Бешалмы экспонируются предметы не только материальной, но и духовной культуры гагаузов, связанные с календарной и семейной обрядностью, фольклором, а также демонстрируются произведения мастеров декоративно-прикладного искусства, живопись современных художников; отдельный зал посвящен гагаузским писателям и поэтам XX в. В этом разделе экспозиции мы должны констатировать появление произведений не характерного для на-

родной культуры гагаузов направления, приведшего к созданию новых форм этнических маркеров. Так, например, в традиционной культуре этого народа не были известны живопись, графика, декоративно-прикладное искусство и искусство оформления книги, появившиеся в XX в. При этом многие современные гагаузские художники и писатели в своем творчестве обращаются к истории своего народа, изучают легенды, которые помогают им в поиске этнически значимых символов гагаузского этноса. В качестве примера приведем творчество Петра Влаха – известного гагаузского художника-графика, уникального мастера декоративно-прикладного искусства, открывшего миру технику гравирования декоративной тыквы. Важным в жизни этого художника-гражданина был и факт его участия в создании первого гагаузского флага с изображением головы волка (1989). При этом Петр Влах воспользовался не известными в традиционном искусстве гагаузов изображениями, а предложил стилизованное изображение волка – мифического прародителя народа, известного на Балканах, откуда пришли гагаузы.

О существовании региональной идентичности свидетельствуют экспонаты в Музее истории, этнографии и искусства г. Чимишлия, где представлено более 400 артефактов, а остальные – более 2000 предметов – размещены в других помещениях будущего музейного комплекса. Собранные артефакты характеризуют материальную культуру смешанного населения района: гагаузов, болгар, молдаван, русских, украинцев, позволяя говорить об общих и особенных чертах представленных этносов.

Следует отметить в Гагаузии и новые формы экспонирования артефактов, характеризующих бытовую культуру гагаузского этноса. Так, при Свято-Иверском женском монастыре, расположенном в городской черте г. Комрата, по инициативе схиархимандрита Иоанна (Пейогло) в помещении монастырской трапезной была открыта выставка предметов быта конца XIX – XX вв. Первоначально основная часть экспонатов состояла из личной коллекции отца Иоанна (Пейогло), но затем собрание стало активно пополняться новыми предметами, предоставляемыми прихожанами – приверженцами христианской православной религиозной культуры, также являющейся четким маркером этнической идентичности гагаузов.

Пропаганда этнокультурной идентичности гагаузов способствует и развитие такого перспективного направления, как этнотуризм, предполагающий знакомство с народными обычаями и ремеслами, бытовыми особенностями жизни и творчеством коренного населения. В качестве примера можно привести первый в Республике Молдова туристический комплекс «Gagauz Sofrasi» с гагаузским колоритом в с. Конгаз, где помимо традиционных глинобитных крестьянских

домов с камышовыми крышами имеются такие постройки, как рестораны в национальном стиле с террасой, а также мини-гостиница и банкетный зал. Владелица комплекса Анна Статова, делая акцент на сохранении традиций гагаузской кухни, предлагает туристам участие в кулинарных мастер-классах, дегустацию местных вин, а также знакомство с производством сувенирных изделий мастеров народных промыслов⁵.

В г. Вулканешты на территории гагаузской усадьбы конца XIX – начала XX в. расположен другой этнографический комплекс – «KaraGani», где собрана коллекция предметов бытовой утвари, на примере которой посетители могут ознакомиться с процессом изготовления домашнего вина, а также попробовать гагаузские традиционные кушанья⁶.

Таким образом, даже краткий обзор музеев Гагаузии позволяет заключить, что осмотр экспозиций историко-краеведческих музеев может способствовать формированию у посетителя исторической памяти, пониманию того, что опорой гагаузской идентичности является язык и христианское православие. При этом музеи этнографического профиля в большей степени свидетельствуют о таких важных маркерах этнокультурной идентичности гагаузов, какими являются предметы материальной культуры, а также о региональной идентичности, свойственной жителям сел со смешанным населением. Отдельно хотелось бы выделить появление новых форм этнических маркеров, связанных с поиском этнически значимых символов гагаузского этноса.

¹ Губогло М. Н. Именем языка: очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов. М., 2006; Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождения народа. Одесса, 2002; Квилинкова Е. Н. Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы. Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен. Кишинев, 2016.

² Державин Н. С. О наименовании и этнической принадлежности гагаузов//Советская этнография. 19... № 1. С. 80; Губогло М. Н. Этническая принадлежность гагаузов (историография проблемы)//Советская этнография. 1967. № 3. С. 160.

³ Покровская Л. А. Грамматика гагаузского языка. Фонетика и морфология. М., 1964.

⁴ ПМ автора, 2019, интервью в Историко-краеведческом музее г. Комрата.

⁵ ПМ автора, 2019, интервью с директором туристического комплекса «Gagauz Sofrasi» Анной Статовой.

⁶ ПМ автора, 2019, интервью с сотрудником этнографического комплекса «KaraGani», г. Вулканешты.

UDC 39; 069.1(512.165)

N. M. Kalashnikova

On the Role of Local Museums
in the Construction of the Ethnocultural
Identity of the Gagauz People (Moldova)

Kalashnikova Natalia Moiseevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belarus, Ukraine, Moldova, head department, professor, D. Sc. (Culturology), rembum2020@yandex.ru

The article, devoted to the consideration of the processes of constructing the ethnocultural identity of the gagauzians, analyzes the role of the artefacts of the 19th – 20th centuries, have presented in the local history and ethnographic, which were examined during the business trips to the rural and city museums of Gagauzia in 2019.

Key words: ethnic identity, ethnic marker, the Gagauzians, rural and city museums.

Д. Е. Никогло

Конструирование исторической памяти гагаузов в с. Авдарма

Никогло Диана Евгеньевна, Институт культурного наследия (Кишинев, Республика Молдова), старший научный сотрудник, кандидат исторических наук, nikoglo2004@mail.ru

В данном докладе рассматривается вклад уроженца с. Авдарма в сохранение и формирование исторической памяти как жителей села, так и гагаузской этнической общности в целом.

Деятельность Игната Казмалы разнообразна. Благодаря его непосредственному участию был открыт музей истории села, создан мемориал, посвященный жителям села, погибшим во время трагических событий; издана книга-альбом, содержащая ценные материалы по истории родного села; создан и официально утвержден герб и флаг села. Материалы книги в настоящее время используются сотрудниками музея для проведения экскурсий. Автором этой книги была установлена некая преемственность, так называемый исторический континуитет, суть которого состоит в непрерывности тюркского компонента на территории Буджака. Иными словами, на смену ногайцам пришли тюркоязычные гагаузы, которые с ними контактировали. Именно эту связь Игнат Казмалы решил продемонстрировать, реставрировав «татарский» родник и поместив изображение этого родника на герб Авдармы. Однако, основная цель заключалась в том, чтобы показать родство гагаузов с тюркоязычными народами и утвердить концепцию их тюркского происхождения.

Ключевые слова: гагаузская этническая общность, историческая память, музей истории, исторический континуитет, тюркский, Буджак, ногайцы, тюркское происхождение.

Конструирование исторической памяти является длительным процессом, происходящим на протяжении всей жизни любого народа, любой этнической общности. «Историческая память» понимается как коллективная память или социальная память, или в целом – как совокупность донанучных, научных, квазинаучных и вненаучных знаний и массовых представлений социума об общем прошлом¹.

Как правило, источниками формирования исторической памяти являются культурно-просветительские и образовательные учрежде-

ния, транслирующие информацию и знания о прошлом, создающие образ прошлого в различных интерпретациях.

В этом отношении весьма любопытным представляется деятельность некоторых носителей гагаузской культуры, которые в силу своих возможностей вносят большой вклад в сохранение исторической памяти.

Цель нашей работы состоит в том, чтобы показать роль уроженца с. Авдарма, мецената, историка по специальности, Игната Казмалы в конструировании исторической памяти как на локальном уровне (в селе и в автономии), так и на государственном – в Республике Молдова. Именно ему принадлежит идея создания музея истории с. Авдарма, которую он успешно осуществил. Рассмотрим, каким образом трактуется во время проведения экскурсий период заселения Буджака задунайскими переселенцами, в число которых входили гагаузы. Акцент будет фокусироваться на интерпретации истории ногайцев, живших в Буджаке (до прихода болгарских колонистов), и их отношений с поселившимися гагаузами.

В качестве методов автор статьи использует интервью и наблюдения, а также тексты музейных экскурсий.

В отличие от других населенных пунктов Гагаузии в Авдарме никогда не было какого-либо музея. В 2011 г. силами уроженцев села, меценатов братьев Ильи и Игната Казмалы, был создан «Музей истории с. Авдарма». Кроме музея в селе были построены дороги, дом детского творчества, зал торжеств, отремонтированы церковь, школа. Недалеко от музея создан мемориал памяти авдарминцев, погибших во время войн, голода и болезней. Идея оформления музея и мемориала принадлежит Игнату Казмалы, историку по образованию. Материалы для музея он собирал у жителей села; ему удалось сформировать хорошую коллекцию документов и фотографий разных эпох, провести поисковую работу по выявлению имен земляков, участвовавших во всех войнах, погибших от голода и тифа, репрессий, а также найти выживших в период депортации за пределы Молдовы. В результате в селе появился небольшой музейный комплекс с парковой зоной, а также памятная стена с начертанными на ней датами основания села.

Посещение музея происходит регулярно. Очень часто там проходят уроки по дисциплине «История, традиции и культура гагаузского народа». Учащиеся лицеев и преподаватели обращаются к сотрудникам музея за необходимой информацией.

Примечательно, что одновременно с открытием музея состоялась презентация книги «Авдарма: История села...»². Второе ее издание вышло в 2015 г. В него кроме сведений по истории села и освещения жизни жителей в разные исторические периоды, вошли материалы

конференции, которая была организована и проведена Игнатом Казмалы³.

На этот форум были приглашены ученые из разных стран. Из Болгарии приехал историк Иван Градешлиев, автор ряда книг по истории гагаузов Болгарии. Он выступил с докладом «История селений Юч орман (Горичане) и Кир Ахмед (Божаново) до их переселения в Бессарабию во время русско-турецких войн (1768–1774 и 1806–1812 гг.)». Турецкий историк Алпер Башер, основываясь на архивах османского периода, представил доклад о проживании татар в ареале Буджака в османский период. Молдавские исследователи Г. Кышлалы и Л. Реулец представили архивные сведения о заселении задунайскими переселенцами Пруто-Днестровского междуречья на примере жителей селения Авдарма. Доклад румынского историка Г. Никулеску был посвящен участию авдарминцев в Первой и Второй мировых войнах. Российский историк Рамазан Керейтов, заведующий отделом этнографии народов Карачаево-Черкессии Института гуманитарных исследований при правительстве Карачаево-Черкессии, прочел доклад «Об этнокультурных связях гагаузов и ногайцев».

По словам И. Казмалы во втором издании книги «воссоздана целостность истории наших предков на протяжении полутора тысяч лет и объективно освещена история села со дня его основания. Научные статьи раскрывают периоды заселения Буджака, проживания и отселения ногайцев, их историческую и языковую общность с гагаузами. Впервые мы узнаем, как жили наши предки на территории Добруджи, когда и почему стали селиться на землях боярина Бальша в Хотарничанском цынуте, как получили статус колонистов до раздела и выкупа общинной земли в Авдарме»⁴.

Книга содержит выявленные данные о потерях во время голода 1946–1947 гг., во время тифа в период Второй мировой войны, сведения о румынском периоде, о судьбах людей, выживших в войнах и бедствиях, о советском и постсоветском периодах и т.п.

Издание снабжено уникальными фотографиями и документами из семейных архивов авдарминцев, биографиями жителей села. По сути, эта книга-фотоальбом является данью уважения жителям села – простым труженикам и людям интеллектуального труда. Автор показывает как трагические страницы истории, так и периоды благополучия и стабильности. Основной акцент делается на то, что люди с честью и достоинством переносили все невзгоды и счастливые минуты своей жизни.

Книга удостоилась положительных отзывов, которые были опубликованы на молдавских порталах. Так, историк И. Ф. Грек в своей рецензии на первое издание подчеркнул, что авторы предприняли

попытку максимально объективного отражения исторических событий и судеб людей: «Авторы-составители отразили все стороны жизни авдарминцев до 2011 г., используя уже известные нам убедительные аргументы: документы, фотографии односельчан, их деяния, красоты местной природы. Школа и учительский коллектив, местная больница и медицинский персонал, спортивная жизнь села и спортсмены и тренеры, дети и воспитатели в детских садах, трудовые коллективы и их руководители – всему нашлось место в книге»⁵.

В настоящее время научные сотрудники музея проводят экскурсии, подготовленные в основном по материалам этого издания.

Игнат Казмалы как меценат и идейный вдохновитель успешно разрабатывает символику родного села и является автором идеи создания его флага, герба и гимна⁶. Символы Авдармы были официально утверждены в 2015 г. на местном совете с. Авдарма, а затем внесены официально в государственный реестр Республики Молдова⁷.

На гербе с. Авдарма изображены такие знаковые символы как татарский каменный источник, золотой лук, старое грушевое дерево с семью грушами и 19 золотых звезд. Согласно легенде, в Авдарме был так называемый «татарский» родник, который в свое время построили ногайцы – основатели данного поселения. Поэтому возраст гагаузского с. Авдарма И. Казмалы решил отсчитывать не с момента появления там гагаузов в 1813 г., а со времени обоснования ногайцев – с 1563 г. С ногайцами связывается также и изображение грушевого дерева с семью грушами, символизирующими ногайский род, проживающий у семи родников. Выбор золотого лука у подножия родника мотивирован народной этимологией топонима «Авдарма», который в переводе с тюркского значит «охотничья стоянка». Исследователи-лингвисты установили, что на самом деле название «Авдарма» входит в группу ландшафтных топонимов и переводится с тюркских языков как «опрокинутый, обваленный», обозначая особенность рельефа долины, по которой протекает небольшая речка⁸.

Присутствие на конференции историка Р. Керейтова, который по происхождению является ногайцем, стало знаковым и символическим для Авдармы. И. Казмалы пригласил его специально для того, чтобы предоставить ему возможность открыть отреставрированный и возрожденный ногайский родник и установить таким образом разорванную связь времен и поколений.

Приведем некоторые выдержки из книги «Адарма», цитируемые экскурсоводом во время проведения экскурсий: «Первыми гагаузами, поселившимися в этом месте, были 19 семей колонистов – 98 человек. Они прибыли сюда в 1811 г. из селения Минжир, которое тогда входило в Хотырничанский цынут. Гагаузы и ногайцы являются родственными тюркскими народами. После того, как ногайцев

выселили из Буджака, гагаузы продолжали бережно относиться к роднику, который ногайцы построили. В память о том времени этот родник был назван «Татар Чёшмеси», что в переводе с гагаузского обозначает «татарский родник». В советскую эпоху на месте старого ногайского поселения посадили сад, но память о татарском источнике осталась в преданиях авдарминцев. А в 2013 г. состоялось открытие источника. Он был восстановлен. Автором проекта был Бахтияр Халмурадов, татарин по национальности из Узбекистана. Над восстановлением родника работал и житель Авдармы каменщик К. Кисяков. Вблизи родника высадили около 500 деревьев и кустарников. Оживший и возродившийся родник это своеобразный исторический памятник. В настоящее время возле него проходят различные культурные мероприятия и спортивные соревнования»⁹.

Наряду со сведениями о роднике в тексте экскурсии содержится рассказ и о грушевом дереве, которому, как установили специалисты, более 250 лет. «По преданию, это дерево было посажено еще до поселения гагаузов, в те времена, когда здесь жили ногайцы. Грушевое дерево не погибло от ударов молнии. Оно укрывало под своей тенью путников, пастухов, местных жителей. Для авдарминцев груша является символом любви к жизни и стойкости. В настоящее время по причине того, что дерево начало погибать, оно было спилено и разделено на тысячу с лишним частей. Эти кусочки древесины были переданы каждой авдарминской семье в память о прошлом. Сейчас возникла идея высадить в память об этом легендарном дереве грушевый сад»¹⁰.

Таким образом, в представленной статье мы рассмотрели вклад уроженца с. Авдарма Игната Казмалы в сохранение и формирование исторической памяти как жителей самого села, так и гагаузской этнической общности в целом. Деятельность историка-мецената разнообразна. Благодаря его непосредственному участию был открыт музей истории села, построен мемориал жителям села, погибшим во время трагических событий, издана книга-альбом, в котором содержатся ценные материалы по истории родного села, создан и официально утверждён герб и флаг села. Материалы книги в настоящее время используются сотрудниками музея при проведении экскурсий. Автором этой книги была сконструирована некая преемственность, так называемый исторический континуитет, суть которого состоит в непрерывности присутствия тюркского компонента на территории Буджака. Иными словами, на смену ногайцам пришли тюркоязычные гагаузы, которые с ними контактировали. Именно эту связь Игнат Казмалы решил продемонстрировать, реставрировав «татарский» родник и поместив изображение этого родника на герб Авдармы. Однако основная цель заключалась в том, чтобы показать родство

гагаузов с тюркоязычными народами и тем самым утвердить концепцию их тюркского происхождения.

¹ Решина Л. П. Память и историописание // История и память. Историческая культура Европы до начала нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. М.: Кругъ, 2006. С. 24–25.

² Казмалы И. М., Мариноглу Т. И. Авдарма: История села, 1811–2011: Люди. События. Документы. Кишинев, 2011.

³ Казмалы И. М. Авдарма. 450 лет истории. 1563–2013: Прошлое. Настоящее. Будущее. Кишинев: Б.и., 2015.

⁴ Казмалы И. М. Указ. соч. С. 3

⁵ Грек И. Ф. Авдарма: книга о любви к малой родине // URL: <https://ava.md/2013/06/24/avdarma-kniga-o-lyubvi-k-maloy-rodine/> (режим доступа – 16.08.2020).

⁶ Местный совет села Авдарма Комратского района утвердил на очередном заседании гимн, герб и флаг села Авдарма // URL: <http://gagauzinfo.md/top1/20892-mestnyu-sovet-avdarmy-utverdil-gimn-gerb-i-flag-sela.html> (режим доступа – 23.08.2020),

⁷ Там же. URL: <http://gagauzinfo.md/top1/20892-mestnyu-sovet-avdarmy-utverdil-gimn-gerb-i-flag-sela.html> (режим доступа – 23.08.2020).

⁸ Дрон И. В. Гагаузские географические названия. Кишинев, 1992. С. 54.

⁹ Казмалы И. М. Указ. соч.

¹⁰ Там же.

UDC 39; 069.1

D. E. Nicoglo

Construction of the Historical Memory of the Gagauz People in the Village of Avdarma

Nicoglo Diana Evgenievna, The Institute of Cultural Heritage (Chisinau, Republic of Moldova), senior researcher, Ph. D. (History), nicoglo2004@mail.ru

This article discusses the contribution Ignat Kazmaly in preservation and formation of historical memory as the inhabitants of the village of both the residents of the village and the Gagauz ethnic community as a whole.

Ignat Kazmala's activities are diverse. Thanks to his direct participation, a museum of the history of the village was opened, a memorial in memory of the inhabitants of the village who had died during the tragic events was built, a book-album was published, which contains valuable materials on the history of the native village, the emblem and flag of the village had been created and officially approved. The materials of the book are currently used

by the museum staff during excursions. The author of the book constructs so-called historical continuity, the essence of which is the continuity of the Turkic component in the territory of Budjak. In other words, the Nogais were replaced by the Turkic-speaking Gagauz, who had been contacted there. Ignat Kazmaly decided to demonstrate the connection by restoring the „Tatar” spring and placing the image of this spring on the coat of arms of Avdarma. However, the main goal was to show the kinship of the Gagauz people with the Turkic-speaking peoples and to approve the concept of their Turkic origin.

Key words: Gagauz ethnic community, historical memory, museum of the history, historical continuity, the Turkic, Budjak, the Nogais, Turkic origin.

Е. Л. Кубель

«Не уставая говорить о своем народе...»: «вечные смыслы» в творчестве народного писателя Каракалпакстана Т. Каипбергенова

Кубель Елена Леонидовна, Российский Этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Средней Азии, Казахстана, научный сотрудник, elenakubel@yandex.ru

В докладе рассматривается роман-эссе народного писателя Каракалпакстана Т. Каипбергенова «Каракалпак-намэ» («Книга о каракалпаках», 1989), в котором современный писатель-интеллектуал актуализирует основную, на его взгляд, идею каракалпакской идентичности, обращенную к молодому поколению: «Таковы обычаи. Не мы их придумали, не нам их отменять». Персонажи, чьи голоса доносятся до читателя народную мудрость, – это круг людей, которые присутствуют в жизни каждого каракалпака, к мнению которых принято прислушиваться. Писатель говорит о важности почитания старших, о необходимости воспроизводства потомства, так как старшие – это хранители, младшие – продолжатели традиций. Обращаясь к текстам эпосов «Коблан» и «Манас», автор «Каракалпак-намэ» демонстрирует собственную вовлеченность в русло литературной традиции. Как и сказитель, писатель подвергает своих героев испытаниям и подводит их к осознанию правильности традиций, таким образом, убеждая в этом и современных читателей, к которым обращен его текст.

Ключевые слова: Т. Каипбергенов, «Каракалпак-намэ», «Коблан», «Манас», каракалпаки, народные обычаи, этнокультурная идентичность.

Предметом данного сообщения является роман-эссе «Каракалпак-намэ» («Книга о каракалпаках», 1989) народного писателя Каракалпакстана Тулепбергенова Каипбергенова (1929–2010). В богатом наследии писателя, насчитывающем почти сотню произведений, роман занимает особое место. Сам автор формулирует эту мысль следующим образом: «Свой роман „Каракалпак-намэ” я считаю актуальным, проблемным, остросовременным, потому что убежден: самые насущные, самые острые из современных проблем – это про-

блемы нравственные, духовные»¹. Ответы на нравственные вопросы, по мнению писателя, содержатся в сказаниях, притчах, легендах и поговорках, которые народ собирал веками. Хранителями народной мудрости выступают в романе персонажи, близкие писателю (семья, соседи, аксакалы), то есть именно тот круг людей, которые присутствуют в жизни каждого каракалпака, к мнению которых принято прислушиваться. Это литературный прием, при помощи которого автор – современный интеллеktуал – актуализирует основную идею своего произведения, делая ее близкой молодому читателю, к которому он обращается.

Роман построен в свободной форме. Кроме речи от первого лица, мы слышим голоса разных персонажей, чьи истории рассказывает писатель. Самыми главными для автора, как старшего внука и наследника, были дедушка и бабушка со стороны отца, которые его воспитывали, а также отец и мать. Причем мать обращалась к нему по прозвищу – *сере* (лучший из джигитов), так как по обычаю избегания не могла называть по имени своего первенца. Вне семейного круга носителями мудрости в романе являются *кошебий* (которого автор называет главой, вожаком улицы; обычно, это наиболее уважаемый человек, который руководит общественной жизнью ее жителей), а также старики (аксакалы). Неоднократно писатель обращается как собственно к наследию каракалпакского классика поэта Бердаха (1827–1900 гг.), так и к корпусу легенд о нем.

Для подтверждения своих мыслей автор использует разные приемы: обороты «так было всегда», «от века считалось» и т.п. в речи от первого лица или заканчивая выбранные им в качестве примера истории суждением дидактического характера.

Основная мысль романа выражена в следующих словах: «Таковы обычаи. Не мы их придумали, не нам их и отменять»². Как известно, основное условие существования этнической традиции – это сохранение ее в живой коллективной памяти этноса, постоянное воспроизведение и межпоколенная передача.

Обращаясь к каракалпакским обычаям, обсуждая традицию почитания старших, а также необходимость воспроизводства потомства, писатель обозначает ее полюсы: старшие – хранители, младшие – продолжатели. Приемы, которыми автор «Каракалпак-намэ» пользуется для достижения поставленной цели, демонстрируют его собственную вовлеченность в русло литературной традиции, которую он продолжает. Для подтверждения этой мысли обратимся к двум известным эпосам: каракалпакскому «Коблан» и киргизскому «Манас».

История появления на свет богатыря Коблана, главного героя первого эпоса, не просто декларация/обозначение традиционной иерархии ценностей общества, выраженная поэтическим языком (в данном случае речь идет о важности продолжения рода). В соответствии с законами жанра герои на собственном опыте должны подтвердить правильность выбора той или иной ценности. Для будущих родителей Коблана (престарелой бездетной, но очень богатой пары) этот опыт был приобретен после череды бедствий, в которых они потеряли все свое богатство и чуть не лишились жизни. Интересно, что формулировка открывшейся мудрости вложена в уста женщины: «Пойдем под старость к святым местам! Сама судьбина нас обязала идти с повинной к святым мазарам. Богатство, сила – пустые блага!.. Попросим сына мы у аллаха»³.

Подобные сюжеты хорошо известны в самых разных культурных традициях, в том числе и в близкой каракалпакской – киргизской. Примером может служить история рождения богатыря Манаса. Однако, сравнивая эти тексты, хотелось бы обратить внимание на подчеркнута дидактическую направленность каракалпакской версии, в которой казалось бы такая незыблемая идея традиционного общества как важность продолжения рода не просто декларируется, а в развернутой форме еще и еще раз подтверждается.

Подвергая своих героев испытаниям, сказитель подводил их к осознанию правильности традиции, что, в свою очередь, укрепляло и актуализировало ее в сознании слушателей, которые проходили этот путь вместе с героями.

Автор «Каракалпак-намэ» поддерживает этот механизм функционирования традиции, только путем его героев проходят уже современные читатели, к которым обращен его текст. Пример, к которому он обращается – история жизни двух знаменитых *палванов* (борцов). Ни один не мог победить другого, так как силы их были равны, поэтому они договорились встретиться через двадцать пять лет для решающего боя. Один из них, одержимый честолюбием и жаждой славы, прожил все эти годы в одиночестве, в заботе о своем здоровье и таким образом сохранил силу и статью, мечтая лишь о победе. Другой постарел в заботах о семье, стал немощен и сед. В назначенный для боя час он пришел не один, а вместе со своими сыновьями и обратился к сопернику с таким нравоучением: «Ты сохранял двадцать пять лет силу свою в теле своем. Я же свою силу вложил в них – в семерых сыновей моих. Если сможешь ты одолеть их, считай, что одолел и меня. Но не прежде». Автор заканчивает историю следующими словами: «Люди, пришедшие поглядеть на схватку, тут же закричали старцу: „Ты победил! Слава тебе!“»

Для иллюстрации сюжета о почитании старших писатель приводит легенду о битве воинов Турана с воинами Ирана в пустыне Каракумы, рассказанную ему дедом. Это вариант широко известного у разных народов сюжета, в котором старик, которого сын вопреки закону не умертвил, оказывается полезным, так как только его опыт и знания могут решить какую-то важную проблему. В приводимой легенде старик нашел воду в пустыне и спас воинов обеих армий от смерти. В результате цари помирились «и каждый из них издал указ, который запрещал вывозить стариков в пустыню, и повелевалось плюнуть в того, кто обидит младенца или оскорбит аксакала»⁴. И, как пишет автор, дед всегда добавлял: «Ты заметил, внук, что на голове у старика была черная шапка? Не он ли предок всех каракалпаков?»⁵

Большое внимание писатель уделяет обсуждению свойств каракалпакского характера, отмечая сильные с его точки зрения стороны, анализируя слабые. Важной составляющей, присущей каракалпакскому характеру, он считает щедрость, гостеприимство. Именно эти качества (по одной из легенд) отметил в пока еще безымянном народе Аллаха, наградив его черной шапкой, ставшей его символом и давшей ему имя – каракалпаки. В легенде Всевышний под видом простого путника навестил очень бедную семью, в которой его радушно встретили и накормили, отдав последние крохи. История заканчивается следующим диалогом: «У нас говорят, – отвечает хозяин, – что каждый гость на год старше твоего отца, но на год моложе бога. Что означает: почитай вошедшего в твой дом больше, чем почитаешь отца своего, но и в почтении знай меру». – «Слушай, хозяин! – провозглашает Всевышний. – За сердечность твою и бескорыстие хочу я тебя поблагодарить. Прими от меня вот эту черную шапку»⁶.

Обсуждая каракалпакское гостеприимство, писатель считает нужным сделать важное с его точки зрения замечание: «У нас в Каракалпакии прежде чем пригласить гостя к обеду, его спрашивают, как он привык есть: за столом или за *дастарханом*? Умеет ли он брать плов руками, или нужны ему ложка и вилка. Так как если ради соблюдения национальных обычаев я стану навязывать гостю свои привычки, то в итоге нарушу главный наш обычай – обычай гостеприимства. Гость уйдет из моего дома голодным, поскольку не сможет отведать моего плова, только пальцы обожжет да рис на *дастархан* просыплет, не донеся до рта»⁷.

Писатель называет дружелюбие одним из лучших свойств каракалпакского народа. Он отмечает: «Едва осев на новом месте, черношапочники не чурались соседей, не закрывались наглухо от

них, а напротив, забыв старые обиды и новых не ожидая, опять искали связи с другими людьми, искали дружбы и доверия»⁸.

Одним из важных свойств каракалпакского характера, по мысли автора, является трудолюбие. Примером служит следующая легенда о царе Сулеймане. «Вы, черношапочники, – говорит царь Сулейман, – лучшие друзья мои». И поручал им служить труднейшую службу в царстве своем и делать самую черную работу. А те, воодушевленные похвалой из уст царя, трудились терпеливо дено и ношно, не щадя сил своих и здоровья. Не роптали на голод, когда не хватало еды, на холод и жару, не сетовали в стужу и в зной»⁹. Автор заканчивает эту легенду следующими словами: «Черношапочники не просили ничего и ничем не грозили, а посему хоть и называл он их «друзьями», но числил просто слугами», подчеркивая таким образом важную мысль о том, что если трудолюбие в характере не сочетается с достаточным чувством собственного достоинства и стремлением к свободе, оно может превратиться в слабость. Корни этой слабости автор видит в тяжелых испытаниях, выпавших на долю каракалпакского народа

Помимо обсуждения в целом свойств каракалпакского характера, автор обращается к традиционным ценностям, рассуждая, например, о сакральном статусе хлеба. Корпус легенд, услышанных им в детстве, он дополняет собственным назиданием: «Среди моих сверстников немало людей, которые обзавелись достатком сверх меры. Но нет среди них тех, кто бы глумился над хлебом. И даже если у человека холодильник ломится от продуктов, а карманы топорщатся от денег, он все равно, увидев на земле кусок хлеба, не поленится нагнуться и не побрезгает взять его в руки, чтобы вынести на то место, где хлеб можно скормить птицам»¹⁰.

Автор романа в ряде случаев напрямую обращается к молодым читателям либо с краткими афористичными советами, либо приводя примеры морально-нравственного характера из своей жизни.

Заканчивается «Каракалпак-намэ» словами, в которых выражена гуманистическая позиция автора, вписывающего каракалпакскую традицию в общемировую: «И если предания и пословицы разных народов порой похожи, то это и значит, что нравственность едина для всех людей. Потому-то люди и понимают друг друга, хотя говорят на разных языках, придерживаются разных обычаев и принадлежат к народам, прошедшим различные исторические пути»¹¹.

¹ Каипбергенев Тулепберген. Каракалпак-намэ. URL: <https://royallib.com/электронная библиотека>.

² Там же.

³ Коблан. Каракалпакский народный эпос. Нукус: Каракалпакстан, 1987. С .15.

⁴ Каипбергенов Тулепберген Каракалпак-намэ. Указ. соч.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

UDC 392

E. L. Kubel

„Do Not Get Tired of Talking about Your People...“:
„Eternal Meanings“ in the Work of the People`s
Writer of Karakalpakstan T. Kaipbergenov

Kubel Elena Leonidovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Central Asia and Kazakhstan, research fellow, elenakubel@yandex.ru

The article examines the novel-essay of the people`s writer of Karakalpakstan T. Kaipbergenov „Karakalpak-name“ („The Book of the Karakalpaks“, 1989), in which the modern writer actualized the main, in his opinion, the idea of the Karakalpak identity, addressing to the younger generation: „These are the customs... We didn`t come up with them, it`s not for us to cancel them“. Characters whose voices convey folk wisdom to the reader are a circle of people who are existing in the live of every Karakalpak man, whose opinions are usually listened to. The writer discusses the importance of honoring the elders, the need to reproduce offspring, so the elders are the keepers, the younger ones are the continuers of traditions. Referring to the texts of the epics „Koblan“ and „Manas“, the author of „Karakalpak-name“ demonstrates his own involvement in the mainstream of the literary tradition. Like the storyteller, the write subjects his heroes to trials and brings them to the realization of the correctness of the tradition, convincing of that modern readers to whom his text is addressed.

Key words: T. Kaipbergenov, „Karakalpak-name“, „Koblan“, „Manas“, the Karakalpaks, folk customs, ethnocultural identity.

Н. Г. Краснодембская, Е. С. Соболева
О культурном значении государственных символов
Шри Ланки в контексте полиэтничной среды

Краснодембская Нина Георгиевна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург), отдел этнографии Южной и Юго-Западной Азии, ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук, nigekrasno@mail.ru

Соболева Елена Станиславовна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург), отдел этнографии Южной и Юго-Западной Азии, старший научный сотрудник, кандидат исторических наук, soboleva@kunstkamera.ru

Официальные государственные символы Шри Ланки были выработаны в процессе освобождения страны от европейской колониальной зависимости, длившейся около четырех веков. Флаг и герб окончательно были приняты в 1972 г., они насыщены специфическими знаками, отражающими этническую историю островитян. Авторы доклада поставили своей задачей определить смысл этих знаков и их культурное значение в восприятии разных этносов, составляющих население Шри Ланки. Население это полиэтнично: местные народы различаются, прежде всего, языком и религиями. Это особенно наглядно при сопоставлении двух крупнейших народов – сингалов и тамиллов; язык сингалов относится к индоевропейской семье, тамильский – к дравидийской; по вероисповеданию сингалы – буддисты, тамилы – индуисты. Идея сосуществования разных этносов и религий более всего отражена в символике флага; в гербе присутствуют в основном буддийские символы, но большинство этих знаков могут быть благоприятно приняты и небуддийскими этносами страны. Еще на острове существуют так называемые национальные символы из природных феноменов – цветок и дерево, птица и животное, а также бабочка и минерал. Выбраны эстетически привлекательные и эндемичные образцы, которые местные жители также воспринимают как общегосударственные. Национальные символы Шри Ланки не имеют политической окраски и потому не могут служить возникновению межэтнических противоречий. В официальных государственных символах заложена идея народного единства, но очевиден приоритет сингальских ценностей.

Ключевые слова: Шри Ланка, государственные символы, национальные символы, культура, этнография.

Небольшое островное государство Шри Ланка в регионе Южной Азии имеет в составе населения несколько этнических групп (крупных, малых и совсем небольших), заметно различающихся важными культурными особенностями: предысторией и историей проживания на острове, языком, вероисповеданием, некоторыми чертами поведения и быта.

Так, сингалы (ныне основные жители страны) говорят на языке, родственном языкам Северной Индии, исповедуют буддизм южного толка (хинаяна, или тхеравада). Тамилы (вторая по численности группа населения) используют язык дравидского корня, родственный южноиндийским языкам, по религии принадлежат кругу брахманистско-индуистских воззрений. Ланкийские мавры (потомки от браков арабских и персидских переселенцев с местными женщинами) исповедуют ислам, говорят на тамильском языке. Бюргеры и евразийцы (потомки португальских, голландских и британских колонизаторов, женившихся на аборигенках) исповедуют христианскую веру и, хотя обычно знают местные языки, считают родным английский и сохраняют определенное знание португальского и голландского языков. Ведды, единственные автохтоны острова (все остальные группы являются потомками переселенцев разных времен), тоже имеют отличительные черты в языке и культуре, хотя уже многое заимствовали из культуры сингалов. Остальные группы малочисленных этнических вкраплений из индийцев, малайцев и др. обычно сохраняют идентичность с культурой стран своего исхода.

История Шри Ланки сложная и включает, в частности, длительную зависимость от европейских стран (колониальный период) – Португалии, Голландии и Великобритании. Но во второй половине XX в. Шри Ланке все же удалось постепенно (1948 г. – в качестве доминиона, в 1972 г. – независимой республики) обрести свободу и стать суверенным государством. Тогда она выработала и соответствующие, общепринятые в мире, государственные символы – гимн, флаг и герб.

Рассмотрим флаг и герб: насколько эти символы отражают основные культурные особенности населения страны, и как они могут быть восприняты каждой из этнических групп? Итак, об общенародном символе – о флаге.

Большую часть полотнища занимает прямоугольник тёмно-красного (или, бывает, светло-бордового) цвета, на поверхности которого расположена символическая фигура желтого (золотого) льва с поднятым хвостом (в природе это знак настороженности животного), на изображении он выглядит как орнаментальный завиток. В правой лапе он держит саблю острым концом вверх. Лев символизирует главное население Шри Ланки – сингалов – этнос, называющий себя *синхала*, то есть «львы»; грозная поза животного

го говорит о его готовности защищаться от вражеских атак. В этом же прямоугольнике присутствуют знаки главного сингальского этнического и соответствующего государственного вероисповедания – буддизма: по углам его изображены четыре листа древа Бодхи (*ficus religiosa*), священного для буддистов. Мордой лев обращен к меньшему прямоугольнику, в котором проходят три вертикальные полосы: узкая желтая и две широкие – оранжевая и зеленая (насыщенность цветом может быть от слабой, светлой до густой, темной). Эти полосы символизируют три основные коренные религии, принятые у населения Шри Ланки – буддизм (преимущественно исповедуемый сингалами), индуизм (главная религия ланкийских тамиллов/дравидов) и ислам (принят у ланкийских мавров). Оранжевая и зеленая полосы каждая шире желтой примерно в три раза, словно бы компенсирует приоритет буддийских символов. Так создана почва для этнического единства, хотя подчеркнуто первенство сингалов.

О символе государственной власти – государственном гербе.

В композиции гербовых символов также в центре присутствует изображение льва с саблей, что снова ставит сингальский этнос на первое место. В рисунке герба, который в целом выглядит как некая конструкция на подставке, из геометрических фигур преобладает круг: наибольший из них – в центре (это фактически три концентрических окружности с изображением в середине упомянутого льва, затем лепестков лотоса и колосьев риса); эта композиция словно бы вырастает из кувшина, откуда и выходят цветущие колосья риса, частично поднимающиеся вверх, а частично – по бокам, через края кувшина – ниспадающие вниз. Кувшин с рисовыми колосьями (предполагается также, что он наполнен водой) сам по себе является символом (и как бы талисманом) процветания, полноты бытия. Он употребителен и важен и у сингалов, и у тамиллов и называется санскритским словосочетанием, понятным на языках обоих этих народов – *пурна калаша*, то есть «полный кувшин». По бокам кувшина расположены диски с изображениями луны (серповидным, слева для зрителя) и солнца (округлой фигуры с лицом и лучами в виде цветочных лепестков – справа). Эти изображения символизируют ход времени – сутки, но еще Луна и Солнце и в буддизме, и в индуизме персонифицируются как особые божества, особенно значимые в обрядах. В сингальской среде – это важные божества из пантеона народного астрологического культа. Не чужды и не враждебны эти символы и для ислама.

Увенчана символическая композиция еще одним кругом (среднего размера по сравнению с прочими), в котором изображено колесо со спицами, для сингалов он означает буддийскую религию,

Закон Дхармы, а дравиды могут читать его и как Колесо Сансары. Композиция гербовых символов в целом рисунке имеет общий контур.

По примеру ряда других стран мира (например соседней Индии) еще на острове выработаны и приняты так называемые *национальные* символы из природных феноменов окружающего мира: цветок и дерево, птица и животное, а также прекрасная бабочка и особый минерал. Заметим, что сами местные жители не слишком четко различают официальные государственные и так называемые *национальные* символы: для них State и National часто воспринимаются как синонимы. Национальные, хотя несколько более романтические, все равно видятся им как общегосударственные.

В качестве национальных символов растительного мира жителями Шри Ланки выбраны: *голубой лотос* и так называемое *железное дерево*.

Голубой лотос (иначе Синяя лилия, Сине-красная лилия, Голубая кувшинка, Звездный лотос) на сингальском языке называется *Нил Маханел*, на латыни – *Nimphaea pouchali* или *stellate*. Правильное ботаническое название этого цветка – водная лилия семейства кувшинковые. Этот нежный цветок действительно имеет звездчатую форму, к ночи он закрывается.

Синий лотос издревле в регионе Южной Азии является священным символом прежде всего абсолютной чистоты: и в брахманизме/индуизме, и в буддизме. Он связан с богом Вишну (по сходству с синим цветом его тела), в сингальском контексте – с божеством по имени Упулван (очень похожим на Вишну) из пантеона народного культа богов-покровителей.

Срезанные цветки и бутоны этой кувшинки часто приносят к изображению Будды в качестве подношения. Эти цветы очень красивы, и кроме синей там присутствуют белая и лиловая краски. (Этот же цветок выбран национальным символом и в Бангладеш.)

Железное дерево называется у сингалов *На*, латинское наименование – *Mesua ferrea*. Это растение примечательно тем, что его древесина очень крепкая (с трудом поддается обработке) и тяжела настолько, что тонет в воде. У него красивая листва – гладкие узкие листья, которые при своем появлении похожи на нежные алые губы, а позже радуют густотой и россыпью красок (красной, желтой, зеленой).

Приятен и его цветок с белыми лепестками и желтой серединкой – оба цвета также связаны с понятием чистоты. Дерево именно такой породы предложили посадить в Ботаническом саду Перадении цесаревичу Николаю, будущему императору Николаю II, когда он посетил Цейлон во время своего путешествия на Восток в 1890–1891 гг. Оно растет там до сих пор.

Птичий символ Шри Ланки – это эндемичный ланкийский дикий петух (сингальское название – *Вали кукула*, латинское – *Gallus Lafayette*). Он, по-видимому, выбран ланкийцами за редкость и красоту. Правда, курочка *Вали кукула* на вид довольно скромна. Зато петух просто роскошен с его перьями на туловище и хвосте яркого синего цвета, с пышным желто-красным жабо и горящим, как огонь, гребешком, украшенным желтым «султанчиком».

Символическое животное тоже избрано ланкийцами из числа эндемичных – это Большой бурундук/белочка (сингальское название *Дандулена*, на латыни – *Ratufa macroura*). Хорошенькое животное, щебечущее почти как птичка, и тоже редкое, что, по-видимому, и явилось причиной выбора.

Еще одним местным символом избрана великолепная бабочка *Маха курулу пия пепилия*, как называют ее сингалы (лат. *Troides darsius*). Это самая крупная бабочка на острове, почти с маленькую птичку.

Наконец, из неорганического мира природы выбран самоцвет *Нил мянике*, голубовато-синий, холодного оттенка, восхитительной прозрачности сапфир. Самоцветы-самородки – типичное богатство Шри Ланки, потому с древности одно из ее названий – *Ратнадвина*, то есть *Остров драгоценностей/Остров сокровищ*.

Итак, мы видим, что так называемые *национальные* символы Шри Ланки не имеют политической окраски и потому не могут служить возникновению межэтнических противоречий, в то время как с *государственными* символами всё сложнее: хотя в них в определенной степени заложена идея народного единства, все-таки приоритет сингальских ценностей очевиден. (Это может быть использовано в злокозненных целях. Иногда так и случается, и не всегда здравый смысл побеждает злонамеренность.) Символы же нейтральные политически, к тому же эстетически превосходные, дают надежду на социальную гармонию

UDC 39

N. G. Krasnodembskaya, E. S. Soboleva

On the Cultural Significance
of the Sri Lanka State Symbols
in the Context of a Multi-ethnic Environment

Krasnodembskaya, Nina Georgievna, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) RAS (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the South and South-West Asia, leading research fellow, D. Sc. (History), nigekrasno@mail.ru

Soboleva, Elena Stanislavovna, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) RAS (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the South and South-West Asia, senior research fellow, Ph. D. (History), soboleva@kunstkamera.ru

The official state symbols of Sri Lanka were developed in the process of liberating the country from European colonial dependence which lasted about four centuries. The flag and the coat of arms were finally approved in 1972, they consist of specific symbols reflecting the islanders' ethnic history. The aim of this article is to determine the meaning of these state symbols and their cultural significance as it is perceived by the Sri Lankan multiethnic population that speak different languages and profess different religions. This is evident in the comparison of the two largest local peoples: the Sinhalese language belongs to the Indo-European family, the Tamil – to the Dravidian; the Sinhalese are Buddhists, the Tamils are Hindus. The idea of coexistence of different ethnic groups and religions is reflected primarily in the state flag, coat of arms contains mainly Buddhist symbols, but these emblems in general can be favorably accepted by the non-Buddhists in Sri Lanka. At the same time the aesthetically attractive and partly endemic specimens were selected as national symbols of natural phenomenon in Ceylon (a flower, a tree, a bird, an animal, a butterfly and a mineral). Local people assume these national symbols also as *state* symbols. National symbols of Sri Lanka have no political subtext and therefore cannot instigate the emergence of interethnic contradictions. The idea of national unity is embedded in the official state symbols, but the priority of Sinhalese values is obvious.

Key words: Sri Lanka, state symbols, national symbols, culture, ethnography.

Г. А. Шершнев

Репрезентация этнокультурной идентичности
японского народа в экспозициях МАЭ РАН
(Кунсткамера) в 1920–1930-е годы

Шершнев Герман Александрович, Санкт-Петербургский государственный университет (С.-Петербург), кафедра музейного дела и охраны памятников, студент 3-го курса, gerrman2@gmail.com

Автор доклада обращается к истории музейной мысли в области экспонирования этнографического материала в 1920–1930-е гг. Впервые реэкспозиция японского отдела (1936) МАЭ РАН рассмотрена в качестве предмета отдельного исследования. Особое внимание уделяется представлению в экспозиции японского народа согласно идеологическим установкам тех лет. Ряд архивных материалов впервые вводится в научный оборот.

Ключевые слова: Кунсткамера, культурное наследие, музей, экспозиция, Япония.

Масштабные социокультурные трансформации советского общества, происходившие в 1930-е гг., коснулись как научную, так и музейную сферу. Период теоретико-методологического плюрализма, превалировавшего в этнографии на ранних этапах существования Советского государства, закончился утверждением марксистской методологии. Если прежде этнография рассматривала историю человечества с точки зрения таких понятий, как «культура» и «этнос», то теперь появилась необходимость апеллировать к понятию «класс», что отразилось на построении музейных экспозиций.

Рассмотрим процесс репрезентации в 1920–1930-е гг. особенностей культуры японского общества, включая и способ передачи черт этнокультурной идентичности, в экспозиционных практиках МАЭ РАН, проследив при этом эволюцию подходов к построению этнографических экспозиций тех лет.

Для 1920-х гг. был актуален этногеографический (классический) принцип построения экспозиции, при котором материал группировался по территориальной принадлежности. Одним из идеологов этого принципа был немецкий дипломат, естествоиспытатель Ф. Ф. Б. Зибольд¹. Преимущественно по тому же принципу в МАЭ

во второй половине 1920-х гг. создавалась экспозиция, посвященная особенностям быта и культуры Японии. На ней были представлены мужские и женские костюмы, модели куафюр, художественные фигуры кукол, модели жилищ и средств передвижения, а также имелся ряд экспонатов, посвященных военному наследию Японии; среди них образцы вооружения, а также фигура самурая на боевом коне. Здесь же экспонировались предметы декоративно-прикладного искусства: изделия из фарфора, лаковые, бронзовые и костяные изделия с резьбой, а также музыкальные инструменты². Таким образом, экспозиция знакомила посетителя с традиционной японской культурой.

Применялся и относительно новый для второй половины 1920-х гг. подход, который подразумевает объединение этнографического материала в рамках одной темы. Одной из важных особенностей этнокультурного самосознания японского народа является буддизм. С 1925 г. в МАЭ буддизму были посвящены три зала (№ 24, 25, 26). В них демонстрировались экспонаты, относящиеся к тибето-монгольскому, китайскому, сиамскому, непальскому, японскому буддизму³. Данная экспозиция была построена по тематическому принципу. Тема религии раскрывалась вне характеристики того или иного народа. Важность экспонирования религиозного материала подчеркивали многие музейные деятели 1920-х гг., в частности, Ф. И. Шмит, писавший о недопустимости изъятия из презентации исторического процесса такого важного пласта человеческой культуры, как религия⁴. Буддийская экспозиция МАЭ должна была передать культурные особенности данной религии в целом.

В 1930-е гг. перед этнографическими музеями остро встал вопрос о внедрении новых форм и принципов построения экспозиций. Важным событием, ставшим катализатором обсуждений подобных вопросов, явились заседания I Музейного съезда в Москве (1930). В его задачи входили значительные преобразования в музейной деятельности СССР. Современная экспозиция должна была стать доступной и политически ориентированной: музей рассматривался как наглядный учебник исторического материализма, политпросветительное учреждение. На Всероссийском музейном съезде были осуждены «музейный фетишизм» и «вещизм», что привело к возникновению нового иллюстративно-тематического метода построения экспозиций. Ключевая роль отводилась иллюстративному и интерпретативному материалу – графикам, диаграммам, картам, фотоматериалам и др. В те годы возник феномен «бумажных выставок», в которых роль музейного объекта была чрезвычайно мала, а зачастую музейный объект мог и вовсе отсутствовать.

Несмотря на тенденцию недооценивания подлинных памятников культуры, присутствие музейных предметов в экспозиции не было утрачено, так как иллюстративный материал не обладал той аттрактивностью и репрезентативностью, какую несли артефакты. Отсутствие подлинных предметов лишало возможности в достаточной мере передать особенности этнокультурной идентичности народа. Характерным примером синтеза актуальных для 1930-х гг. тенденций и классического подхода в построении экспозиции явилась реэкспозиция японского отдела МАЭ 1936 г.

В 1935 г. в МАЭ состоялось собрание Политпросветотдела с сотрудниками отдела Китая и Японии. На заседании поднимались следующие вопросы: «О внесении в существующие экспозиции отдела „Китая и Японии“ современных материалов (фото, карты, диаграммы), которые давали бы представление посетителю музея о современном положении страны»; «О необходимости установить в конце зала отдела Японии щита, на котором можно было бы заканчивать экскурсию по отделу „Китая и Японии“»⁵.

По результатам заседания было вынесено постановление: «Для опыта взять в отделах „Китая и Японии“ по одному шкапу, в первую очередь „Сельск. хозяйства“, и в плане показать, как отдел предлагает его изменить, что думает убрать и что внести нового и одновременно предоставить план альбомов к этим шкапам по той же теме, но альбомы не прикреплять к шкапам, а поместить их здесь же у шкапов на столиках»⁶. Выбор такой темы отвечал вышеупомянутым тенденциям в области построения экспозиции в МАЭ в рассматриваемый период. Было принято решение установить в конце экспозиции специальный информационный щит, на котором были помещены иллюстративно-вспомогательные материалы.

Основной задачей реэкспозиции японского отдела стало переоборудование трех шкафов для отражения темы крестьянского труда и народных промыслов. Шкаф № 20 должен был раскрывать тему шелководства, 21-й шкаф – земледелия, 22-й – рыболовства, то есть характерные для Японии отрасли народного хозяйства⁷. План реэкспозиции подготовил и представил глава Отдела Восточной и Юго-Восточной Азии, выдающийся востоковед, этнограф, историк Н. В. Кюнер.

Важной деталью экспозиции является наличие среди экспонатов американских плужков. Н. В. Кюнер отмечает их как «один из новейших способов обработки в мелких хозяйствах»⁸. Этот пример соответствует вышеупомянутой тенденции – возросший интерес к показу современности. Новая экспозиция должна была освещать не только историю японского земледелия, но и современное положение японских земледельцев.

Были размещены также предметы, относящиеся к народным верованиям: изображения божеств земледелия, а также богини Инари – синтоистского божества, символизирующего изобилие и жизненное благополучие. Эта богиня особенно почиталась в народной среде. Верования были распространены среди крестьянского населения, особенно в контексте земледелия. Успех посевных работ зачастую зависел от факторов, на которые человек не мог оказать влияние (например, погода), чем и обусловлена популярность земледельческих божеств.

Таким образом, целью новой экспозиции являлось ознакомление посетителя с особенностями материальной культуры и духовного мира японцев, основанное на формах народного хозяйства. Данная цель достигалась при помощи демонстрации подлинных памятников традиционной культуры, а также использования наглядного иллюстративного материала, который освещал современную экономику японского общества.

Новая экспозиция не была построена по сугубо иллюстративно-тематическому принципу. Она отражала современные тенденции музейной мысли, основывалась на марксистской методологии и показывала особенности культуры японского народа через формы хозяйствования, при этом не пренебрегая музейными объектами.

¹ Chapman W. R. Arranging Ethnology: A. H. L. F. Pitt Rivers and the Typological Tradition//Objects and others, Essays on Museums and Material Culture. Madison. P. 24.

² Исторический очерк и путеводитель по Музею антропологии и этнографии. Л., 1925. С. 17.

³ Там же. С. 18.

⁴ Шмит Ф. И. Музейное дело. Вопросы экспозиции. Л., 1929. С. 89.

⁵ Архив МАЭ РАН. Ф. 8. Оп. 1. Д. 486. Л. 15.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Л. 4–6.

⁸ Там же. Л. 5.

UDC 39; 069

G. A. Shershnev

The Japanese People's Ethnocultural Identity
Representation in the Exposition Practices
of the Museum of Anthropology and Ethnography
RAS (Kunstkamera). 1929s–1930s

Shershnev German Alexandrovich, The St. Petersburg State University (St. Petersburg), the Department of Museum Affairs and Protection of Monuments, student, gerrman2@gmail.com

The relevance of the topic is due to the steady scientific interest in the ethno-cultural identity of the peoples of East Asia. It is necessary to study the experience in the field of exhibiting objects that demonstrate the culture of the Far East. Of particular interest is the history of museum thought in the field of exhibiting ethnographic material in the 1920s–1930s, especially in the context of modern exhibition practices of the Museum of Anthropology and Ethnography RAS (Kunstkamera). The re-exposure of the Japanese Department (1936) has not been the subject of separate research before. Special attention is paid to the representation of the Japanese people in the exhibition according to the ideological attitudes of those years. A number of archival materials were studied for the first time and put into scientific use.

Key words: Kunstkamera, cultural heritage, museum, exhibition, Japan.

О. В. Лысенко

Музей как побочный продукт
истории: идентификация внутри
«воображаемого сообщества»

Лысенко Олег Викторович, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруси, Украины и Молдовы, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук, n_lysenko@mail.ru

Культурное наследие и артефакты в музеях как объекты аналитического дискурса междисциплинарных исследований и социокультурных практик часто подвержены деструкции и ситуативной смене нарратива. Эти процессы кристаллизуются в «смутные времена», «эпохи перемен» в форме социальных экспериментов, что находит отражение не только в изменении этнокультурного ландшафта, но и деятельности самих этнографических музеев. В докладе рассматривается несколько вариантов нарратива, описывающих маргинализацию и деструкцию этнокультурной среды с учетом субъективного опыта их авторов как свидетелей этого процесса. Исследование помогает увидеть в ином свете ключевые моменты становления и развития музея в момент смены его деятельности.

Ключевые слова: самоидентификация, маргинализация, этническая идентичность, этномузеологическое наследие, этнография и этнология восточной Европы, локальная этнокультурная среда.

В эпоху, когда исследовать/интерпретировать происходящее и тем более утраченное прошлое в терминах классического академического знания становится уделом немногих избранных, на первый план выходит его конструирование и продвижение. Эти тенденции в социально-политическом дискурсе относят к стратегии «управляемой идентификации», в которую легко встраиваются и этническая идентичность с национальными и этнографическими музеями в качестве «культуртрегерских» инструментов.

Разрабатывая стратегию адаптации культурного наследия и реагируя на требования времени, важно помнить, что в реальности «следы прошлого»¹ как объекты аналитического дискурса ме-

ждисциплинарных исследований и социокультурных практик часто подвержены деструкции и ситуативной смене нарратива.

Обычно эти процессы обостряются в «смутные времена», «эпоху перемен» в формах социальных экспериментов, что находит отражение не только в изменении этнокультурного ландшафта, но и деятельности этнографических музеев². Формируются новые типы нарратива, новая стилистика, претендующая на научно обоснованный анализ критической статьи, которая отличалась бы от стилистики этнографического очерка. Эти преобразования можно увидеть в статье сотрудника музея А. С. Дуйсбург о создании интернациональных колхозов, написанной по итогам экспедиции 1930 г. в Белорусскую ССР. Как уже опытный этнограф, но ориентированный на социокультурный контекст в заданной идеологической матрице, она, тем не менее, отмечает важные детали, благодаря которым мы можем, наблюдая за социальными экспериментами, более целостно представлять механизмы идентификации и реакции этнической идентичности в исторической перспективе. «Когда мы были в глухих деревнях... со слабым расслоением крестьянства, с неграмотным населением и отсутствием местных организаторов, то наблюдали, что там и коллективизация проникает медленно и утверждается с большим трудом... Характерно, что вошла в колхоз не коренная часть населения деревни, а переселенцы... то есть люди с инициативой, бедняки, пришедшие улучшить свое положение... Крестьяне-единоличники «нехотимцы», пока еще не решили стать колхозниками»³.

Иные тенденции и факторы изменения полесского социума и его стратификации, которые мы склонны рассматривать наравне с коллективизацией как процессы маргинализации⁴ и деструкции локальной этнокультурной среды, были отмечены А. К. Сержпутовским в докладе 1907 г.⁵ Он пишет: «Между тем уже скоро и в этом глухом уголке Полесья исчезнут следы старины и будут потеряны для науки, так как с проведением Полесских железных дорог и осушки некоторых болот открылся доступ в этот край. <...> В прошлом году здесь среди полешуков появилось много пришлого элемента. В течение последних 10–15 лет в северо-западном крае распроданы разным перекупщикам-аферистам и отчасти местным и переселившимся из соседних губерний крестьянам... пахотные земли, весь этот пришлый элемент населения, как то: рабочие, крестьяне переселенцы из соседних губерний, старообрядцы или «раскуольники», как их здесь называют, и «обрусители» в разных видах не могли так или иначе не оказать влияния на жизнь полешуков. Действительно, наплыв пришлого элемента мало-помалу

стирает сохранившиеся в течение многих веков своеобразные черты белорусса-полешука» (первая публикация текста)⁶.

С другой стороны, за элементами литературного стиля, «забираясь в глубь Полесья, вам кажется, что вы отвернули страницы истории назад на несколько веков и видите первобытную жизнь народа»⁷. Здесь можно рассмотреть исследовательский интерес к этнографическим источникам как материалу для исторической реконструкции, вполне соотносимый с концептами палеоэтнологии⁸, которые составляли важную часть интеллектуальной жизни музея этого периода. Присутствие типологических коннотаций и поиск различий и тождеств этнокультурных идентичностей в упомянутой статье, а также в публикациях сотрудников музея указывает на признаки концептуальной модели, которую позже стали называть «теорией этноса», не всегда отдавая себе отчет в специфике ее этномузеологического прочтения⁹. Известно, что исследовательской стратегией в момент формирования эмпирической базы и становления музея как научной лаборатории была органичная связь с методологическими подходами этнографической науки, с одной стороны, и субъективным опытом полевых исследований, который в ситуации А. К. Сержпутовского можно сформулировать как опыт самоидентификации этнофора внутри культурного поля, – с другой.

Иной вариант нарратива о деформации этнокультурной среды мы находим в текстах Д. А. Золоторева. Отмечая текучесть времени в повседневности, он писал: «Тихая, спокойная жизнь «мирного времени», нарушившись в июле 1914 года, до сих пор не вошла в русло обыденности, когда только и создаются благоприятные условия для отстаивания определенного быта... Наряду с огрубением нравов, увеличением драк и убийств – обесцениением жизни вообще, появилось огрубение и в домашнем обиходе»¹⁰. Эти наблюдения вскрывают важные детали в предметной области традиционной культуры – от одежды и домашней утвари до сценария детских игр и поведенческих стереотипов: «Солдатская шинель не только заменяла рабочую одежду, но служила нередко пальто для женщин. Солдатский котелок заменял обеденную посуду, коробки из-под консервов и патронов использовались для различных хозяйственных надобностей. Колючая и телефонная проволока заменяли то колья и жерди, то тяжи, веревки и т.д. Если подобного рода использование отбросов войны было естественно... то по отношению к детям и юному поколению это влияние было более пагубно. Детские игры и игрушки дают возможность судить, насколько сильно было воздействие войны и революции. Игра в войну, немцев и русских, в реквизицию, обыски, расстрелы, игрушечные ружья, сабли,

револьверы, кинжалы, нагайки и пр. заполняли время и питали воображение детей долгие годы»¹¹.

Таким образом, с 1907 по 1930 г. мы обнаруживаем несколько нарративов, описывающих маргинализацию и деструкцию этнокультурной среды с учетом субъективного опыта их авторов как свидетелей этого процесса. В то же время в музейном собрании эти феномены не нашли существенного отражения, исключение составляют лишь фотоматериалы. Полагаем, что исследование вариативности нарратива открывает перспективу увидеть в ином свете ключевые моменты становления и развития музея в момент смены в его деятельности. Проекция на этнографический музей взаимосключающих концепций, синхронно существующих в проблемном поле этнографии на протяжении последнего столетия, помогает увидеть более детально масштаб деятельности музея как научной лаборатории: от проекта Императорского музея до Федерального учреждения культуры и одновременно скорректировать стратегию его развития.

¹ Использование терминов «следы» и «отпечатки» применительно к археологическим артефактам, отсылает читателей к работе Льва Клейна «Археологические источники» (См.: Клейн Л.С. Археологические источники: Учебное пособие. Л., 1978.), сыгравшей важную роль для автора данного доклада и целого поколения ленинградских археологов.

² См.: Петряшин С.С. Соцреализм и этнография: изучение и репрезентация советской современности в этнографическом музее в 1930-х гг.//Антропологический форум. 2018. № 39. С. 143–175.

³ Дуйсбург А.Я. Из жизни интернационального колхоза «Октябрь» Пропойского р-на БССР//Труд и быт в колхозах: из опыта изучения колхозов. Л., 1930. Сб. 1: Из опыта изучения колхозов в Ленинградской обл., Белоруссии и на Украине. С. 188.

⁴ Термин «маргинализация» впервые был концептуально осмыслен и сформулирован в 1920–1930-е гг. в работах чикагской социологической школы, изучающей миграцию населения Северной Америки как процесс, построенный на иерархии социальных статусов, и их смены как механизмов адаптации. (См.: Парк Р.Э. Человеческая миграция и маргинальный человек//Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11: Социология. 1998. № 3. С. 167–176).

⁵ Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 17. Л. 1–55.

⁶ Там же. Л. 7–12.

⁷ Там же. Л. 6.

⁸ Платонова Н.И. Фёдор Кондратьевич Волков глазами ученика (к публикации очерка С.И. Руденко)//Археологические вести. № 10. СПб., 2003. С. 367–373; Платонова Н.И. Палеоэтнологическая школа в архео-

логии. Ф.К. Волков//Вестник Томского Государственного университета. 2008. № 315. Октябрь. С. 96–103.

⁹ В дискуссии о судьбах этнологии в России, коснувшись вопроса о значении «теории этноса», академик РАН В.А. Тишков не только не оценил вклада сотрудников Этнографического отдела Русского музея императора Александра III в «теорию», но и в целом в этнографическую науку, заметив между прочим: «Н.М. Могиланский и Ф.К. Волков (первый написал всего пару слабых статей, второй и вовсе занимался только этнической картографией)» (См.: Тишков В.А. Откуда и куда пришла российская этнология: персональный взгляд в глобальной перспективе//Этнографическое обозрение. 2020. № 2. С. 87).

¹⁰ Золотарев Д.А. Этнографические наблюдения в деревне РСФСР (1919–1925 гг.)//Материалы по этнографии (Этнографическое отделение Русского музея). 1926. Т. 3. Вып. 1. С. 143.

¹¹ Там же. С. 143.

UDC 391.4; 903.04; 7.04

O. V. Lysenko

Museum as a Co-product of History. Identification within an „Imaginary Community“

Lysenko Oleg Viktorovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belarus, Ukraine and Moldova, leading research fellow, Ph. D. (History), n_lysenko@mail.ru

Cultural heritage and artefacts in museums, as objects of interdisciplinary research analytical discourse and socio-cultural practices are often subject to destructing and situational changing of narrative. These processes used to be crystallized in the „times of troubles“, „epochs of change“ in the forms of social experiments, that were is reflected not only in the ethno-cultural landscape changes, but also in the activities of ethnographic museums themselves. The report examines several versions of the narrative describing ethno-cultural environment marginalization and destruction, taking into account the subjective experience of their authors as witnesses to the processes. The research opens up the prospect of seeing in a different light some of the essential moments of the museum’s formation and development at the time of a sharp turn in its activities.

Key words: self-identification, marginalization, ethnic identity, ethnomuseological heritage, Ethnography and Ethnology of Eastern Europe, local ethno-cultural environment.

КОМПОНЕНТЫ И МАРКЕРЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ДИНАМИКА И ВАРИАТИВНОСТЬ

УДК 39

А. Б. Островский
«Родной язык» как маркер
этнокультурной идентичности нивхов

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

В отношении родных языков коренных малочисленных этносов Севера на протяжении последнего столетия действовали две противоположные тенденции, организованные государством: 1) сужение сферы бытового функционирования; 2) филологическое изучение, создание письменных форм. В докладе рассматриваются результаты интервью, проведенных автором среди сахалинских нивхов в 2019 г. об актуальных способах восстановления у нивхов языка их предков. Делается вывод, что хотя нивхский язык уже не является родным для людей моложе 60 лет, владение им в любой степени считается ценным и служит несомненным маркером этнокультурной идентичности.

Ключевые слова: КМНС, сахалинские нивхи, родной язык, маркер этнокультурной идентичности.

На протяжении последнего столетия языки российских коренных малочисленных народов Севера (КМНС) функционировали, как и прежде, в традиционном природопользовании и семейно-бытовом общении, однако под воздействием организованных государством

преобразований в этих сферах востребованность родного языка неизменно снижалась, и свободно владеющих им становилась все меньше. Свообразие этой общей тенденции для малочисленных этносов Сахалина определялось ускоренным темпом роста добычи угля и нефти, в связи с чем значительно увеличился приток пришлое русскоязычного населения. Так, в местной печати – газете «Советский Сахалин» от 19 декабря 1930 г., – в статье, освещавшей «работу туземной культбазы в Ногликах» и первые успехи в ликвидации неграмотности, отмечалось, что район ее деятельности «оказался в индустриальном кольце. Гиляцкие поселения на побережье Охотского моря расположены на нефтеносных землях и чередуются с нефтеносными промыслами. В тайге же кочевые места оленеводов-охотников оказались в окружении лесозаготовительных участков. Рядом с нефтяными вышками и ударными темпами – первобытные юрты и патриархальный быт у камелька». К тому времени культбаза просуществовала уже год, в школе-интернате обучалось «вместе с русскими детьми около 60 человек», и решено было преобразовать школу первой ступени в семилетку¹.

Ограничения в традиционном природопользовании, произошедшие из потребностей развития сырьевой промышленности, дополнялись постепенным (в течение 1930–1990-х гг.) переселением представителей КМНС из стойбищ в сравнительно крупные поселки и организацией «колхозов народов Севера»; дети таких колхозников в обязательном порядке «охвачены учебой и живут при интернатах» (из отчета Рыбновского райисполкома, 1939 г.)². Нарушалась органичная связь коренного населения с природой, а дети лишались регулярного общения, социализирующего воздействия на них родителей.

Плоды этих двух разделяющих устремлений должны были, по видимому, состоять в аккультурации представителей КМНС, овладении ими русским языком и на его основе – знаниями, навыками, образом жизни россиян в конкретную социалистическую эпоху. Вместе с тем, как бы по умолчанию, допускались и неизбежные утраты в традиционной культуре и языке – ввиду максимального ограничения сферы его свободного бытования и сужения контактов между поколениями.

Обратимся к интервью (проведенным автором среди сахалинских нивхов в 2019 г.), в которых говорится о непосредственной связи жизни в школе-интернате в 1960–1980-х годах с утратой родного языка. Такая тенденция наблюдалась на севере и востоке Сахалина.

«В 1960–70-х годах в школе-интернате учителя запрещали детям говорить между собой на нивхском языке, даже наказывали за это... Приходят дети с далеких стойбищ, совершенно не зная русского

языка, и надо пересадить их на русский язык. Поэтому запрещали говорить на родном языке. Те, что учились вместе с нами, язык не забывали, потому что возвращались в свое стойбище. А новые поколения – уже не знали» (инф. Бессонова Н. Г., 1946 г.р., пос. Некрасовка).

Ущербное положение, в которое был поставлен родной язык, сказалось и на внутреннем отношении молодежи к своей этнической идентичности.

«В школе-интернате нивхский язык – не в учебной сетке. Дети лишь номинально знают, что они являются представителями КМНС – нивхов, но в душе у них этого нет. Все было упущено уже в 1950–70-е годы, потому что детям в школе запрещали разговаривать на родном языке; и перед войной. Не власти, но негласно это было. Из поколения моих старших сестер 1930х годов рождения рассказывали, что детей ставили в угол на горох за то, что они между собой разговаривали на нивхском. А ведь в 1940–50-х годах дети, которых привозили из стойбища, не владели русским языком; их заставляли его осваивать, принудительно отучая от пользования родным языком. Поколение, рожденное в 1940-х – начале 1950х годов, в возрасте 15 лет и старше, стеснялись того, что они нивхи. Даже мое поколение: в 15–16 лет мы стеснялись, что мы – нивхи» (инф. Хурьюн А. В., 1957 г.р., пос. Некрасовка).

«В школу я пошла в 1957 году в Ногликах <...> нивхский язык уже не преподавался. Нас били, давали подзатыльник, чтобы забыли свой язык. Меня не били. Мой брат 1960 года рождения, его били за то, что говорил по-нивхски, а он мог разговаривать, когда пошел в школу, только на своем языке» (инф. Санги З. В., пос. Ноглики).

Вместе с тем, на протяжении того же времени наблюдалась и противоположная тенденция. Создавались – нередко на основе латиницы, а позднее русской графики – национальные алфавиты. С их помощью более точно записывались и публиковались фольклорные произведения; создавались научно выверенные грамматики национальных языков, а также учебники для изучения в начальных классах школы родного языка как письменного. Все это в совокупности, разумеется, не могло сделать органично сформировавшуюся бесписьменную культуру письменной, а могло лишь сделать ее объектом пристального филологического, этнографического изучения, а также естественно-исторической моделью для анализа способов перехода от некоей первобытности к социализму.

Нивхскому языку обучали не только в детском саду и начальных классах школы-интерната в местах проживания КМНС; его, как и многие языки северян, стали преподавать для подготовки учительских кадров на специально созданном в 1929 г. факультете

народов Севера при Ленинградском педагогическом институте им. А. И. Герцена.

Согласно Всесоюзной переписи населения 1959 г., свободно владели своим национальным языком 77,1% человек, по переписи 1989 г. – уже только 23,3% нивхов (совокупно – амурских и сахалинских) считали своим родным языком нивхский. По данным Всероссийской переписи 2010 г., из общего числа сахалинских нивхов – 2290 человек – свободно владеет нивхским, как они сами отметили, только 121 человек, то есть менее 5,3%. Довольно строгую и порой критичную оценку степени владения нивхским языком у тех, кто считает себя его знатоком, довелось мне услышать от В. М. Санги.

«Если [языковую] состоятельность человека обозначить как 100%, тогда Г. И. Паклина на 20% понимает, чувствует нивхский язык. Но это высокий процент, я так считаю, в наши дни безъязычия; Н. Я. Танзина – на 28–30%; В. Н. Сачгун – тоже около 30%; ее мать Палгук чувствовала на 70%, Хыткук, великая сказительница – на 80%, с ней я работал <...> Чем меньше люди знают свой язык, тем выше заявляют о себе. З. В. Санги плохо говорит на нивхском; Е. И. Вовкук знает на 8–10%. А. В. Хурьюн – еще меньше, на 5–6%...»

Нет оснований для комментирования этих оценок, высказанных в адрес конкретных знатоков языка. Отметим лишь, что и небольшой «процент» свободного владения родным языком, когда таковой есть и имеет возможность проявиться, – это всегда новое качественное состояние личности, сопровождаемое ощущением победы над забвением. Вот отрывок из беседы с А. В. Хурьюн, нивхой с Рыбновского побережья.

«С детства я считала, что не знаю нивхский язык. К нам много приезжало в гости, жили подолгу. Они все с моей мамой разговаривали по-нивхски. Я не разговаривала с ними, но понимала, о чем они говорят. Когда я приехала в Институт, Ч. М. Таксами мне что-то стал говорить, и я сделала для себя открытие, что я его понимаю и даже могу что-то сказать. Я поняла, таким образом, что знаю язык, только уже в Институте...»

Перейдем к раскрытию того, в каких направлениях в последние годы происходит возрождение интереса к «родному языку» – языку предков, языку нивхской ментальности. Нам удалось побывать на уроке нивхского языка, преподаваемого в начальных классах школы-интерната пос. Некрасовка. Учащиеся – а это были одни девочки – уверенно отвечали на вопросы, устные и письменные, своего педагога, Тубиной Т. В. Вот что она рассказала:

«Веду факультатив нивхского языка, преподаю уже 17 лет. Когда я только пришла в школу, мне предложили преподавать нивхский язык. У меня не было диплома по этой специальности, но желание

преподавать язык было. Не скажу, что его тогда знала. Честно говоря, до сих пор я учусь. Диплом переподготовки я получила только в прошлом году, в Хабаровске. Мои родители разговаривали по-нивхски, пока жили в своей семье – до 6 лет, а потом их забрали в школу-интернат. У них владение языком так и осталось на уровне 6-ти лет. Они использовали бытовые обороты речи в разговоре между собой, я запомнила. Когда я стала учиться в этой школе, нам в начальных классах преподавали нивхский язык.

С мужем общаемся только по-русски. Он моложе меня, его мама не знала нивхского языка, он не находился в нивхской языковой среде... Выпало целое поколение из обучения нивхскому языку. Люди младше 60 лет даже не слышали нивхский язык. Запроса обучаться языку у тех, кому 40–50, нет».

В отличие от Некрасовки, в пос. Ноглики взрослые нивхи, преимущественно старше 50–60 лет, уже в течение нескольких десятилетий проявляют устойчивый интерес к языку предков. При женском клубе «Нивхинка» (его курирует районный краеведческий музей) наряду с мастерицами вышивания, любителями народного музыкального искусства собираются и те, кто желает общаться на своем родном языке. Несколько лет назад в Ногликах благодаря помощи лингвистов из Финляндии удалось успешно внедрить методику обучения родному языку (точнее, его восстановления) среди взрослых – методике «родовых гнёзд». Об этом способе и, шире, самом движении по актуализации родного языка через регулярное общение в небольших группах рассказали Е. И. Вовкук, 1957 г.р., сотрудница районной администрации, и З. В. Санги, племянница писателя.

Е. И. Вовкук: «Благодаря Е. Ю. Груздевой у нас действует проект «родовые гнезда» – изучение родного языка. В Ногликах есть такая группа из 20–25 человек. Нам скоро – в 2020 году – будет 5 лет. Приобрели компьютерное оборудование. Занятие ведет З. В. Санги. Она прошла обучение – как учить родному языку. Мне произносить тяжело, но хорошо могу делать переводы; это у меня с детства получалось. Тетка моя говорила только по-нивхски, а когда шла в магазин, брала меня как переводчика. И старшие братья брали меня переводить. Я стеснялась, но переводы хорошо делала.

У нас с В. М. Санги натянутые отношения. Он какой-то категоричный, близко к себе не подпускает; считает, что только он один знает нивхский язык. Но у нас многие говорят на нивхском языке. Я, бывало, с Санги говорю по-нивхски, а он тут же переходит на русский, чтобы показать, что он единственный может говорить по-нивхски... Он недооценивает свой народ, а ведь он за счет народа только и живет».

З. В. Санги: «Мама – нивхка, папа – наполовину китаец, наполовину нивх. Мама и папа разговаривали в семье по-нивхски. У нас, детей, была няня; она находилась всегда с нами, когда родители уезжали на рыбалку. В семье мы все только по-нивхски говорили... Мой муж был нивх (рано умер), чистый нивх. Знал свой язык. Мы с ним говорили по-нивхски.

Я – лидер в своем родовом гнезде. В него входят и все мои сестры. При клубе «Нивхинка» собираемся мы, лидеры своих родовых гнезд. Собираемся в музее один раз в неделю. Читаем, пишем. Начали с того, что всех научили говорить о человеке – о лице, теле. Потом составляем из нескольких слов предложение. Потом – об одежде, затем – о пище, домашней утвари. Я взяла на себя ответственность, так как хорошо знаю свой язык. Правда, В. М. Санги говорит нам: «Вы ничего не знаете, вы глухие». Мы на него не обижаемся: он ученый, а мы – нет...

К нам пришла Т. П. Глушкова, она считала себя русской и раньше, в молодости, стеснялась своего происхождения: у нее отец нивх, мать – русская. Пока в школе училась и потом образование получила, всегда была русской. Когда вышла на пенсию, состарилась, пришла к нам. Ей понравилось. И законы о льготах коренным малочисленным народам выходят... Сейчас она упорно занимается нивхским языком, приобрела все словари. Сама может переводить. Она научилась, как нивхи, рыбачить, икру солить. Всегда приносит нам приготовленную ею икру; очень вкусно. Ничего не продает – нас угощает.

Мы участвуем в конкурсах в национальных костюмах, с нивхской речью (читаем стихи В. М. Санги), со своей национальной кухней».

Итак, можно заключить, что в определенных формах происходит актуализация нивхского языка – и как литературного (опубликована небольшая книга стихов В. М. Санги, печатаются на базе районной библиотеки в Ногликах записанные различными собирателями-нивхами фольклорные тексты, в основном, некогда услышанные от старших родственников), и как бытового. Язык преподается факультативно в начальных классах школы в нескольких поселках, а в Ногликах к нему проявляют живой интерес и взрослые старше 60 лет. Звучание и частичное владение языком своих предков осознается и переживается как несомненная ценность, пусть даже не как ключ к подлинному пониманию культуры, а скорее как окно, чтобы заглянуть в мир ее создателей.

При том что нивхский язык уже перестал быть родным языком для младшего и среднего поколений, он сохраняет свое качество быть одним из маркеров этнокультурной идентичности.

¹ Социалистическое строительство на Сахалине (1925–1945 гг.): Сб. док. и мат.-лов. Южно-Сахалинск, 1967. С. 209–211.

² Там же. С. 453–454.

UDC 39

A. B. Ostrovskii

„Native Language” as a Marker
of the Nivkhs Ethnocultural Identity

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

For the last century, two opposite trends, organized by the state, have been operating in relation to the native languages of the indigenous small-numbered ethnic groups of the North: 1) narrowing the sphere of everyday functioning; 2) philological study, the creation of written forms. The report examines the results of interviews conducted by the author among the Sakhalin Nivkhs in 2019 on current ways to restore the language of their ancestors among the Nivkhs. It is concluded that although the Nivkh language is no longer the native language for people under 60 years of age, possession of it, to any extent, is considered valuable and serves as an indubitable marker of ethnocultural identity.

Key words: indigenous minorities, the Sakhalin Nivkhs, native language, marker of ethnocultural identity.

Л. Ф. Попова, И. В. Стасевич
Современная свадебная обрядность
казахов как феномен этничности*

Попова Лариса Федоровна, Российский Этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана, заведующая отделом, rem_larisa@mail.ru

Стасевич Инга Владимировна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург), отдел этнографии Центральной Азии, старший научный сотрудник, кандидат исторических наук, stinga73@mail.ru

В Республике Казахстан в настоящее время свадебная обрядность является тем сегментом бытовой культуры, который играет особую роль в воспроизводстве этничности: он имеет весомую традиционную составляющую, впитавшую за последнее десятилетие немало модных новаций. Вполне очевидно, что при изучении этничности большое значение имеет «взгляд изнутри»: на основе материалов сети Интернет автор выделил наиболее обсуждаемую тему, касающуюся свадебной обрядности – это превращение семейного торжества в состязание по уровню престижности затрат. Поскольку данная ситуация сегодня мыслится как казахский «гордиев узел», можно утверждать, что тема свадебной обрядности еще длительное время будет порождать национальные дискурсы разной степени остроты и направленности.

Ключевые слова: казахи, этничность, свадебная обрядность, родственные отношения, престижная экономика.

Цель настоящего доклада состоит в рассмотрении современной свадебной обрядности казахов как культурного феномена, играющего особую роль в воспроизводстве этничности¹. Источниками для изучения данной темы послужили полевые материалы, собранные в 2006–2019 гг. в Актюбинской обл. Республики Казахстан («взгляд извне»), и публикации казахских блоггеров в сети Интернет («взгляд

* Данный доклад подготовлен в рамках проекта № AP08856108 «Место семейной обрядности в контексте теории нематериального наследия (на примере Западного Казахстана)», финансируемого Комитетом науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.

изнутри»). Семейная обрядность казахов закономерно находится в фокусе внимания этнографов, социологов, культурных антропологов, поскольку в этой сфере казахской культуры устойчиво сохраняется условно традиционная основа². Ее структурные элементы под влиянием разных факторов испытывают определенные мутации, содержание которых также является предметом научного дискурса³. Выявляя динамику культурных процессов в обрядовой сфере, специалисты в силу законов научного анализа формируют их общие модели, поэтому, рассматривая феномен свадебной обрядности казахов в контексте этничности как эмоционально-чувственной категории, мы полагаем необходимым привлечение «взгляда изнутри» (или его трансляцию).

В казахском сегменте социальных сетей тема обрядности является, пожалуй, едва ли не самой обсуждаемой, что, несомненно, служит индикатором ее значимости в плане переживания «казахскости». Постараемся выделить центральную тему обсуждения. Ею является социальная дилемма – радостное семейное событие оборачивается «ярмаркой тщеславия», сопряженной с бременем непомерных расходов. Сложилась парадоксальная ситуация: традиционалистское общество пытается ослабить давление традиции, которая словно Голем прочно завладела своими создателями. О масштабе проблемы свидетельствуют и хлесткие названия постов в соцсетях: «Казахский той, бессмысленный и беспощадный», «Это казахский той, детка» и др. Следует подчеркнуть, что посты такого плана строятся на этнической самоиронии как способе актуализации проблемных вопросов. Вторую группу публикаций составляют довольно горькие размышления о судьбах народа в целом, в том числе и об утрате грани разумного в формах обрядности. В третью группу можно объединить высказывания «реформаторов» и тех, кто имел опыт разрыва с устоявшимися обрядовыми практиками. «Горячая» тема последних месяцев – антиобщественная позиция «традиционалистов», не отказавшихся от проведения свадеб во время пандемии коронавируса, и косвенно виновных в ее распространении. Как типично «казахский» оценивается пост: «Я всего-то 200 человек пригласил».

Одна из причин фетишизации свадебной обрядности связана с особой ролью родственных связей в системе социальных отношений казахов, что было отмечено мной в специальной работе⁴. Об актуальности данной темы свидетельствуют и статьи последних лет, среди которых показательна статья Ф. М. Жармакиной о казахской ментальности и родственных ценностях в ее контексте⁵. В Сети одно из наиболее ярких высказываний об этом феномене принадлежит Ермеку Турсунову – режиссеру, писателю, эссеисту, своего рода «властителю дум». Так, он пишет: «А родственники для настоящего

казаха – это все. И радость, и беда. И позор, и гордость. И лучшие люди города, и самые последние в мире нелюди. А лучших и худших, как вы понимаете, надо знать в лицо... А почему это важно знать? А потому, что казахский мир построен на родственных отношениях. Не было бы родственников – не было бы ничего. Ни улицы, ни аула, ни района, ни государства, ни Вселенной. Не было бы вообще такой страны – Казахии. Потому что казахская земля всегда держалась на родственных связях, как на сваях...»⁶

Казахский этикет, требуя безусловного уважения родственных связей, обязывает пригласить на свадьбу родных до третьего колена, что и обуславливает многолюдность свадебного *тоя* (празднества) в доме жениха, который Турсунов шутливо называет «самым тойским тоем» казахов. Количество гостей рассматривается и как показатель престижа, поскольку большой дружный клан таким способом манифестирует свое потенциальное социальное влияние. Между тем родственники связаны не только этикетными нормами, но и материальным участием в обряде, подчиненным архаичному правилу «подарок-отдарок». Представляется, что «паутина» взаимных финансовых обязательств довольно сильно цементирует сложившиеся формы свадебной обрядности.

Уровень мероприятия – это важнейший вопрос, который решается при подготовке свадебного *тоя*; он должен быть не ниже, чем у других, а еще лучше – намного выше. Эта тема звучит рефреном в каждом полевом интервью, причем информанты обычно используют выражения «у нас, казахов, так», «мы, казахи, такие – нам нужно соседа обязательно перещеголять» и т.п. Одним из обсуждаемых событий 2018 г. стал свадебный торт ценой 179 тысяч долларов! «Теперь люди со средним достатком», – пишет по этому поводу блоггер, – будут стремиться подать своим гостям хотя бы отдаленное подобие такого лакомства. Не будет хватать своих накоплений, залезут в долги, возьмут кредит, но торт на десерт будет непременно!»⁷ Одна из причин таких затрат для семьи – молва о событии, а возможности Сети усиливают ее стократ, которая, как мыслится, и правнуков переживет. Регулятивная роль общественного мнения остается у казахов ярко выраженной, и в особенности остро людьми переживается чувство унижения. Так, приведенное высказывание может обнять собой и многие другие: «Ведь не пристало ударить лицом в грязь перед родичами: вдруг начнут говорить, что торжество прошло „жетім қыздын тойындай“ (как свадьба сироты)»⁸.

Следующее высказывание в плане мотивации следует признать одним из самых типичных: «То есть мы – казахи, казахстанцы, – как хотите, можем отказаться от чего угодно, от собственного жилья до, страшно сказать, образования ребенку, но вот той этому ребенку

мы непременно сделаем. И опять-таки не стоит задавать вопрос „почему?“, потому что это опять будет риторика. Можно перечислить кучу причин для проведения роскошного тоя: желание продемонстрировать свои возможности, лишний раз подтвердить свой статус, укрепить и наладить связи... Или коротко и ясно: понты? Или по-доброму: праздника хочется? Самый честный ответ мне дала на той самой чиновничьей свадьбе мама жениха: „Ой, жаным, ну я даже не знаю... положено!“⁹.

В первое десятилетие XXI в. размах торжеств сдерживался финансовыми возможностями семьи, но в 2010-е гг. плотина была снесена возможностями кредитования. Е. Турсунов метко замечает: «А еще бывает так, что традиции обрастают новыми идеями. К примеру, я нигде в современном мире не встречал такого любопытного национального ритуала, как оформление банковского кредита на свадьбу. Это сугубо казахское изобретение. Нигде в мире так не пыхтят потом родители и прочие участники сделки, с удовольствием закрывая проценты, которые в отдельных случаях растягиваются на всю оставшуюся жизнь. И вообще, нигде в мире не жертвуют последним ради проведения торжества по какому-либо поводу. А если его – повода – нет, то его стоит придумать. И придумывают же! Разве это не здорово?!»¹⁰

В настоящее время семье практически не нужно вкладывать в организацию свадебного тоя какие-либо трудовые усилия. Стремительно развившийся за последнее десятилетие той-бизнес действует как хваткий спрут, предлагая любую программу «под ключ». Рейтинг празднества определяют многие показатели – популярность тамады, музыкальная программа, оформление зала и т.д. Если провозжают невесту, как правило, по традиции из родительского дома, то свадьба в доме жениха даже в сельской местности проводится в банкетном зале. Запись в престижные «той-хона» осуществляется за месяцы вперед. В современном Казахстане сфера организации обрядов обеспечивает рабочими местами тысячи человек и является одной из самых успешных отраслей экономики.

Важно подчеркнуть, что той-бизнес является не только фактором поддержания обрядности, но также стимулирует ее развитие, внедряя новые традиции. Так, для невесты предлагается широкий ассортимент «национальной» одежды, включая головной убор *саукеле* как один из самых ярких символов этничности¹¹; разрабатываются дизайнерские серии всевозможных обрядовых аксессуаров, столового убранства, ювелирных украшений для подарков и даже наборы знаковых «миниатюр» (предметы детской одежды и др.) для обрядового осыпания гостей. Любопытно, что в Алматы действует

Казахская академия национальных традиций и обычаев, но из-за отсутствия сайта трудно понять ее программные установки¹².

Ключевые моменты свадебных церемоний – обряд «открывания лица», приветствие и благословление молодых, надевание платка на невестку и многие другие реверсии не подвергаются, но их атрибутика может быть более модной. Базовые кулинарные коды также демонстрируют устойчивость, но в структуре обрядовой трапезы при ресторанной подаче могут иметь место модификации.

Что же предлагают сторонники реформирования обрядности? Некоторые из них уповают на государственное регулирование, как это имело место в Узбекистане и Таджикистане, но, по всей видимости, казахские власти понимают неэффективность запретительных мер. При этом традиционное наследие рассматривается руководством страны как ресурс в стратегиях модернизации. В программной статье «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» тогда еще президент Республики Казахстан Н. Назарбаев декларировал: «Первое условие модернизации нового типа – сохранение своей культуры, собственного национального кода. Без этого модернизация превратится в пустой звук»¹³.

Некоторые авторы полагают, что противовесом морали праздничной стихии сможет стать развитие религиозного благочестия с его нормами умеренности, но в казахском обществе воздействие ислама на сознание людей не является определяющим. В Сети довольно заметна прагматическая позиция молодежи, однако выйти из-под традиционной власти старших молодые люди не имеют возможности.

В заключение суммируем: престижная экономика в казахском социуме сохраняет еще очень глубокие корни. Казахская этничность, очевидно, находит в этой сфере свою питательную почву как в плане самовыражения, так и в плане поддержания общественных связей и обеспечения единого информационного поля. В то же время нарушенная цельность казахского «мы-образа» будет продолжать сигнализировать о своем неблагополучии, оставляя обрядовый сегмент культуры особо чувствительным в переживании «казахскости».

¹ В рамках небольшой работы сложно разбирать плюсы и минусы различных теорий этничности, важнее обосновать методологические подходы, среди которых автор отдал предпочтение актуальным выкладкам З. В. Сикевич и А. А. Федоровой. См.: Сикевич З. В., Федорова А. А. К проблеме соотношения реальной и виртуальной этничности // Социодинамика. 2018. № 8. С. 43–49.

² Ларина Е. И., Наумова О. Б. Сквозь модернизацию. М.; СПб.: Нестор-История, 2016; Кальшп А. Б. Семья и брак в современном Казахстане. Алматы, 2013; Кальшпев А. Б. Семейная обрядность сельского населения Павлодарского Прииртышья//Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем. Алматы, 2001. С. 131–142; Галимова А. К. Семейные обряды сельских казахов Северного Казахстана в современный период: учебное пособие. Астана: Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева, 2003.

³ Попова Л. Ф. Праздничный женский костюм казахов Мангистауской области (по материалам полевых исследований 2018 г.)//Вещь в трансляции этничности: Материалы Семнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: Издательство ИПЦ СПГУТД, 2018. С. 127–131; Стасевич И. В., Попова Л. Ф. Этнокультурные процессы в Западном Казахстане в конце XX – начале XXI в. (по материалам полевых исследований в Актюбинской области Республики Казахстан)//Полевые этнографические исследования.: Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009. С. 329–334; Шалгинбаева С. Х. Семейные традиции и социокультурный облик казахов городов Алматы и Тараза (этносоциологическое исследование): Автореф. дис. канд. ист. наук. Алматы, 2002.

⁴ Попова Л. Ф. Родственные отношения как ценность в современном казахском обществе//Лавровский сборник: Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг. Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2009. С. 145–150.

⁵ Жармакина Ф. М. Археотипы и ориентиры казахского менталитета//Казахи в евразийском пространстве. Омск, 2019. С. 54–60.

⁶ Турсунов Е. Родственники для казаха и радость, и беда. И позор, и гордость. Режим доступа. URL: <https://tengrinews.kz/opinion/rodstvenniki-dlya-kazaha-i-radost-i-beda-i-pozor-i-gordost-932/> (дата обращения 24.09.2020).

⁷ Матреков К. Казахский той: нужны ли свадьбы в кредит? Режим доступа. URL: <https://365info.kz/2018/04/kazahskij-toj-nuzhny-li-svadby-v-kredit> (дата обращения 24.09.2020).

⁸ Исабаева С. Казахские обычаи и традиции: о чем надо забыть и что следует возродить. Режим доступа. URL: <https://zhardem.kz/news/7407> (дата обращения 24.09.2020).

⁹ Танкаева г. Казахский той: кому не страшен кризис. Режим доступа. URL: https://ratel.kz/raw/kazahskij_toj_komu_ne_strashen_krizis (дата обращения 24.09.2020).

¹⁰ Турсунов Е. Казахские той – внутренний чемпионат по демонстрации понтов. Режим доступа. URL: <https://tengrinews.kz/opinion/kazahskie-toi-vnutrenniy-chempionat-po-demonstratsii-pontov-874/>(дата обращения 24.09.2020).

¹¹ О традиции бытования саукеле см.: Стасевич И. В. Саукеле из Западного Казахстана в собрании МАЭ РАН//Арало-Каспийский регион в истории и культуре Евразии: Материалы междунар. науч. конф. Актобе, 2006. Ч. I. С. 122–129.

¹² Режим доступа. URL: <https://www.spr.kz/almati/kazahskaya-akademiya-natsionalnih-traditsiy-i-obichaev.html> дата обращения 25.09.2020).

¹³ Матреков К. Казахский той: нужны ли свадьбы в кредит? Режим доступа. URL: <https://365info.kz/2018/04/kazahskij-toj-nuzhny-li-svadby-v-kredit>(дата обращения 24.09.2020).

UDC 39

L. F. Popova, I. V. Stasevich

The Kazakh Contemporary Wedding Rite as a Phenomenon of Ethnicity

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

Stasevich Inga Vladimirovna, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) RAS (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Central Asia, senior research fellow, Ph. D. (History), stinga73@mail.ru

Nowadays in the Kazakh Republic wedding ritual is vital segment in culture and play special role in ethnic identity reproduction. The rite has significant traditional component which recently absorb a lot of contemporary innovations. It is obvious that „an inside look” is very important studying the ethnicity. Basing on sources from the Internet, the author highlighted the most widely discussed topic which strongly connected with wedding rite: how a family ceremony turns to a contest on prestige and luxury. As this topic is conceived as the Kazakh „Gordian knot”, we can say that the wedding rite will continue to create national discourses of various directions and different degree of wisecracking.

Key words: the Kazakhs, ethnicity, wedding rite, kinship, prestige economy.

Т. В. Ермакова

Опоры этнокультурной идентичности монголов и их символическая презентация в XXI веке

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 современных опор этнокультурной идентичности монголов и форм их символической презентации. В ходе либеральных реформ 1990-х гг. была актуализирована историческая память об империи Чингисхана как о периоде высшего развития национальной государственности. Продемонстрировано, каким образом неотрадиционалистский дискурс функционирует и приобретает символическое наполнение. Традиционное кочевое хозяйство интерпретировано как вторая опора этнокультурной идентичности. Проанализированы визуальные символы этнокультурной идентичности монголов. На основе образцов сувенирной продукции показано, как массовая культура способствует закреплению символов национально-культурной самобытности.

Ключевые слова: Монголия, Чингисхан, кочевой тип хозяйства, этнокультурная идентичность монголов.

Процессы 1990-х гг., приведшие к смене общественного и экономического строя Монголии, закономерно повлекли поиск новых опор этнокультурной идентичности монголов. Радикальное отторжение достижений социалистического периода монгольской истории в ходе либеральных реформ определило направление поисков – героическое прошлое, аккумулированное в образе Чингисхана, строителя мощной кочевой империи. В результате сложилась структура неотрадиционализма – признание рыночной экономики и современной системы государственного управления с ценностной опорой на величие средневековой империи Чингисхана.

Национальная идея монголов, символически представленная в образе Чингисхана, оформляется на государственном уровне в культурных практиках почитания самого правителя и атрибутов – символов власти¹. Атрибуты власти Чингисхана стали опорными символами национальной идентичности монголов в контексте актуализации

исторической памяти. Прежде всего это *бунчук* (разновидность знамени, представляет собой пику с наверху-трезубцем с привязанными пучками конских волос). Белое знамя (используются волосы лошадей только светлой масти) символизировало мир, а черное (используются волосы только вороных лошадей) означало готовность к применению военной силы. Белое знамя в современной Монголии стало атрибутом государственной власти. На государственном празднике *Надом* девять бунчуков выносятся из Дворца правительства и доставляются к месту праздника конниками, облаченными в исторические костюмы. На Надоме присутствуют руководители государства. Также введена официальная церемония поклонения черному бунчуку Чингисхана, переданному военному руководству, почитание священных гор². Таким образом, возрожденная идея централизованного государства опирается на историческую память о кочевой Монгольской империи.

Актуализация былого государственного величия находит положительный отклик у населения. По данным социологических опросов, в менталитете современных монголов ценность государственности превалирует над идеалами личной свободы и прав человека³.

Конкретным аспектом исторической памяти, подкрепляющим современный этнокультурный дискурс, является не прерывавшаяся традиция почитания географических локусов, связанных с Чингисханом. Во многих районах Монголии есть места, упомянутые в летописях и сакрализованные народными поверьями о том, что именно здесь была юрта Чингисхана, его котел или коновязь⁴. Таким образом, государственная культурная политика не противоречит народным верованиям.

Культ Чингисхана и исторической державности, возрожденный монгольской политической элитой, трансформировал современную ментальность монголов, поэтому любые критические суждения воспринимаются как оскорбление национальных духовных ценностей⁵.

В перспективе празднования 800-летия монгольской государственности (2006 г.) по всей Монголии соорудались памятники Чингисхану. Были выпущены юбилейные монеты, памятные медали, портреты, открытки с его изображением. Выражением признания Чингисхана великим национальным героем стало сооружение в окрестностях Улан-Батора на холме (в месте, где, по поверью, Чингисхан нашел золотую плетку) мемориального комплекса, официально открытого в 2008 г. В центре установлена конная статуя Чингисхана высотой 40 м (самая крупная конная статуя в мире) на десятиметровом постаменте. Постамент представляет собой здание круглой формы, два этажа которого используются как культурно-развлекательный

комплекс. Постамент украшен тридцатью шестью колоннами по числу великих ханов-потомков Чингисхана во всех поколениях.

Актуализированная историческая память определила содержательное наполнение современной этнокультурной идентичности монголов. Вторая ее существенная скрепа – это традиционный тип кочевого хозяйства, практикуемый по настоящее время и признаваемый национальной ценностью и опорой культурной самобытности.

Проанализируем доступные в Улан-Баторе 2004 г. типичные образцы сувенирной продукции, содержащие символы этнокультурной идентичности монголов. Особый интерес представляет тканый портрет Чингисхана. Портрет размером 55×35 см выткан атласным и саржевым плетением из искусственного шелка на ткацком станке с компьютерным управлением⁶. Сверху и снизу ткань подшита таким образом, чтобы продеть деревянные палочки, на которые можно ее намотать. Нижняя палочка служит отвесом. К углам по верхнему краю пришита шелковая нить, на которой ткань можно подвесить. Изображение Чингисхана воспроизводит его прижизненный портрет, хранившийся в Пекине в императорском дворце (ныне музейный комплекс Гугун) и считающийся наиболее достоверным. Российский искусствовед Л. П. Сычев предпринял специальное исследование и доказал, что именно представители монгольской династии Юань (1368–1279), считавшие Чингисхана своим родоначальником, хранили этот портрет как святыню. В 1920е гг. он стал доступен исследователям и был описан А. Мостартом⁷, а позднее опубликован. Он был выполнен красками на шелке, без обрамления.

Анализируемый тканый портрет обрамлен тридцатью шестью клеймами и отделан кантом с бахромой. В картушах вытканы символы власти Чингисхана. По центру левой стороны выткан черный бунчук, симметрично справа расположен белый. Внизу по центру – лук и колчан со стрелами (атрибут Чингисхана), символ воинской мощи. Тридцать шесть клейм, как и тридцать шесть колонн постаменты упомянутого ранее монумента Чингисхана, символизируют преемственность власти правителей Монгольской империи. Таким образом, в обрамлении портрета Чингисхана присутствуют восходящие к его империи символы государственной самобытности, востребованные в современной Монголии.

Монгольский традиционный тип хозяйства так же, как имперская государственность, осознается как культурное достояние. Приведем пример визуальной презентации этой идеи. На небольшой (12×12 см) картинке красками на коже изображены юрта, телега-двуколка, четыре овцы, повседневный хозяйственный инвентарь. Сама картинка привязана кожаными ремешками к горизонтальным дощечкам. Отметим, что традиция изображения сцен повседневной жизни ско-

товода в монгольском искусстве восходит к знаменитому живописцу Балдуйгийну Шараву (1866–1939) и его известному за пределами Монголии полотну «Один день Монголии» (1910-е гг., хранится в Музее изобразительного искусства в Улан-Баторе). В анализируемом кустарном изображении примечательно наличие аутентичных деталей: в центре композиции юрта, ведро с ручкой из волосяной веревки, обвязка юрты веревкой поверх войлочного настила, корзина для сбора *аргала* (сухого помета, используемого как топливо).

Аналогично – «как настоящие» – изготавливаются миниатюрные войлочные модели юрт разных размеров (самый популярный монгольский сувенир). Внутри вклеены вырезанные из бумаги типичные предметы убранства (кровати, сундуки, буддийское изображение).

Таким образом, современная этнокультурная идентичность монголов определяется актуализацией исторической памяти о периоде империи Чингисхана и поддержанием позитивного образа кочевого типа хозяйства. Распространение изображений Чингисхана и символов его власти подкрепляет ценностное единство общества средствами массовой культуры.

¹ Скородумова Л. Г. Формула Чингисхана // Скородумова Л. Г. Монгольский язык: образы мира. Улан-Батор, 2004. С. 8–13.

² Скородумова Л. Г. Неотрадиционализм в монгольской культуре XXI в. // IX Международный конгресс монголоведов, 8–12 августа 2006 г. Улан-Батор: Доклады российских ученых. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2006. С. 149.

³ Дашпурэв Д. Особенности менталитета монголов // Монгольский мир между Востоком и Западом. Новосибирск: Автограф, 2014. С. 184.

⁴ Цендина А. Д. Чингис-хан в устном и письменном наследии монголов // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2004. С. 406.

⁵ Базаров Б. В., Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Кочевники, монголосфера и цивилизационный процесс // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2004. С. 15.

⁶ Приношу искреннюю товарищескую благодарность за консультацию ведущему художнику-реставратору ИВР РАН Л. И. Крякиной.

⁷ Сычев Л. П. Об иконографии Чингис-хана и его преемников // Народы Азии и Африки. 1968. № 6. С. 86–87.

UDC 39; 394

T. V. Ermakova

Basis of Ethnical Identity of the Mongols
and its Symbolical Presentation at XXI Century

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 researcher fellow, Ph. D. (Philosophy), taersu@yandex.ru

Report is devoted to analysis of modern basis of the mongolian ethnical identity and forms of its visual presentation. Special attention pays to historical memory about Genghis Khan, his mobile empire and their visual symbolization. Traditional pastoral extensive livestock system was interpreted as the second cornerstone of the mongolian identity. Two examples of modern things with ethnical connotation were interpreted: weave portrait of Genghis Khan and its arrangement and scene of nomadic life, painted on a piece of leather. As a result forms of the mongolian identity and its promotion by popular visual images were explicated.

Key words: Mongolia, Genghis Khan, pastoral livestock, ethnical identity of the Mongols.

С. В. Романова

**Бурханизм в фотоматериалах
экспедиции 1925 года С. И. Руденко**

Романова Светлана Владимировна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, научный сотрудник ведущей категории, romanova_rme@mail.ru

Доклад посвящен атрибуции фотоматериалов известного отечественного археолога и этнографа С. И. Руденко, сделанных во время экспедиции 1925 г. и отображающих такое явление, как алтайский бурханизм, признанное в настоящее время этноконсолидирующим фактором для алтай-кижи и одним из этнодифференцирующих признаков коренных тюркоязычных народов Республики Алтай. С помощью материалов, собранных А. Г. Данилиным в районах распространения бурханизма в конце 1920-х – первой половине 1930-х гг., и ряда других опубликованных документов описываются общественные мольбища, сакральное пространство в пределах традиционной усадьбы и жилища, запечатленные на фотографиях.

Ключевые слова: этнокультурная и этноконфессиональная идентичность, религии коренных народов Южной Сибири, бурханизм, история формирования музейных коллекций, фотографический источник, алтайцы.

В наши дни исследователи сложных этнических процессов, происходящих среди коренных народов Республики Алтай, признают бурханизм одним из основных этноконсолидирующих и этнодифференцирующих факторов, также национально-религиозной идеологией алтай-кижи, которые с начала XX в. представляют собой самостоятельную этноконфессиональную общность. Формирующееся национальное самосознание этого этноса характеризуется как религиозное по форме, когда национальное и конфессиональное отождествляются¹. В связи с этим в современной алтаистике пристальное внимание уделяется источникам, раскрывающим эту составляющую духовной культуры алтайцев².

Среди коллекций, относящихся к интересующей нас теме, в собрании РЭМ имеется фотоколлекция № 4690, сформированная в 1925 г. известным археологом и этнографом С. И. Руденко³. Она

содержит пятнадцать фотоотпечатков⁴, фиксирующих различные объекты бурханистского культа: изображения религиозных атрибутов, расположенных в пределах сакрального пространства внутри традиционного жилища (напротив входа и справа от него) и за его пределами (в пределах усадьбы и на общественных мольбищах). Качество двенадцати фотографий позволяет использовать их в научных целях. Свои наблюдения исследователь опубликовал в отчете, изданном в 1926 г.⁵, отмечая, что центром бурханизма на тот момент являлась долина р. Урсул, где бурханизм вытеснил шаманизм⁶. При регистрации собирателем была указана принадлежность изображенных объектов к бурханистскому культу, дана их географическая привязка, но не описана содержательная сторона зафиксированного материала. Это обусловлено тем, что целенаправленное изучение бурханизма начали проводить уже после экспедиции ученого, в конце 1920-х – первой половине 1930-х гг. и, возможно, после ознакомления с его полевыми исследованиями. Немаловажная роль в этом принадлежит А. Г. Данилину, чья первая экспедиция на Алтай состоялась в 1927 г. Обширный полевой материал по бурханистскому культу он приводит в своей кандидатской диссертации и ряде публикаций⁷. Сопоставление материалов, приведенных в монографии «Бурханизм (из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае)», написанной в 1930-е гг., но вышедшей в свет только в 1993 г. в г. Горно-Алтайске, а также опубликованных в 2000-е гг. документов с упомянутыми выше фотоизображениями позволяет атрибутировать содержание последних.

Описывая места общественных молений бурханистов⁸, А. Г. Данилин отмечал, что конфессиональную принадлежность алтайцев можно определить уже по характерным чертам ландшафта. Если для урочищ, населенных приверженцами шаманизма, типичным объектом культа являлась *тайылга*⁹ (комплекс сооружений, где совершались кровавые жертвоприношения, с приспособлением для вывешивания шкуры жертвенной лошади), то в районах жительства бурханистов определяющим внешним признаком становился *мургул* (мольбище)¹⁰. Сакральными доминантами подобных комплексов являлись *куре* – жертвенники, выложенные из каменных плит в форме почти правильных кубов разных размеров¹¹, которые предназначались для возжигания *вереска** и возлияния (разбрызгивания) молока. Кроме них, в пределах мольбищ уста-

* Вереском А. Г. Данилин ошибочно называет можжевельник, окуривание дымом которого имело широкое распространение в ритуальных практиках народов Саяно-Алтайского региона.

навливались жертвенники *тагыл* в виде доски на шесте. Непременной принадлежностью *мургула* являлись березки (две из них посвящаются солнцу, две – луне¹²) и длинные шесты (*суме*) с лентами и наверхшими в виде изображений юрты, горы, птицы – *акчанкыр*, то есть духов белых гор, передающих, по представлениям бурханистов, просьбы молящихся белому Бурхану. Назначение *суме* – быть местом отдохновения духов, вызываемых во время моления для принятия предназначенной им жертвы. Аналогичные этим сооружения фиксируются и в пределах традиционных усадеб алтайцев-бурханистов¹³. Причем у жилища *ярлыка* (служителя культа) или более строгого ревнителя бурханизма состав культовых объектов был тот же, что и на общественных мольбищах. Рядовые последователи ограничивались березками и *тагылами*.

Обязательные предметы культа, расположенные в пределах традиционного жилища у бурханистов, зафиксированы на фотографиях № 57, 58, 59 и 60. Ими являлись *яики* (в алтайском шаманизме – духи-небожители и их изображения, содействующие размножению скота¹⁴), представляющие собой подвешенные на веревке на высоте первого обруча жилища ленты *ак-яик* и *сары-яик* (т.е. белый и желтый *яики*). Другое их название – *кыйра* или *байры*. Ленты, посвященные духу *ак-яик*, висели на почетном сакральном пространстве жилища – напротив входа за очагом, прикрепленные к двум поставленным вертикально или воткнутым за обручи каркаса жилища березкам, вершины которых выходили через дымовое отверстие наружу. *Сары-яик* находился справа от входа. Цвета тканых деталей *ак-яика*: левый – голубой, правый – белый. На *сары-яик* должны были быть в левой части голубые ленты, в правой – желтые. Обычно ленты со временем покрывались копотью и теряли свой первоначальный цвет. Чистый *яик* можно было увидеть только у молодоженов, так как его вывешивали в жилище новой супружеской пары в день свадьбы. Первоначально он представлял собой одну ленту, в дальнейшем родственники из года в год добавляли новые. Характер и количество тканых подвесок значительно варьировался в зависимости от состоятельности и степени религиозности владельца. В некоторых случаях это могли быть целые отрезки белой и желтой тканей.

Деревянные жертвенники *тагыл*, устанавливавшиеся перед *яиками* в жилище, иногда имели и более сложную форму – в виде изображения ступенчатой коновязи *чаки*. На них обычно помещались пара светильников *чила* (в буддийской традиции – *зула*), пучки можжевельника, бараньи косточки (*кежик*), чашка жертвенного молока *айак-яик*. Ярлыки и зажиточные бурханисты использовали медные светильники, покупавшиеся у монгольских

лам, рядовые последователи изготавливали их из дерева. Ветки можжевельника, как и береза, символизировали чистоту, отгоняли, по представлениям бурханистов, злых духов и привлекали добрых. Почитание можжевельника хорошо знакомо, как пишет А. Г. Данилин, монголам-ламаистам, которые сжигают в праздники большое количество заготовленных веток¹⁵. Алтайцы-бурханисты также обменивались ими в знак приветствия.

На *тагыле* могли храниться вырезанные из сыра фигурки, изображавшие жертвенных животных, и пирамидки – простые (*шатра*) или ступенчатые (*чакы*). Их изготавливали для больших коллективных молений. Основную часть фигурок оставляли по окончании моления на общественных мольбищах. Косточки барана приносили с моления завернутыми в *хадак* (шелковый голубой платок – принадлежность буддийского культа). Иногда под эти косточки и фигурки клали четырехугольные лоскуты белой материи. Место между очагом и *тагылом* считалось священным. Его нельзя было пересекать, особенно женщинам.

Источники 1920-х – 1930-х гг. свидетельствуют о том, что на тот момент бурханистский культ еще не сформировался полностью. В последующий период советской истории вплоть до 1980-х гг. его отправление если и существовало, то носило тайный характер. Сопоставление визуальных источников, в частности данной коллекции, с информацией, зафиксированной А. Г. Данилиным, дает более полную картину реалий духовной культуры алтайцев первой трети XX в. для современных исследователей.

¹ Екеев Н. В. Об алтайских этнотерриториальных группах XIX – начала XX в. (алтай-кижи, чуй-кижи, баят-кижи)//Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность (к 350-летию ойротской письменности): Материалы Международной научной конференции. Горно-Алтайск, 1999. С. 229; 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; Тадина Н. А. Два взгляда на бурханизм у алтай-кижи//Журнал социологии и социальной антропологии. СПб., 2013. Т. 16. С. 160, 164; Шерстова Л. И. Бурханизм в Горном Алтае: истоки национальной идеологии и тенденции ее развития//Народы Сибири. М., 1997; Она же. Конфессиональный аспект формирования народности (на примере этнической группы алтай-кижи)//Этнические и этнографические группы в СССР и их роль в современных этнокультурных процессах. Уфа, 1989; Она же. Конфессиональный фактор образования этнической группы алтай-кижи // Субэтносы в СССР. Л., 1986. С. 90 и др.

² Бурханизм – Ак жанг: Документы и материалы. К 100-летию событий в долине Теренг. Горно-Алтайск, 2004.

³ Романова С. В. Бурханизм в собрании Российского этнографического музея//Этнос и конфессия: Материалы Восемнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2019. С. 240–246.

⁴ РЭМ 4690–30, 33, 34, 36, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66/1, 2, 71. Аналоги некоторых фотоотпечатков хранятся в Национальном Музее Республики Алтай и опубликованы в сборнике «Бурханизм – Ак жанг: документы и материалы». С. 139 (ракурс фотографии РЭМ 4690–34) и с. 135 (аналог фотографии РЭМ 4690–57).

⁵ Руденко С. И. Алтайская экспедиция//Этнографические экспедиции 1924 и 1925 гг. Л., 1926. С. 61–78.

⁶ Там же. С. 71.

⁷ Данилин А. Г. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск, 1993; Он же. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль//СЭ. 1932. № 1. С. 63–91.

⁸ Данилин А. Г. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения...). С. 178–182.

⁹ РЭМ 775–1 (фото Д. А. Клеменца); 4690–67.

¹⁰ РЭМ 4690–62, 63.

¹¹ На рисунке известного алтайского художника Г. И. Чорос-Гуркина этот жертвенник назван «сан». См.: Бурханизм – Ак жанг... С. 131. Глоссарий трактует этот термин, как обряд подношения духам местности и божествам//Там же. С. 141.

¹² Из записок диакона М. Ялбачева (1906 г.)//Бурханизм – Ак жанг... С. 39.

¹³ РЭМ 4690–30, 33, 34, 64, 65, 66/1, 2. Фотография № 64 является фрагментом фотографии № 66/2.

¹⁴ Дьяконова В. П. Д. А. Клеменц – защитник бурханистов Алтая//Пигмалион музейного дела в России. СПб., 1998. С. 154.

¹⁵ Данилин А. Г. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения...). С. 168.

UDC 993; 328; 308; 433

S. V. Romanova

Burkhanism in Photographs of the Expedition of S. I. Rudenko in 1925

Romanova Svetlana Vladimirovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Siberia and Far East, leading researcher fellow, romanova_rme@mail.ru

The report focuses on the attribution of the expedition photographs made by the famous Russian archaeologist and ethnographer S.I. Rudenko in 1925. They display the phenomenon of the Altai burkhanism recognized currently ethnoconsolidating factor of the Altai-Kizhi and one of the ethnic differential signs of the

Turkic peoples of the Altai Republic's indigenous. Using materials collected by A.G. Danilin in the areas of burkhanism in the late 1920s – first half of the 1930s, and published documents, the autor describes prayer sites, sacred spaces within the traditional manor and dwellings captured in photographs.

Key words: ethnocultural and ethnoconfessional identity, the indigenous peoples of the Southern Siberia's religions, burkhanism, the museum's collections history, photographic source, the Altaians.

И. В. Земцова

Национальная идентичность
в еврейской живописи XX века

Земцова Ирина Валерьевна, ВУНЦ ВМФ «Военно-морская академия им. Н. Г. Кузнецова» (С.-Петербург), кафедра гуманитарных и социально-экономических наук, преподаватель, кандидат искусствоведения, irina-zemtцова@yandex.ru

Сюжетный и образный ряд в живописи стал одним из способов сохранения этнической самоидентификации евреев в Российской империи, а позже, в советскую эпоху, и способом протестной самопрезентации. Формирование национально окрашенного образного ряда, ориентированного на запрос определенной этнической группы и связано с появлением профессионального еврейского искусства во второй половине XIX – начале XX в. Многие из сюжетов и образов, сформировавшихся в еврейском национальном творчестве к началу XX в., сохраняли свою значимость и актуальность лишь до образования государства Израиль. Например, сюжеты, связанные с темой погромов и гонений, образы кладбищ, надгробий и похорон, мотивы свадьбы и образы невест. Другие сюжеты и образы сохранились, но претерпели значительные изменения, либо получили новую интерпретацию и новую метафорическую наполненность. Так случилось с сюжетами на тему еврейских праздников, где изображениям Суккота и Йом Кипура стали предпочитать изображение пасхального седера. Изменился у художников и образ еврейского местечка (штетла). Изображение мрачного упадка сменилось на светлое воспоминание об утраченном мире. Обращение современных художников к буквам еврейского алфавита также поменялось; стала учитываться их мистическая составляющая. С адаптацией в Израиле подобная этническая самоидентификация художников постепенно теряет актуальность и сохраняется лишь в случае неуспешной интеграции, как групповая идентификация выходцев из СССР.

Ключевые слова: еврейские художники, этническая идентификация, образный ряд, сюжет, метафора, интерпретация, интеграция, репатрианты.

В истории евреев в России вторая половина XIX – начало XX в. – это время, когда надежды на равноправие сменялись преследованиями, погромами и выселениями, а рождение сионистского движения и революционные потрясения дали надежду на обретение родины и возрождение национальной культуры. Со временем у еврейских художников в России сложился ряд определённых тем, сюжетов, образов не столько меняющийся сам в конкретные исторические периоды, сколько меняющий свою метафорическую наполненность. Их изменения, переосмысление связаны с новыми историческими реалиями в жизни еврейского народа, которые определяли и новую интерпретацию повторяющихся сюжетов. Метафоричность сюжетов и персонажей в произведениях еврейских художников предполагала подтекст, раскрывающий их подлинную суть и содержащий послание к зрителю, скрытое нередко во внешне нейтральных сюжетах.

Важнейшими факторами, повлиявшими на формирование сюжетного ряда у художников-евреев до появления собственного еврейского государства, являлись политическая конфронтация с окружающей средой, ориентация на поиск родины, пребывание в состоянии галута (изгнания). Тема погрома и гонений представляла как в исторических эпизодах, наделенных для зрителя современным содержанием (например «Тайный седед в Испании во времена инквизиции» М. Маймона), так и через осмысление библейских образов в реалиях своего времени. В творчестве М. Шагала тема еврейского мученичества проявилась в образе Христа, который он впервые использовал как символ еврейского мученика в 1908 г. под впечатлением от погромов. В 1912 г. как отклик на процесс по делу Бейлиса он создаёт «Посвящение Христу» («Голгофа»), ставшее прототипом более поздних «Распятый» («Сопrotивление», «Возрождение», 1937–1938). В графической серии киевлянина И. Рыбака «Погром» (1918) украинский всадник, вздевший младенца на копье, словно воин царя Ирода при избииении еврейских младенцев, скачет по развернувшемуся свитку Торы, представляя метафору повторяющейся истории. Художники встраивают народную трагедию в контекст философского и религиозного осмысления всемирной истории. Утратив актуальность в постголутный период, этот сюжет находит неожиданный отклик в контрсюжетах в образах Юдифи художников-репатриантов из группы «Алеф». У Е. Абезгауза еврейская девушка на фоне хуторского пейзажа с домами-мазанками несёт за чуб отрезанную голову казака словно голову Олоферна, а у А. Гуревича Юдифь, идущая по ночному Ленинграду как сквозь вражий стан, несёт в руках отрезанную голову памятника Ленину.

Тема изгнанничества и неприкаянности особенно развилась с началом Первой мировой войны и масштабным выселением ев-

реев из прифронтовой полосы. М. Шагал часто обращался к ней, создав образ народа-изгнанника: еврей-беженцы, сорванные с места войной, с посохами и дорожными котомками улетают из при- тихшего и опустевшего города («Война», 1914; «Над Витебском», 1914), словно улитки, несущие свой дом на спине (рисунок 1919 г.), бредут с кошками на руках как символом утраченного домашнего уюта («Группа людей»; «Мужчина с кошкой и женщина с ребёнком. Беженцы», 1914), с козами, символизирующими народную жертвенность («Странствующий еврей», 1924–1925). В период репатриации евреев СССР в Израиль этот образ обретает новую актуальность у художников Большой алии*: только у Симы Островского повозки евреев-беженцев тянутся не мимо деревень, а по набережным Ленинграда, в виду Исаакиевского собора («По пути в Иерусалим»); у Е. Абезгауза котомка вечного странника трансформируется в чемодан, а сам он уподобляется библейскому Ионе, выходящему из чрева кита, а может и чудовищного Левиафана – символа изрыгнувшего его государства («Иона, выходящий из пасти Левиафана в Хайфском порту»). У А. Шелеста вся жизнь в галуте проходит без твёрдой земли под ногами, перенесена на повозку, движущуюся веками к одной цели – Иерусалиму (серия «Еврейская телега»). Такое развитие темы стало своеобразным завершением и другого сюжетного ряда, развитого до образования государства Израиль, – темы утраченного Отечества и вечного возвращения в него. В эпоху «еврейского Возрождения»** у художников часто встречаются изображения праздников, связанных с представлениями о начале избавления (Геулы) и воспоминаниями о сорокалетнем странствии к Земле обетованной – Йом Кипура и Суккота, так как художники уподобляли современное им положение своего народа временам скитаний по пустыне на пути к Земле обетованной. Мистическое толкование изгнания проявило себя в сюжетах свадеб и образах невест, где брак мыслился как метафора возрождения связи с Богом, возвращения из мрака изгнанничества: внешне – в Эрец-Исраэль, духовно – в целостный и совершенный мир.

Мотивы, связанные с вынужденным пребыванием в чужой культурной среде, ушли в прошлое вместе с обстоятельствами их поро-

* Большая алия – массовая репатриация евреев в Израиль из СССР и СНГ в 1989–2000-х гг.

** «Еврейское Возрождение» – принятое в еврейской художественной критике обозначение периода сложения в 1900–1910 гг. самостоятельной школы еврейского искусства, нацеленной на соединение древних и фольклорных традиций еврейской культуры с художественной практикой авангарда (М. Шагал, Н. Альтман, С. Юдовин, И. Рыбак и др.).

дившими, а сюжеты претерпели серьёзные изменения в современном израильском искусстве. Так случилось с образом казалося бы утраченного мира еврейского местечка. Он должен был исчезнуть из творчества современных художников, которые даже не застали его, но тема сохранилась, сменив смысловое направление. В искусстве начала XX в. местечко представляло тёмным безрадостным миром, «уходящей натурой», а мотив его умирания проявился в большом количестве сюжетов на тему похорон, надгробий и кладбищ: «Кладбище» (1917) М. Шагала; «Кладбище» и листы серии «Штетл. Мой разрушенный дом» (1921 и 1923) И. Рыбака; «Похоронь», «У кладбища» (1926) С. Юдовина и др. В конце века – это вновь светлый образ, наполненный воспоминаниями об ушедшем общем прошлом, светлая поминальная молитва, как у А. Вайсмана в цикле «Кадиш», А. Моносона в цикле «Воспоминание о местечке», в картинах Й. Бергнера.

Серии еврейских праздников также сохранились в ряду излюбленных тем, однако каждый праздник имеет своё смысловое наполнение, и поэтому в эпоху обретения своего государства символика Песаха как праздника освобождения от многовекового плена в чужих краях стала наиболее актуальна. Пасхальные мотивы, образ пасхального седера, элементов ритуальной трапезы часты в творчестве особенно художников-выходцев из бывшего СССР: А. Гуревича, А. Вайсмана (циклы «Черновицкая Аггада» и «Золотая цепь»), В. Бриндатч («Афикоман»). Одним из наиболее часто встречающихся образов становится рыба как символ рыбы Левиафана – пищи праведников, обретших рай (М. Мучник «Рыба Шаббата», а также работы А. Гуревича, А. Вайсмана). Этот образ вносит и мистический мотив в толкование Песаха как начала избавления (Геулы), и близость мессианских времён.

Значимость для евреев письменной культуры нашла отражение в культуре пластической, введя в пространство картины букву не только как графический элемент или знак, но и как полноценный образ, отягощённый явными и скрытыми смысловыми связями. Графические элементы и раньше активно использовались еврейскими художниками, внося дополнительный смысл в текст картины. Современных же художников всё чаще привлекает мистическая составляющая еврейского алфавита, отражённая в книге «Зогар», что во многом объясняется и новой волной увлечения кабалистикой в современном израильском обществе. М. Ибшман в циклах «Брейшис» и «Тегом», В. Бриндатч в цикле «Еврейские буквы», М. Ардон в серии из 10 гобеленов на тему двадцати двух букв еврейского алфавита, созданных для вестибюля больницы Шаарей-Цедек в Иерусалиме, Б. Нахсон в работе «Тора» словно стараются прикоснуться к тайне сотворения мира, кирпичиками которого, по хасидским притчам,

и послужили буквы еврейского алфавита. Это не только азбука, это всё – божественное творение, от «алеф» до «тав», от начала до конца.

Самопрезентация этничности у еврейских художников выступала в XX в. и как акт противодействия государственному и идеологическому антисемитизму, и как «легитимация существования», а в интернациональной, скорее даже национально-размытой атмосфере позднего СССР обозначилась как потребность в чувстве сопринадлежности и сопричастности своей отдельной истории групповой связности. Это особенно проявилось в творчестве группы «Алеф» и художников-репатриантов второй половины XX в. Обращение к постоянно повторяющемуся образному ряду и тематике способствовало групповому сплочению, метафорически овеществляло группу через символические образы¹.

Такой способ идентификации теряет со временем актуальность в Израиле, привязанность к нему скорее инертная. У художников Большой алии такая тема носила протестный характер и одновременно являлась формой стрессовой аккультурации для олим (репатриантов). Многие из них не смогли погрузиться в реалии вновь обретенной родины, сохраняя её книжный, «выстроенный» образ на основе наработанных паттернов национальной идентичности. Происходит своеобразная адаптация без интеграции². Отсюда и противостояние с местной тенденцией антигалутной идентификации. Тиражирование образов, их серийность особенно заметна в совместных выставках репатриантов, где можно увидеть не только привычный сюжетно-образный ряд, но и бесконечное обыгрывание и даже переработку тем и сюжетов М. Шагала, И. Рыбака и Ю. Пэна, создание портретов никогда не виденных персонажей, портретов-воспоминаний, портретов-миражей. Неожиданные для олим многокультурность, многорасовость, многоязыкость этнического еврейства провоцируют возврат к образу родины-мачехи как более близкой и понятной, чем вновь обретенный Эрец Исраэль³.

¹ См.: Тульчинский Г. Л. Различение политического и политологического дискурсов об этничности («Когнитивизм» vs «группизм» как форма спора об универсалиях)//Этнические процессы в глобальном мире: Материалы Международной научной конференции/Отв. ред. И. В. Земцова; Санкт.-Петербургский ин-т управления и права. СПб.: Астерион, 2014. С. 8–17.

² Тартаковский Е. Социально-психологический анализ иммиграционной политики Израиля и её влияние на абсорбцию последней алии из СНГ//Диспоры. 2008. № 1. С. 272.

³ См.: Членов М. Еврейство в системе цивилизаций (К постановке вопроса)//Диспоры. 2005. № 3. С. 20.

UDC 009; 7.04(411)

I. V. Zemtsova

National Identity in the Jewish Painting of the XX Century

Zemtsova Irina Valerievna, The Military training and research center of the Navy „Naval Academy named N.G. Kuznetsov” (St. Petersburg), the Department of social and Economic Sciences and Humanities, teacher, Ph. D. (Art historian), irina-zemtsova@yandex.ru

Themes and images in Jewish painting became first one of the ways to save the ethnic identity of Jews in the Russian Empire. Later, in the Soviet era, it was a way of protest self-presentation. The creation of a nationally colored images, focused on the requirement of this ethnic group, is associated with the birth of professional Jewish art in the second half of the XIX – early XX century. Many of the themes and images that were formed in the Jewish national art by the beginning of the XX century, retained their significance and relevance only until the creation of the state of Israel. For example, themes of pogroms and persecution, images of cemeteries, tombstones and funerals, wedding motifs and images of brides. Other themes and images have been preserved, but have undergone significant changes, or have received a new interpretation and a new metaphorical content. So, it happened with themes of Jewish holidays, where images of Sukkot and Yom Kippur were preferred to the image of the Passover Seder. The image of the Jewish town (shtetl) has also changed. The images of a decline and blight was changed by a happy memory of a lost world of shtetl. The using of the letters of the Hebrew alphabet by modern artists has also changed, turning to mystical component of this letters. Such ethnic self-identification of artists is gradually losing relevance by adaptation in Israel and it is preserved only in the case of unsuccessful integration, as the group identification of repatriates from the USSR.

Key words: Jewish painting, ethnic identity, themes, images, metaphor, interpretation, integration, repatriates.

Е. А. Берман

Еврейские некрополи г. Иркутска
как фактор этнокультурной идентичности
на групповом уровне

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

На протяжении ста лет, с начала XIX до начала XX в., в разных городах Западной и Восточной Сибири за чертой постоянной еврейской оседлости из бывших каторжных, ссыльных, кантонистов, николаевских солдат и некоторых других категорий еврейского населения сформировались крупные еврейские общины. К началу XX в. самой крупной из них стала община г. Иркутска, которая, по разным данным, составляла к 1914 г. 7–10% от общего населения города. Вдали от своих религиозных и культурных центров иркутские евреи сохраняли родные религиозные и национальные традиции, в числе которых важной составляющей был обряд погребения усопших. До Октябрьской революции в городе существовало три еврейских кладбища и два Погребальных братства, а во времена СССР еврейские кладбища стали практически единственным объединяющим элементом в самоидентификации иркутских евреев.

Ключевые слова: еврейские некрополи, Погребальное братство, евреи в Иркутске, этнокультурная идентичность.

В 1820–1830-е гг. в г. Иркутске проживало всего несколько еврейских семей, община в то время еще не сформировалась. Евреев хоронили на католическом кладбище общегородского Иерусалимского некрополя, существовавшего с 1772 г. Специально отведенная для еврейских захоронений территория появилась в городе в конце 1830-х гг., когда генерал-губернатор Восточной Сибири В. Я. Руперт приказал отвести на этом католическом кладбище небольшое пространство для еврейских захоронений. Этот участок земли стал первым еврейским кладбищем и здесь хоронили до 1873 г.¹ Спустя 20 лет после закрытия кладбища, в 1893 г., еврейская община огородила его, получив соответствующее разрешение из

Иркутской городской управы. К началу 1910-х гг. кладбище было уже сильно запущенно. Представители еврейской общины в ходе его обследования установили, что самое старое из надгробий относится к 1836 г. (это определили по сохранившейся на нем дате, написанной буквами древнееврейского алфавита)².

Второе еврейское кладбище, созданное в конце 1860-х – начале 1870-х гг., располагалось на территории того же Иерусалимского некрополя. Изначально оно было обнесено каменным забором протяженностью 218 м и высотой 2,7 м. В 1890-х гг. весь Иерусалимский некрополь официально был закрыт, но отдельные захоронения производились еще около 20 лет. В 1930-х гг. древнейшая часть Иерусалимского некрополя подверглась разорению, в том числе и самое раннее еврейское кладбище. На его территории была построена парашютная вышка, а надгробия из гранита использовались в отделочных работах при строительстве новых зданий города. В 1957 г. Иерусалимское кладбище было уничтожено окончательно, и на его месте открыли Центральный парк культуры и отдыха имени 40-летия Великой Октябрьской социалистической революции.

До Октябрьской революции оба еврейских кладбища, расположенных когда-то на Иерусалимской горе, получили общее название «Старое еврейское кладбище», во времена СССР они стали называться «Иерусалимское еврейское кладбище»³.

В 1896 г. еврейская община подала в Иркутскую городскую управу прошение об отводе участка земли под новое, третье по счету, кладбище, и в конце 1898 г. после составления плана г. Иркутска ей было отведено место в верхней, северо-восточной части нового Амурского некрополя, который располагался слева от Амурского тракта (на Байкал). К весне 1900 г. работы по организации кладбища закончились; после расчистки местности и планировки участков все кладбище обнесли рвом. При кладбище теперь имелись дом для Погребального братства и мастерская по изготовлению надгробий. Все расходы по благоустройству были проведены на личные средства старосты Погребального братства Леонтия Иосифовича Герзони. В 1907 г. на средства купца 1-й гильдии Исая Матвеевича Файнберга в память о сыне, убитом в тюрьме во время революции 1905 г., вокруг кладбища была возведена каменная ограда⁴.

Кладбище представляло собой 32 участка, в том числе для бесплатных похорон бедных евреев, для умерших арестантов, детей и самоубийц. Все кладбище было рассчитано приблизительно на 50 лет и на 7160 могил. План кладбища чертил агроном и общественный раввин Павел Маркович Хоммер. Последнее захоронение на «Амурском кладбище» датировано 1964 г. За первые 24 года со дня его открытия на 18 участках было похоронено 3508 усопших.

По плану кладбища, составленному в начале 2000-х гг., оно имеет 28 участков. Большинство надгробий начиная с 1900 г. изготавливались из песчаника и сохранились до настоящего времени; были и деревянные надгробия, которые не сохранились. До начала 1960-х гг. кладбище называлось «Новым», а после его закрытия за ним закрепилось название «Старое еврейское кладбище», которое перешло к нему от Иерусалимского⁵.

Под четвертое – «Ново-Ленинское» – еврейское кладбище место было отведено в 1962 г. Оно вошло в состав общегородского «Ново-Ленинского некрополя», включающего также отдельные православное и мусульманское (татарское) кладбища. Первое захоронение на нем произошло в 1963 г.; кладбище является действующим до сих пор⁶. Характерной его чертой стали современные надгробия без национальной и религиозной привязки.

Таким образом, за 200 лет проживания евреев в Иркутске на территории города было организовано четыре еврейских кладбища, каждое из которых входило в состав вновь организуемого общегородского некрополя.

Поскольку первые два кладбища не сохранились, а последнее имеет современные унифицированные надгробия, наибольший этнокультурный интерес представляет третье, «Амурское» («Лисихинское», «Старое») кладбище. Большинство памятников на нем были созданы семьей каменотесов Миникесов, живших и работавших при этом кладбище со дня его основания, – Насимом Лейбовичем Миникесом (1855–1924) и его сыновьями. Многие надгробия имеют вид книг, установленных на пьедесталы различных форм, или стволов деревьев с обрубленными ветвями, встречаются также традиционные изображения рук *коэнов*, подсвечников для Шаббата и звезды Давида. Все надгробия снабжены традиционными эпитафиями на иврите, однако имеют они и надписи на русском языке с указанием фамилии, имени и отчества и даты смерти. Тексты на русском языке характерны для всех еврейских надгробий в Сибири.

Кроме собственного кладбища обязательной для каждой еврейской общины являлась полурелигиозная организация Погребальное братство. Эта организация объединяла людей, которые бескорыстно оказывали последние почести умершему, готовя его к погребению и проводя похоронный обряд. В 1840–1850 гг. Погребального братства в Иркутске не существовало, а делом погребения заведовал старый николаевский солдат, служитель военного госпиталя. Учреждено Погребальное братство было в 1885 г. купцом 1-й гильдии Леонтием Осиповичем Лейбовичем, который и стал его первым старостой. В дальнейшем старостами братства также становились известные и уважаемые члены общины. Погребальное братство имело два де-

ревянных дома с пристройками на кладбищах и весь необходимый инвентарь⁷.

С 1905 г. в состав Погребального братства стал входить специально избираемый Комитет, включавший 6 человек. Братство финансировало бесплатное еврейское училище, синагогальную библиотеку, выделяло деньги для улучшения питания заключенных в праздники. Известно, что Погребальное братство существовало не только при синагоге, но и при Ремесленном молельном доме (в первые 20 лет XX в. кроме Большой синагоги в Иркутске существовало три молельных дома). С 1906 г. старостой в нем был Леонтий Ефимович Кофман. После Октябрьской революции Погребальные братства были объединены, и Л. Ф. Кофман продолжал исполнять обязанности старосты до 1932 г. Последние упоминания о существовании Погребального братства в Иркутске относятся к 1956 г.⁸

В настоящее время Погребального братства при Иркутском еврейском религиозном обществе не существует, однако некоторые традиции в чтении молитв и исполнении других погребальных обрядов сохраняются.

¹ Мокеев Н. Иркутское Иерусалимское кладбище//Сибирский архив. 1912. № 12. С. 927–928.

² Войтинский В. С., Горнштейн А. Я. Евреи в Иркутске. Иркутск: Типо-литография П. И. Макушина и В. М. Посохина, 1915.

³ Колмаков Ю. П. Захоронения на территории Иркутска (1917–1940)//Земля Иркутская. 2006. № 3(31). С. 28–35.

⁴ Иркутский еврейский юбилейный календарь на 5685 год (1924–1925). Иркутск: Власть труда, 1924.

⁵ Там же.

⁶ Городские некрополи//Памятники истории и культуры Иркутска: Сб. очерков / Сост. А. В. Дулов. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1993. С. 102–107.

⁷ Войтинский В. С., Горнштейн А. Я. Указ. соч.

⁸ Государственный архив Иркутской области. Ф. р-504. Оп. 5. Д. 58. Л. 71–81.

UDC 296.3; 393.05; 908

E. A. Berman

Jewish Necropolises of Irkutsk as the Factor of Ethnocultural Identity at Group Level

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

Sufficiently large Jewish communities were formed in the different cities of the Western and Eastern Siberia, beyond the line of the permanent Jewish settlement from the beginning of the 19th to the beginning of the 20th century. The communities consisted of the former convicts, exiles, cantonists, Nicholas soldiers and some other categories of the Jewish population. The largest of them was the Irkutsk community, according to various sources it constituted from 7 to 10% of the total population of the city by 1914. The Irkutsk Jews preserved their religious and national traditions even far from their religious and cultural centers. Burial ceremonies of the dead were also an important part of them. There were three Jewish cemeteries and two Burial Brotherhoods in the city before the October Revolution, and during the Soviet era, the Jewish cemeteries became practically the only unifying element in the self-identification of the Irkutsk Jews.

Key words: Jewish necropolises, burial brotherhood, the Jews in Irkutsk, ethnocultural identity, national traditions.

А. А. Михайлова
Сербские гастрофестивали как форма
репрезентации этнокультурной идентичности

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

Доклад посвящен одному из наиболее ярких современных способов репрезентации сербской этнической культуры – гастрономическим фестивалям. Эта форма актуализации этничности является сравнительно новой для балканских стран и во многом перекликается с общеевропейским трендом развития гастротуризма. Однако, в отличие от известных европейских гастрофестивалей, в Сербии они не столько претендуют на коммерческий успех, сколько на локально-событийную значимость. Целью доклада ставится рассмотреть, какое место эти праздники занимают в общественной жизни современной Сербии и как они соотносятся с традиционной культурой, этничностью и глобализацией. Делается вывод о том, что помимо репрезентации сербских кулинарных традиций, гастрофестивали служат средством реализации внутриэтнического диалога и укрепления коллективной идентичности.

Ключевые слова: традиционная кухня, гастроционализм, брендинг, гастротуризм, этническая идентичность.

«Фасолиада», «гуляшиада», «колбасиада» – около пятидесяти разновидностей локальных гастрономических фестивалей ежегодно проходят в Сербии. Их список постоянно растет, а число городов и сел, где они проводятся, уже превышает две тысячи*. Эти соревнования по приготовлению сербских традиционных блюд и напитков проходят

* А также: кпусиада, ажвариада, пројада, штрудлијада, паприкијада, тестијада, кромпиријада, шкембијада, бурекијада, погачијада, паланчкијада, гљивијада, пихтијада, цигеранијада, качамакијада, ракијада, тунцијада, шприцеријада, винаријада, куленијада, јагњијада, сланинијада, роштиљијада, белмужијада, питијада, пршутијада, сиријада, јепуријада, тортијада, медијада, рибаријада, баницијада, колачијада, бундевијада, шљивијада, мудијада, буткицијада, жумаријада и др. (сербск.)

чаще всего летом и осенью на открытом воздухе. Они сопровождаются дегустациями, торговлей сельхозпродуктами и ремесленными изделиями, выступлениями фольклорных коллективов, мастер-классами и прочими видами досуга. Организаторами фестивалей выступают муниципалитеты, предпринимательские союзы, общественные, просветительские организации и активисты, а участниками – местное население и многотысячные гости. Официальный статус этих событий – туристические сельскохозяйственные культурные мероприятия, но их дух, по мнению посетителей, поистине народный: «Сильная сторона сербов состоит в том, что мы обожаем веселье всегда и везде и по любому поводу! Если вы любите дегустировать вино, сыр, слушать музыку или хотите посостязаться в жарке поросят на вертелах, то в Сербии для этого есть так много возможностей, что вам придется выбирать, куда успеть!»¹ Особенностью сербских гастрофестивалей является то, что они ориентированы в большей степени не на маркетинговый успех, а на потребность населения в актуализации коллективной идентичности².

Бум массовых мероприятий, в названии которых присутствует суффикс «-ада», пришелся на последнее десятилетие, хотя некоторые из них известны еще с югославских времен. В их основе лежит идея репрезентации традиционной культуры питания, сложившейся в локальных хозяйственно-климатических условиях. Центральными символами фестивалей служат отдельные агрокультуры (фасоль, слива, тыква, арбуз и др.), различные виды мяса (свинина, ягнятина, зайчатина и др.), продукты пчеловодства, мясо- и молокопереработки (мед, сыр, колбаса), напитки (вино, ракия) или готовые блюда (супы, мясо-гриль, выпечка и др.) Состязательный характер мероприятий связан со стремлением участников публично засвидетельствовать свой успех в выращивании урожая или кулинарном мастерстве. Ажиотаж вокруг них объясняется тем, что большинство посетителей и сами хорошо владеют этими навыками, применяют их в своей повседневной практике и хорошо разбираются в кухне. Они также стремятся не упустить возможности вкусить любимые специалитеты и провести время за общением с другими гостями праздника. Благодаря этому важнейшими функциями сербских гастрофестивалей стали манифестация этничности и социализация в традиционной культуре. Востребованность этих практик в современном обществе связана с историческими и социально-экономическими явлениями, наблюдаемыми на постъюгославском пространстве, и с традиционными ценностями населения Сербии.

Крах политики югославизма спровоцировал кризис исторической идентичности и ревизию национальной идеи у многих народов бывшей СФРЮ, в том числе у сербов. Эту ситуацию отягощало

складывание в конце XX в. в западных масс-медиа негативного этнокультурного портрета сербского народа из-за его неоднозначной роли в военных конфликтах и противостояния его лидеров интересам крупных игроков мировой политики³. В начале XXI в. в связи со стремлением Сербии к евроинтеграции одной из ее приоритетных задач стало преодоление сложившегося стереотипа. В связи с этим значение аттрактивных форм репрезентации этнокультурной идентичности, несущих положительный имиджевый эффект, существенно возросло.

Одной из них, политически нейтральной и понятной широкой аудитории, стала гастрономия. Подъем интереса к этой сфере культуры ознаменовался включением сербских кулинарных достижений в книгу рекордов Гиннеса, таких как рекордное по количеству приготовление сармы (10 374 шт., 2012 г.) или самой длинной колбасы (2029 м, 2013 г.)⁴. Медийного резонанса удостоилась попытка установить рекорд в приготовлении самой большой плескавицы на «гриляде» в г. Лесковце (2017 г.), которая не увенчалась успехом, поскольку представители Гиннеса отождествили ее с уже установленным рекордом в приготовлении немецкого гамбургера. Эти события способствовали привлечению общественного внимания к сербской гастрономии как культурному феномену.

Помимо соревнований в приготовлении блюд больших размеров, на гастрофестивалях проводятся индивидуальные и командные состязания в кулинарном искусстве и вручаются призы в поощрительных номинациях – «Самый быстрый едок», «Гость из самого далекого края», «Самый молодой участник» и т.д. Торговля продукцией традиционных ремесел и промыслов – медом, ракией, плодово-овощной консервацией, а также домашним тканьем, гончарными изделиями, сувенирами и другими товарами создает атмосферу ярмарки. Приготовленная конкурсантами еда служит угощением для посетителей, придавая происходящему характер коллективной трапезы – феномену, истоки которого коренятся в архаичной народной культуре⁵. Гулянья сопровождаются музыкой, танцами, демонстрацией традиционных костюмов. Нередко мероприятия совпадают с датами народного календаря и проводятся возле церквей. Таким образом, несмотря на принадлежность гастрофестивалей к современной массовой культуре, можно говорить о том, что они во многом обусловлены народными традициями. Этот факт объясняет их широкое распространение и высокую популярность среди населения.

Устроители гастрофестивалей стремятся к продвижению сербской традиционной кухни. Вместе с тем, практически все фестивали пронизаны локальной спецификой. Например, участники «шкваркиады» в Валево представляют кулинарные традиции края

в качестве самостоятельного бренда и уверяют, что их рецептура приготовления шкварок насчитывает более двухсот лет и не имеет аналогов в мире. Строго придерживаются традиции и участники «ракиады» в с. Сливица, утверждающие, что производят напиток по местной рецептуре 1868 г.⁶ По рецептам предков готовятся также сырокопченые изделия для златиборской «прштугады», ежегодно проводимой у церкви Св. Илии Пророка в с. Мачкат. Участники фестиваля сала в с. Качарево продвигают кулинарные обычаи Южного Баната, заявляя, что «сало для банатцев – это ветер и жизнь, а его аромат ощущается в венах». Жители с. Мрчаевцы, где проводится «капустиада», рассказывают, что ее символ – легендарная футошская капуста – известна с 1578 г. Соревнование по ее приготовлению начинается с поднятия государственного флага и исполнения песни «Мрчаевцы – село мое родное», что манифестирует единство локальной и национальной идентичности. Таким образом, на фоне общей для Сербии тенденции к формированию имиджа гастрономически привлекательной страны, происходит складывание устойчивых локальных брендов и сопутствующих их продвижению практик.

В XXI в. гастрономические бренды оформились во многих странах мира. Брендование стало не только ключом к налаживанию экспортных каналов, но и к развитию гостротуризма⁷. Наряду с исторически сложившимися брендами такими, как итальянская или грузинская кухня, в ряде стран для привлечения туристов целенаправленно конструируется современный экономически прибыльный кулинарный имидж, яркими примерами которого служат «Новая азиатская кухня» (Сингапур) и «Новая скандинавская кухня» (Дания)⁸. Благодаря американским ученым, положившим в конце 1990-х гг. начало теоретическому изучению гостротуризма, к настоящему времени определено множество его разновидностей⁹. Так, поездки с целью приобщения к традиционной кухне отдельных народов относят к этнокулинарному туризму. Для любителей дегустации напитков существует броваж-туризм или каве-туризм. Событийные туры ориентированы на посещение мероприятий гастрономической тематики, а сельский туризм – на знакомство с оригинальной культурой питания населения конкретной местности, основанной на экологически чистых терруальных продуктах¹⁰.

Все эти категории туризма имеют большой потенциал для реализации в Сербии. Однако, вопреки распространенному мнению, что гостробрендинг стимулирует туристические и финансовые потоки и выступает фактором устойчивого развития территорий¹¹, сербские фестивали не демонстрируют существенного коммерческого успеха. Их посещаемость обеспечивается преимущественно за счет внутреннего туризма, а организация – посредством локальной

инициативы и энтузиазма. Отсутствие гастромаркетинга и внутриэкономическая нестабильность не способствуют их выходу на международный рынок туризма. Сохраняя в себе дух народного праздника, они выполняют главным образом функцию выражения коллективной идентичности.

Формировавшаяся веками в условиях местных ландшафта и климата и вобравшая в себя опыт предков и других народов сербская культура питания сложилась в устойчивую систему пищевых категорий и вкусов и в XXI в. стала выступать важным этническим маркером¹². Отождествление определенных блюд и напитков с понятием сербской кухни актуализировалось в постъюгославский период на фоне поиска самобытных черт сербского национального портрета. Рост мобильности населения и роль еды как способа коммуникации, а также реакция на популяризацию иностранной кухни (японской, итальянской, китайской и др.), послужили стимулом к открытию большого числа ресторанов сербской традиционной кухни по всей стране.

Выражение идентичности через культуру питания и ее репрезентации в качестве этномаркирующего бренда связывают с гастрономизмом¹³. Ярким его проявлением стала конкуренция в области брендинга блюд традиционной кухни между бывшими югославскими республиками¹⁴. Одним из инструментов брендинга стало внесение их в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО. Практически все включенные в него блюда сербской кухни имеют соответствующий им гастротур фестиваль. В г. Сврлик ежегодно в начале августа проходят соревнования по приготовлению «*белмужа*» – блюда из молодого овечьего сыра и кукурузной крупы, представляющего собой наследие пастушьих общин восточной Сербии. Другому защищенному бренду – пиротскому сыру – посвящен фестиваль сыра и качкаваля в г. Пироте. Специалитет традиционной городской кухни – пазарские мантии (пирожки с мясом) – выпекается для публики на «мантиаде» в г. Нови Пазар. На «жумариаде» в с. Кладурово в огромных котлах варят кукурузную кашу с бараниной и зеленым луком, также признанную нематериальным культурным наследием. В разных местах Сербии проходят фестивали, посвященные другим зарегистрированным брендам – искусству приготовления густых сливок «*каймака*», печения хлеба «*циповки*», изготовления легендарного сербского бренди «*ракиш*».

Таким образом, гастротур фестивали в Сербии служат прежде всего способом укрепления коллективной идентичности как локальной, так и этнической, а также ее легитимации посредством гастрономического кода. Они обеспечивают реализацию внутриэтнического диалога, поводом к которому становятся известные всему сообществу аграрно-

кулинарные практики. Гастрофестивали мобилизуют широкие слои населения, позволяют подтверждать им свою причастность к этнической группе через участие в репрезентации культуры питания. Ее вариативность создает среду для конкурентного брендинга локальных гастрономических традиций, а развитие гастротуризма становится новым способом поддержания сербского села и эффективного использования его потенциала в XXI в.

¹ U Srbiji se godišnje održi 2000 turističkih manifestacija (28. 10. 2015)//URL: <https://www.turistickisvet.com/vesti/turizam/u-srbiji-se-godisnje-odrzi-2000-turistickih-manifestacija.html> (дата обращ. 26.06.2020); Manifestacije u Srbiji//URL: <https://www.381info.com/manifestacije-u-srbiji>; Gastronomske manifestacije u Srbiji 2013//URL: <http://www.skgo.org/vesti/detaljno/1117/gastronomske-manifestacije-u-srbiji>; Antonijević M. Žumarijada, mud(r)ijada, tucanijada: Najkompletniji kalendar manifestacija koje Srbi obožavaju, a nisu ni Guča, ni Egzit //URL: <https://www.telegraf.rs/vesti/srbija/2979827-zumarijada-mudrijada-tucanijada-najkompletniji-kalendar-manifestacija-koje-srbi-obozavaju-a-nisu-ni-guca-ni-egzit> (дата обращ. 26.06.2020).

² Дедова М., Тихонова Д. Гастрономические фестивали: виды, отличительные особенности и значение для брендинга туристской дестинации //Вестник международных организаций: образование, наука, новая экономика. СПб., 2013. С. 120–142.

³ Белов М. В. У истоков сербской национальной идентичности. СПб., 2007. С. 6.

⁴ Ovi Srbi su ušli u Ginisovu knjigu rekorda: Njihove discipline su za nevericu. URL: <https://www.telegraf.rs/vesti/srbija/2928715-ovi-srbi-su-usli-u-ginisovu-knjigu-rekorda-njihove-discipline-su-za-nevericu-foto> (дата обращения 26.06.2020).

⁵ Арутюнов С. А. Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России //Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М., 2001. С. 10–11.

⁶ Djurović Z. Rakijada u Šljivovici. URL: <http://zoomue.rs/rakijada-u-sljivovici-video/> (дата обращения 26.06.2020).

⁷ Верегенников А. Н., Соломахина Е. А. Гастрономический туризм//Экономика. Инновации. Управление качеством. 2016. № 2. С. 37.

⁸ Kong L., Sinha V. Food, Foodways and Foodscapes. Singapore, 2015. P. 42; Byrkjeflot H., Strandgaard Pedersen J., Svejenova S. From Label to Practice: The Process of Creating New Nordic Cuisine//Journal of Culinary Science & Technology. 2013. № 11:1. P. 36–55.

⁹ Long L. M. Culinary Tourism. Lexington, 2004; Wolf E. Gastronomy tourism: The Hidden Harvest. Dubuque, 2006.

¹⁰ Иванов В. Д. Гастрономический туризм как популярное направление в туристической индустрии//Физическая культура. Спорт. Туризм. Двигательная рекреация. 2018. Т. 3. № 2. С. 106.

¹¹ Балынин К. А. Аспекты диверсификации гастрономического туризма//Сервис в России и за рубежом. 2017. Т. 11. № 1 (71). С. 97.

¹² Тројановић С. Старинска српска јела и пића. Београд, 1896; Илић М. Традиционални рецепти домаће српске кухиње. Београд, 2018.

¹³ DeSoucey M. Gastronationalism: Food Traditions and Authenticity Politics in the European Union Article//American Sociological Review. 2010. № 75 (3). P. 433.

¹⁴ См. напр.: Ima li razlike između hrvatske i srpske sarme? 17.12.2017. URL: https://www.b92.net/zivot/vesti.php?yyyy=2017&mm=12&dd=17&nav_id=1337225 (дата обращения 26.06.2020).

UDC 641.568(4/9)

A. A. Mikhailova

Gastronomic Festivals in Serbia as a Form of Representation of Ethnocultural Identity

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

The report is dedicated to gastronomic festivals which could be considered as one of the most striking modern ways of representing the Serbian ethnic culture. This form of actualization of ethnicity is relatively new for the Balkan countries, and in many aspects echoes the pan-European trend of the gastrotourism development. However, in contrast to such kind of events in other European countries, Serbian festivals do not claim commercial success, but social significance. The purpose of the report is to consider what place these holidays occupy in the public life of today's Serbia and as well as their correlation to traditional culture, ethnicity and globalization. It's concluded that gastronomic festivals in Serbia allows not just to represent the culinary traditions, but also to provide the intra-ethnic dialogue and the strengthening of the collective identity.

Key words: traditional cuisine, gastronationalism, branding, gastrotourism, ethnic identity.

А. В. Христенко
«Остров на чужом море»: гуцульская
расписная керамика в проекте украинской
национальной идентичности

Христенко Алексей Владимирович, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруси, Украины и Молдовы, научный сотрудник, lexa.hristenko@yandex.ru

В 2019 г. традиция косовской (гуцульской) расписной керамики была включена в Репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО. Закрепление международного статуса этого ремесла украинцев-гуцулов указывает на его особую значимость не только для локальной культуры, но и для украинской культуры в целом. В связи с этим в рамках данного доклада представляется актуальным рассмотрение традиционного керамического производства Косова в контексте процессов конструирования национальной идентичности украинцев, направленное на выявление специфики обращения к народной керамике как одному из перспективных региональных (локальных) ресурсов формирования этнокультурного самосознания граждан Украины.

Ключевые слова: косовская расписная керамика, национальная идентичность, украинцы-гуцулы.

Очередное поступление памятников косовской (гуцульской) керамики в собрание Российского этнографического музея (РЭМ) в 2019 г. совпало со знаменательным событием в истории одного из крупнейших центров традиционного гончарного производства Украины. На заседании сессии ЮНЕСКО, состоявшемся 13 декабря в столице Колумбии Боготе, «традиция косовской расписной керамики» была включена в «Репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества»¹. Целью предпринятого исследования является интерпретация феномена косовской керамики в контексте постсоветских процессов конструирования национальной идентичности украинцев, в рамках которой отчётливо проявляются трактовки традиционного гончарства в качестве одного из этнических символов украинской культуры.

Ввиду слабого развития общественных и политических институтов реализация модели формирования национальной идентичности на базе усвоения ценностей гражданского общества в независимой Украине 1990-х гг. оказалась трудноосуществимой. В этой связи основу процессов «нацстроительства» составили этнические факторы и механизмы, обращенные, в первую очередь, к этнокультурному самосознанию украинцев².

Одним из основных инструментов этнической консолидации/дифференциации формирующейся национальной общности становится проведение целенаправленной исторической политики, значимыми компонентами которой являются идеологические проекты мифологизации прошлого и мобилизации символического «инвентаря» культуры³, в структуре которого значимое место занимают явления, связанные с производственной, художественной деятельностью этноса. Для Украины такой специфически народной отраслью стало гончарство⁴.

Несмотря на то, что этническая символизация затронула разные области традиционной культуры украинцев, в том числе и различные виды народных ремесел и промыслов (ткачество, вышивку, ковроделие, писанкарство, гутное стекло и др.), именно гончарство заняло поистине выдающееся, привилегированное место в системе этнокультурной идентификации украинского этноса. Отчётливо звучавшие уже в конце XIX в. указания на исключительно высокий уровень народного керамического производства в украинских губерниях легли в основу современной концепции, согласно которой украинцы являются «одним из наиболее «керамических» народов мира»⁵. В этом отношении показательно белгое знакомство с содержанием изданной на Украине в 1999 г. двухтомной историко-этнографической монографии «Украинцы», в которой небольшая справочная статья (аналогичным образом представлены все остальные виды традиционного производства) о народной керамике дополнена объёмным разделом, выразительно демонстрирующим глубокую «включенность» народной керамики в традиционный жизненный уклад и систему мировоззрения украинцев⁶. В основу раздела легли материалы культовых работ О.М. Пошивайло⁷, в которых автором был очерчен мощный историко-культурный фундамент постановки и детальной разработки «керамоцентричной» модели формирования и развития украинской национальной идентичности. В ряде вступительных статей к периодическому сборнику материалов «Украинское гончарство» Пошивайло в ярком публицистическом стиле обосновал органичность позиционирования народного гончарства в системе основных этноопределяющих признаков украинской культуры⁸. Центром

возрождения, общепризнанной «столицей», «Меккой»⁹ традиционной украинской керамики стало местечко Опошня – одно из крупнейших гончарных селений Полтавщины*.

На фоне осознания масштаба подвижнической деятельности «опошнянцев», в большей степени затрагивающей проблемы народного гончарства центральной части этнического ареала украинцев, факт международного признания косовской керамики актуализирует вопрос о потенциале периферийного ресурса формирования национальной идентичности. Не претендуя на полноценную разработку вопроса, отметим некоторые особенности, характеризующие процесс «кристаллизации» косовской керамики в качестве одного из символов, «брендов» украинской национальной культуры.

Крупнейшие центры гончарного производства Прикарпатья – Коломыя, Пистынь, Косов и Куты – расположены на периферии этнической территории украинцев, на протяжении продолжительного времени пребывавшей в составе Речи Посполитой (Польша) и Австро-Венгрии. Керамические изделия мастеров данного региона были широко известны, пользовались высоким спросом в Европе, а само производство в ранних исследованиях немецких и польских искусствоведов идентифицировалось как феномен европейской художественной культуры¹⁰. В работе польского исследователя Тадеуша Северина¹¹ впервые был акцентирован вопрос о национальной принадлежности гуцульских мастеров-керамистов¹². Проявляя тенденцию антиукраинской идеологии польского правительства 1920–1930-х гг., Северин нарочито принижает творческий потенциал украинского народного искусства, указывает на польскую принадлежность мастеров Косова и Пистыня, в частности выдающихся гончаров XIX – первой четверти XX в. О. Бахматюка и П. Кошака. Данное Северином метафорическое определение гуцульской керамики как «острова среди чужого моря»¹³ стало отправной точкой для критических выступлений советских украинских исследователей, не только убедительно опровергнувших заключение польского этнографа, но и показавших существенное влияние традиций украинского гончарства на

* В 1980–1990-х гг. в Опошне был создан первый на Украине Музей гончарства (с 1989 г. – Государственный музей-заповедник украинского гончарства), ряд мемориальных музеев, а в 2000 г. учрежден первый в Европе Институт керамологии, основной целью которого является комплексное, полидисциплинарное изучение гончарства как феномена человеческой деятельности, также разработка широкого спектра проблем исторического и современного развития керамического производства, с закономерным акцентом именно на украинской керамике.

керамическое производство соседних этносов¹⁴. О выраженном украинском самосознании мастеров Гуцульщины свидетельствует, в частности, хрестоматийный пример крупнейшего пистыньского мастера П. Кошака, «вынужденно» подписывавшего латынью лишь выставочные, идущие на продажу в город вещи, при этом нередко обращавшегося в своём творчестве к национальной символике (блюдо с портретом Тараса Шевченко) и характерным подписям на родном украинском языке¹⁵.

На протяжении нескольких столетий находившийся в границах европейских государств ареал производства прикарпатской керамики формально «примкнул» к Украине лишь в 1939 г. Представляется, что именно с этого момента правомерно говорить о процессе украинской «национализации» керамического производства Косова, укоренённого в ремесленной культуре гуцулов – одной из крупнейших этнографических групп Карпатского региона. Будучи носителями ярчайшего комплекса локальной культуры, гуцулы вместе с тем довольно отчётливо соотносят себя с украинской гражданской общностью, проявляя так называемую «двойную идентичность»¹⁶. В целом, безконфликтное, не стремящееся к агрессивному противопоставлению культуре основного этнического массива, самосознание украинских горцев позволило не только органично включить регион в политическую и хозяйственную жизнь республики, но и во многом обеспечило формирование образа Гуцульщины как самобытного «кладезя» лучших традиций и образцов украинской национальной культуры. «Законосервированная» естественно-географическими условиями региона архаика (прежде всего, восточнославянские компоненты) культуры гуцулов, дополнительно поддерживаемая необходимостью сохранения самосознания локальной общности в условиях политического и социально-экономического гнёта европейских держав, явила собой уникальный по своей выразительности, аутентичности комплекс традиционной локальной культуры, получивших своеобразную «перекодировку» в контексте национального дискурса. Феномен развития косовской керамики, таким образом, всецело подтверждает положение о значении традиций, наследия именно малых этнических общностей, этнографических групп как основных источников формирования символической репрезентации национальной культуры¹⁷. В ряде научных работ, опубликованных в последние годы авторами концепции-заявки для ЮНЕСКО, косовская керамика рассматривается как явление украинской культуры¹⁸.

В рамках нашего исследования необходимо сделать акцент на одной из особенностей, характеризующих косовскую школу худо-

жественной керамики^{*}, а именно развитой традиции сюжетно-изобразительной росписи, которая, как нам представляется, в значительной степени определяет значение гончарного производства Косова в системе культурной коммуникации Украины.

Самобытный «этнографизм» росписей мастеров середины XIX в.¹⁹, спустя столетие воспринявший образы и сюжеты культуры социалистической общности²⁰, обеспечил идеальную визуальную поддержку нарративов национальной истории, точнее одного из её региональных вариантов, включающего, однако, фундаментальные для конструирования национального мифа мотивы освободительного движения, этнотерриториального воссоединения при неременном сохранении этнокультурной самобытности^{**}.

Не менее чем образно-тематическое содержание росписей значима форма их материальных носителей, которыми в гуцульской традиции (как, впрочем, и в общеукраинской) являлись керамические миски, тарелки, блюда, кувшины, но прежде всего печные изразцы – кахли. Выполненные выдающимися косовскими мастерами изразцовые печи были широко известны в Европе и на сегодняшний день сохранились не только в музейных коллекциях, но и в интерьерах жилых и общественных зданий, обеспечивая

^{*} В основе косовской школы художественной керамики лежит традиция декорирования глиняных изделий в технике гравированной (либо, что применяется гораздо реже, выполненной при помощи рожка) росписи по белому (реже – красно-коричневому) ангобу с последующей тонировкой рисунка цветной (охристой) глиной и керамическими красками на основе оксидов металлов, формирующими характерную зелено-жёлто-коричневую цветовую гамму на светлом (молочно-белом) фоне. Изделия, в технологическом отношении представляющие собой одну из региональных школ народной украинской майолики (изготовление расписных поливных изделий), проходят двукратный обжиг (перед нанесением красок и после покрытия прозрачной глазурью).

^{**} Так, например, для сюжетных росписей XIX в. были характерны образы народных мстителей – гуцульских разбойников–опришков, ставших одним из ярчайших символов антифеодального освободительного движения в Карпатах, а также сатирические изображения «угнетателей» – австрийских жандармов, солдат, польских панов и т.д. В советский период, прежде всего, в получившем интенсивное развитие жанре фигурной пластики, была рельефно воспега военная, гражданская героиня социалистического общества. При этом неизменным на протяжении двух веков оставалось стремление народных мастеров к отражению в росписи самобытных черт локальной культуры, проявлявшихся в детализированных трактовках традиционного костюма, связанной с ним атрибутики (топорцы, курительные трубки), а также в обращении к «классическим» этнографическим сюжетам: выпасу скота, охоте, землеобработке, отдыху в корчме, свадьбе и др.

выразительное зарубежное «присутствие» этой яркой художественной традиции. В свою очередь, прочно закрепившаяся в XIX в. репутация Косова как одного из крупнейших курортов, туристических мест Прикарпатья обусловила органичное формирование и развитие (вплоть до преобладания в XX в.) сувенирной функции изделий местного гончарного промысла, обеспечивавших обширнейший горизонт трансляции образов гуцульской культуры. В этом смысле косовская керамика и как наследие, и как действующее производство выступает в ряду факторов, способствующих легитимации столь значимой для цивилизационных чаяний современной Украины европейской ориентации, поддерживаемой, в частности, обращением к прошлому Восточной Галиции – региону, в исторически обусловленной самоидентификации населения которого сильно западное, европейское сознание, сочетающееся с устойчивым, нередко тяготеющим к радикальным формам проявления национальным чувством²¹.

В заключение отметим, что пройденный косовскими мастерами-энтузиастами двенадцатилетний путь подготовки, рассмотрения и утверждения заявки в комитете ЮНЕСКО высвечивает не только интересы, связанные с локальной идентификацией этнографической группы, но и свидетельствует о довольно отчётливом проявлении гражданского самосознания. Несмотря на то, что основным двигателем инициативы, координируемой косовским благотворительным фондом «Аутентичность Гуцульщины», являлось местное сообщество мастеров-керамистов и исследователей традиционной культуры, масштаб поставленной задачи, вне всякого сомнения, имел государственное значение, поскольку был ориентирован на укрепление международного образа, имиджа украинской культуры. Включение общегосударственных проблем в горизонт личного и группового самоопределения следует рассматривать в качестве значимого признака установления баланса между этническим и национально-политическим самосознанием, что, в свою очередь, формирует предпосылку для укрепления более гибкой, соответствующей актуальным задачам украинского «нацстроительства», базирующейся на гражданских ценностях модели национальной идентичности.

¹ Материалы см.: UNESCO. Intangible cultural heritage. Tradition of Kosiv painted ceramics. URL: <https://ich.unesco.org/en/RL/tradition-of-kosiv-painted-ceramics-01456> (дата обращения 20.10.2020 г.).

² Томайчук Л. В. Формирование национальной идентичности на постсоветском пространстве (на примере Украины и Республики Беларусь: дис. канд. полит. наук. СПб., 2013. С. 74–75.

- ³ Там же. С. 35–52; 52–61.
- ⁴ См. напр.: Косміна Т. Роль керамічних виробів у формуванні сучасної системи етнічних символів України//Українське гончарство. Науковий збірник за минулі літа. Кн. 1. Київ, 1993. С. 32.
- ⁵ Карпова О. В. Виставка «Не боги горшки лепят...» (українська керамика в соборі Російського етнографічного музею)//Матеріали по етнографії. Т. III: Народы Белоруссии, Украины, Молдавии. СПб., 2010. С. 340.
- ⁶ Україні: Історико-етнографічна монографія у двох книгах. Книга 1. Опішне, 1999. С. 306–338.
- ⁷ Пошивайло О. Гончарство ЛівобережноУкраїни XIX – початку XX століть і відображення в ньому основних духовних настанов української народної свідомості. Київ, 1991; Пошивайло О. Етнографія українського гончарства. Лівобережна Україна. Київ, 1993.
- ⁸ Пошивайло О. Гончарство і Україна//Українське гончарство: Національний культурологічний щорічник. 1994. Кн. 2. С. 15–17; Пошивайло О. Гончарство і Українська Мова//Українське гончарство: Національний культурологічний щорічник. 1995. Кн. 3. С. 13–17.
- ⁹ Пошивайло О. Українська академічна керамологія XXI сторіччя. Кн. 1(2000–2005). Опішне, 2007. С. 15–23.
- ¹⁰ Матейко К. І. Народна керамика західних областей Української РСР XIX–XX ст.: історико-етнографічне дослідження. Київ, 1959. С. 7–8.
- ¹¹ Seweryn T. Pokuska majolica ludowa. Krakow. 1929.
- ¹² Лашук Ю. Народне гончарство гуцулів очима деяких сусідів//Українське гончарство. Національний культурологічний щорічник. 1994. Кн. 2. С. 513–516.
- ¹³ Матейко К. І. Указ соч. С. 8; Лашук Ю. Указ. соч. С. 513.
- ¹⁴ Лашук Ю. Ф. Народная керамика украинских Карпат//Карпатский сборник. М., 1976. С. 83–87.
- ¹⁵ Арбат Ю. Гуцульские гончары//Декоративное искусство СССР. 1958. № 4. С. 34–35.
- ¹⁶ Шнейдер В. М. Региональные аспекты украинской идентичности в контексте внешнеполитического выбора Украины в начале XXI века: дис. канд. ист. наук. М., 2018. С. 94–95.
- ¹⁷ Артюх Л. Ф., Космина Т. В. Историческое сознание и этнические стереотипы в современной материальной культуре украинцев//Традиции в современном обществе. М., 1990. С. 213.
- ¹⁸ Skachenko O., Gryniuk M. Kosiv painted ceramics as a phenomenon of Ukrainian culture. Kyiv, 2016. (Series “Treasures of the nation”; editoin 2); Gryniuk M. Cultural art aspect of Kosiv painted ceramics in the context of the UNESCO Cultural Heritage//Ukraine and the World. Kyiv. 2017. С. 310–318.
- ¹⁹ См. напр.: Гоberman Д. Н. Росписи гуцульских гончаров. Л., 1972.
- ²⁰ Щербак В. А. Художні особливості сучасної косівської майоліки//Народна творчість та етнографія. 1973. № 6. С. 16–24.
- ²¹ Шнейдер В. М. Указ. соч. С. 88–89.

UDC 39; 316.733; 323.174; 341.16; 351.85; 745/749; 738.23

A. V. Khristenko

„The Island on the Foreign Sea“:
The Hutsul Painted Ceramics in the
Ukrainian National Identity's Project

Khristenko Alexey Vladimirovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belarus, Ukraine and Moldova, research fellow, lexa.khristenko@yandex.ru

In 2019 the tradition of the Kosiv (Hutsul) painted ceramics was incorporated into The Representative list of non-material cultural heritage of humanity of UNESCO. Recognition of international status of this traditional handicrafts of the Hutsuls underlines the specific significance this phenomenon not only for local culture but for the Ukrainian culture in the whole. In this connection this article considers the actual problem of the Kosiv ceramics tradition in the context of projecting of the national identity of the Ukrainians and has the purpose to reveal the specific features of folk ceramic in the function of the prospective regional resource of the forming the Ukraine's citizens ethnocultural identity.

Key words: the Kosiv painted ceramics; national identity; the Ukrainians-Hutsuls.

Е. В. Дьякова

Традиция росписи пасхальных яиц
в актуализации этничности украинцев-лемков

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

В Российском этнографическом музее хранится коллекция пасхальных яиц Марии Янко, которая представляет традицию изготовления писанок (пасхальных яиц) у украинцев-лемков. Доклад посвящен процессу актуализации этнокультурной идентичности украинцев-лемков посредством сохранения, поддержания и распространения традиционной росписи пасхальных яиц.

Ключевые слова: пасхальные яйца, Пасха, этнокультурная идентичность, украинцы, украинцы-лемки.

Российский этнографический музей хранит более 3 тысяч пасхальных яиц – *писанок*, большинство из которых являются украинскими по изготовлению и бытованию. Среди них есть коллекция писанок Марии Янко (РЭМ, 12965), которая поступила в музей в 2011 г., состоит из 5 предметов и представляет традицию росписи пасхальных яиц украинцев-лемков. Сопровождающая ее «легенда» свидетельствует о сложном процессе сохранения и актуализации этнокультурной идентичности лемков Украины, для понимания которого следует обратиться к истории этой этнографической группы в целом и семьи мастерицы в частности. В творчестве мастерицы отразилась судьба ее семьи и народа.

Лемки – этнографическая группа украинцев, которые до 1945 г. были автохтонным населением западных склонов Карпат с самобытной культурой, выраженной в языке, одежде, предметах быта, обрядах и фольклоре. Трагедией для народа стало его разделение между Украиной и Польшей в 1945 г., и депортация части населения в Польшу во время операции «Висла» (1947 г.). Таким образом, территория, на которой жили лемки и которую считали своей родиной, перестала быть ими заселена, а культура и история лемков остались существовать в памяти выселенных жителей.

Мария Янко родилась в 1960 г. в селе Дубляны (Украина, Львовская обл.) и сейчас проживает во Львове. В 1988 г. она закончила Львовский государственный институт прикладного и декоративного творчества; с 1992 г. преподает в Детской школе народных искусств во Львове. Росписи писанок она научилась у матери Катерины Антоновны Янко, которую, в свою очередь, научила ее мать, Ганна Муруза. Семья Г. Муруза в 1945 г. была депортирована из с. Рябе (Польша, Прикарпатское воеводство) на Украину.

Пасхальные яйца с «лемковской» росписью Марии Янко являются артефактом исчезнувшей лемковской культуры, своего рода манифестом памяти народа о прошлом. Трагедия ее народа и ностальгия по утраченной родной земле побуждает ее поддерживать и развивать этот промысел как память о ее предках¹.

Искусство росписи пасхальных яиц на Украине во второй половине XIX – начале XX в. имело яркую этническую маркировку с явно выраженными региональными и локальными особенностями. По цветовой гамме, элементам узора, композиции, технике нанесения узора можно было определить, в каком месте была изготовлена писанка². Сегодня региональная маркировка поменялась на вкусовые предпочтения мастериц, однако писанки лемков по-прежнему сохраняют ту роспись, которая была характерна для тех мест, где они жили до переселения.

Прежде всего, писанки лемков отличаются от множества вариаций украинских писанок способом нанесения узора – это батикование с использованием специального инструмента, которым наносят капли, являющиеся основным элементом росписи.

М. Янко так описывает этот процесс: «Инструментом написания является булавка, которая по форме напоминает маленький гвоздик, острый конец которого воткнут в деревянную палочку, а маленькую головку, что на втором конце шпильки, обмакивают в расплавленный в металлическом сосуде воск. Переноса капельку воска на поверхность яйца, можно нарисовать точку или каплю (точку с продленным штрихом, прямым или изогнутым). Мне также рассказывали писанкари, что пользуются даже заколкой для волос. А моя мама и еще некоторые старенькие мастерицы видели, как писали обычной спичкой. Макали в горячий воск и тогда делали более толстую капельку, потому что головка спички больше. Но есть мелкие булавки, которыми можно сделать сложный и тонкий орнамент, характерный для Лемковщины. Кстати, эта точка на лемковской писанке означает капли дождя, с помощью которого оживает природа. Красим от светлого до более темного. Сначала по белой поверхности, с помощью заколки горячим воском наносится рисунок, который должен остаться белым. Затем яйцо опу-

скается в желтую краску. По желтой поверхности горячим воском наносятся штрихи, которые должны на поверхности зафиксировать желтый цвет. После этого яйцо опускается в красную краску. На красной поверхности воском наносится рисунок, который должен остаться красным. Для того, чтобы покрасить остальную поверхность яйца в голубой цвет, красный цвет с поверхности яйца вытравливается раствором уксуса. Выбеленное яйцо опускается в голубую краску»³.

Основной символ лемковской писанки – «солнце» и «звезда», изображенные розетками из вытянутых капель. М. Янко также рисует символические изображения дерева, ласточки. Особенно важен символ пчелы, поскольку она дает материал для изготовления писанок – воск. Мастерница М. Янко отмечает, что особенностью писанок лемков была лаконичность узора, в котором должны были сочетаться основные символы. Цветовое решение лемковских писанок яркое. Обычно выбирают один или два цвета: красный, вишневый, желтый, оранжевый, зеленый, салатный, синий, голубой или белый.

В своем творчестве М. Янко посредством изготовления писанок актуализирует память о лемках. Она преподает роспись писанок в лемковской технике в Детской школе народных искусств, проводит мастер-классы на фестивалях в пасхальный период, участвует в выставках. С 2010 г. во Львове проходит Международный фестиваль лемковской писанки «Воскресни, писанко!», с целью «сохранения и развития лемковского писанкарства народными мастерами, которые из поколения в поколение переносят закодированное письмо на добро и счастье, привлекают широкие слои молодежи и детей к изучению древних обычаев украинского народа»⁴.

Таким образом, исходя из вышесказанного, писанки Марии Янко, являются свидетельством существующих сегодня лемковских традиций и артефактами промысла, через который сегодня актуализируется идентичность украинцев-лемков, пробуждая воспоминания об их историческим прошлом.

¹ Янко М. Роздуми після депортації//Вісник Любачівщин. Львів, 2002. № 7.

² Кульжинский С. К. Описание коллекции народных писанок. На основе собрания Лубенского музея Е. Н. Скаржинской [Репринтное издание. М.: Поставщик Высочайшего Двора Т-во Скоропечатни А. А. Левенсон], 1899.

³ Атаманюк Ю. Лемківська писанка [Електронний ресурс]// Культурно-історичний портал «Спадщина предків». URL: <https://spadok.org.ua/vesnyanizvuchayi-ta-obryady/lemkivska-pysanka> htm (дата обращения: 25.08.2020).

⁴ Крылова О. Художні особливості лемківської писанки [Електронний ресурс]//URL: oksanakyrylova.jimdofree.com. <https://oksanakyrylova.jimdofree.com>.

com/%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D1%87%D0%BD%D1%96-%D1%80%D0%BE%D0%B7%D1%80%D0%BE%D0%B1%D0%BA%D0%B8/ (дата обращения: 25.08.2020).

UDC 398.332.12

E. Dyakova

Easter Eggs Painting Tradition in Actualizing the Ukrainian Lemko's Ethnicity

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

The Russian Ethnography Museum holds the collection of the Easter eggs by Maria Yanko, which represents the Easter eggs painting tradition of the Ukrainian Lemkos.

The article is devoted to the process of updating the ethnic and cultural identity of the Ukrainian Lemkos by preserving, maintaining and distributing traditional paintings of Easter eggs.

Key words: Easter eggs, Easter, ethnic and cultural identity, the Ukrainians, the Ukrainians-the Lemkos, the Lemkos.

А. В. Газданова
Осетинские свадебные фотографии
в социальных сетях как источник
для изучения этничности

Газданова Анастасия Викторовна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), младший научный сотрудник, nastyagazdan@gmail.com

Предметом исследования являются цифровые фото- и видеоматериалы по осетинской свадьбе, опубликованные пользователями в личных профилях и группах в социальных сетях. По материалам «альбомных» групп в сети «Instagram» описывается динамика репрезентации свадебной фотографии осетин XX–XXI вв., перечисляются выявленные этнические черты в свадебном фотографировании.

Ключевые слова: современная осетинская свадьба, свадебная обрядность осетин, цифровые источники, свадебная фотография, «Instagram», осетины.

В сети Интернет, несмотря на универсальность этого явления, сложились определенные сегменты, на формирование контента которых немалое влияние оказывает культурный контекст, в том числе этнические традиции населения того или иного региона¹.

В настоящее время в Республике Северная Осетия (РСО)–Алания одновременно сосуществуют несколько социальных сетей: «ВКонтакте», «Instagram», «Одноклассники», «Facebook». Они отличаются между собой по интерфейсам (которые постоянно совершенствуются), от которых в свою очередь зависит тип контента и аудитория. Так, в «Одноклассниках» и «ВКонтакте», появившихся в середине 2000-х гг., преобладающим контентом стал текст, сопровождавшийся визуальным рядом, в то время как в «Instagram», появившемся в 2014 г., наоборот, визуальные материалы сопровождаются текстом. Если в сети «Одноклассники» преобладает аудитория старшего и среднего возраста, «ВКонтакте» – молодежь и пользователи среднего возраста, то «Instagram» максимально широк по охвату аудитории – от подростков до людей старшего возраста. Пользователь может иметь аккаунты во всех перечисленных сетях.

В североосетинском сегменте социальных сетей помимо индивидуальных профилей, в которых люди освещают свою личную жизнь, создаются и тематические группы – новостные, рекламные, коммерческие, а также образовательные, посвященные истории и культуре Осетии и многие др. В группах числится от нескольких десятков до сотен тысяч подписчиков, причем не только жителей РСО–Алании.

При просмотре материалов перечисленных групп, а также открытых профилей, обращает на себя внимание большое количество свадебных фотографий. Они присутствуют на личных страницах невест, реже – женихов, их родственников и гостей. Фотографии выкладывают и специалисты по обслуживанию празднеств – фотографы, визажисты, флористы, дизайнеры, музыканты, владельцы банкетных залов и свадебных салонов. Эти материалы дублируются в сообществах по культуре Осетии, а также группах, объединенных темой осетинской свадьбы.

В настоящий момент основная масса фото- и видеоматериалов, касающихся осетинской свадьбы, сосредоточена в «Instagram»². За исключением публикации индивидуальных и коммерческих профилей, здесь существует около 20 страниц, назовем их «альбомными», содержащих репортажи о разных моментах свадебных церемоний, портреты невест, включая селфи, а также снимки отдельных обрядов (например, *сусагъцид* – обручения); они насчитывают десятки тысяч публикаций и охватывают аудиторию от нескольких сотен участников до десятков тысяч³. Пользователи ставят лайки, сохраняют понравившиеся публикации, участвуют в обсуждении и высылают свои материалы. Публикации, связанные с осетинской свадьбой, как правило, привязаны к хэштегам на русском и осетинском языках⁴.

Весь этот объем данных огромен (и продолжает увеличиваться), многопланов и динамичен. Однако цифровые источники информации пока не привлекались исследователями для изучения современной осетинской свадьбы, которую и отличает массовая/сплошная «фиксация» ее событий на фото, видео, а также репрезентация этих визуальных материалов в социальных сетях.

Для выявления закономерностей в трансформации свадебной обрядности осетин требуется применение количественных методов, а также комплексное рассмотрение этих данных (например, визуальные материалы в сопровождении текстовых). Поскольку мы только приступили к разработке данной темы, ограничимся обзором динамики репрезентации свадебной фотографии осетин XX–XXI вв., для которого достаточно просмотра упомянутых страниц в «Instagram».

О репрезентации осетинской свадьбы в XX в. можно судить по материалам, которые периодически попадают в сеть. С конца

1980-х – начала 1990-х гг., по нашим полевым материалам, на свадьбы стали приглашать оператора или профессионального фотографа (реже любителя). Тогда, как правило, внимание было приковано к невесте, которую фотографировали вместе с гостями в доме ее родителей, где проходит первый этап осетинской свадьбы. Запечатлеть жениха не старались, а совместные фото жениха и невесты практически отсутствовали, поскольку по традиции им не полагалось находиться вместе, а тем более сниматься. Фотографировать молодых было принято только в ЗАГСе, причем если регистрация имела место в день свадьбы. Но и такие фото были довольно редки. Свадебные фотографии хранились в семейных альбомах, реже размещались в интерьере жилища. Видеозаписи периодически просматривались в семейном кругу.

В начале 2000-х гг. стали появляться простые в использовании фотоаппараты, а затем и мобильные телефоны с камерами. Таким образом, фотографии разных эпизодов торжества стали делать сами его участники, сохраняя фото и ролики на карте памяти телефона или на компьютере; иногда их распечатывали. Удачные (иногда комические) фото могли распространяться посредством передачи данных (через ИК-порт, Bluetooth) не только между участниками праздника.

Процесс увеличения количества свадебных снимков совпал с появлением в середине 2000-х гг. социальных сетей «Одноклассники», «Мой мир» и «ВКонтакте». Поначалу пользователи в своих профилях выкладывали фото (реже видео) со свадеб, где присутствовали сами. По-прежнему преобладали снимки с участием невесты. Позже, по мнению пользователей и администраторов этих групп, наиболее эффектные свадебные фото стали появляться на страничках, посвященных культуре Осетии, а затем были созданы и тематические группы под названием «Осетинская свадьба». В них, помимо фото, стала помещаться информация о прокате платьев, атрибутики и т.д. Здесь же появились отдельные профили свадебных салонов, дизайнеров, кондитеров и др., у которых прежде были свои сайты.

Можно утверждать, что с середины 2010-х гг. в республике получили распространение разные жанры свадебной фотографии: репортаж, портрет (индивидуальный, парный, групповой, в интерьере или на фоне пейзажа), натюрморт (обручальные кольца в шкатулке, букет, туфли невесты и т.п.). Попробуем выделить специфику осетинской свадебной фотографии. Так, понятие «свадебная фотография» включает не только снимки дня свадьбы в доме родителей и фотосессию молодых, но и события следующего дня, когда новобрачная становится невесткой: типичны репортажные

фото молодой в белой косынке, сцены раздачи ею подарков детям, обрядовое подметание двора.

В практике осетинской свадьбы регистрация брака может быть проведена много позже празднества, поэтому любительские снимки из ЗАГСа не считаются свадебными. Однако, в последние годы на владикавказских свадьбах иногда организуется выездная регистрация, которая фиксируется фотографом основного мероприятия. Новшеством являются фотографии венчания, что, возможно, связано с разрешением проводить съемку в церкви.

Отдельно следует сказать о фото и видео, сделанных во время «умыкания» невесты и/или ее обрядового стояния (иногда вместе с женихом) в углу спальни комнаты⁵. Поскольку этот вариант свадьбы не предусматривает торжественных церемоний, то «украденные» девушки воспринимают репортажные снимки «умыкания» как свадебные. Как правило, снимают следующие моменты: девушку, часто завернутую в бурку, сажают в машину; ее же выводят из машины в доме жениха; встреча невесты новой родней и завязывание ей белой косынки. В углу спальни комнаты девушку фотографируют с родственниками жениха и гостями. В последние годы жених и невеста стали фотографироваться вместе, иногда обнявшись. До появления «Instagram» эти материалы в отличие от сегодняшнего дня были редки. Населением они воспринимаются неоднозначно и часто становятся объектом бурных обсуждений, которые достойны отдельного исследования. Многие считают, что «умыкание» невесты – это не осетинская традиция, и нехорошо, когда девушек порой просто волокут в бурке к машине, да еще и роняют; невеста же в домашней одежде выглядит не слишком эстетично. Фотографии новобрачной (или пары) в спальне на фоне кровати рассматриваются как слишком личные, и поэтому выкладывать их в сеть не рекомендуется.

Принципиально новый жанр осетинской свадебной фотографии, появившийся в конце 2000-х – начале 2010-х гг. – это парный портрет жениха и невесты. Молодожены включают его в специальную фотосессию, проводимую (часто не в день свадьбы) на природе, в интерьерах банкетного зала или в залах музеев. Жених одевается в европейский костюм, невеста – чаще в национальное платье. Этническое проявляется и в позах новобрачных. Так, они могут стоять рядом, могут положить руку на плечо, смотреть друг на друга, но никогда не будут стоять в обнимку, как это принято у неосетинского населения Владикавказа.

Изменения произошли и в портретной съемке невесты. Если еще в недавнем прошлом невеста снималась в группе гостей или с подругой, то в настоящее время нередко невесту фотографируют

отдельно в полный рост или она сама делает селфи (только лицо) как дань моде.

Просмотр материалов по осетинской свадьбе, представленных в сети «Instagram», позволяет сделать вывод, что они являются полноценным источником для изучения традиций репрезентации осетинской свадьбы, ее обрядности и атрибутики. Комментарии пользователей позволяют изучить представления современного осетинского общества о традиционных ценностях, нормах этикета и других проявлениях этничности. Подходы и инструменты, разработанные цифровой этнографией, позволят не только собрать базу данных по свадебной фотографии осетин, но и выработать методы исследования столь большого объема информации. Анализ связанных с хэштегами визуальных материалов позволит рассмотреть североосетинскую свадьбу в северокавказском контексте, выявив как ее региональные, так и этнические черты.

¹ См.: Федорова А. А. Сетевые репрезентации этнонациональных групп в виртуальном пространстве русской этничности. – СПб., 2019. Режим доступа URL: https://disser.spbu.ru/files/2019/disser_fedorova-a-a.pdf (дата обращения: 20.09.2020); D. Miller. Why we post: антропология социальных медиа. Режим доступа URL: <https://www.uclpress.co.uk/collections/series-why-we-post> (дата обращения: 20.09.2020). и др.

² Например, в «ВКонтакте» публикация с хэштегом «#осетинскаясвадьба» впервые появляется 27.04. 2014 г. Последняя – 15.09.2019 г. Эти параметры отслеживались при помощи платформы для анализа социальных сетей URL: <https://popsters.ru/>.

³ Например, на страничке «iron_chindz» представлена 17,1 тыс. публикаций. Из них в месяц в среднем выкладывается 414 постов (260 – видео; 153 – фото). Аудитория – 76,6 тыс. подписчиков. Количество публикаций отслеживалось при помощи платформы для социальных сетей URL: <https://feedspy.net/>.

⁴ Наиболее часто встречающиеся хэштеги на русском языке: «#осетинская невеста» – 18 918 публ.; «#осетинскаясвадьба» – 30 554 публ.; «#свадьбавладикавказ» – 35 073 публ. Важно отметить, что эти хэштеги часто используются сообществами рекламы и организаторами свадеб по всему Северному Кавказу. На осетинском языке: «#ирончындзахсав» – 20 506; «#ирончындз» – 40 449; «#чындз» – 19 630; «#сусагцъд» – 14 337; «#мыдыкъус» – 4 192 и мн. др. Отдельно следует сказать о хэштегах, которые некоторые пары придумывают для материалов по своей свадьбе.

⁵ Как правило, девушка дает согласие на «похищение» без свадебных проводов. По приезду в дом жениха ее проводят в угол спальни комнаты. Если она дает согласие остаться, то ей повязывают белую косынку и предлагают надеть заранее приготовленный халат.

A. V. Gazdanova

The Ossetian Wedding Photos in Social Networks as a Source of Ethnicity Studying

Gazdanova Anastasiya Viktorovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), junior researcher, nastyagazdan@gmail.com

The report deals with digital photos and video materials related to the Ossetian wedding, published by users in personal profiles and groups in social networks. Based on the materials of „album” groups in the „Instagram” network, the dynamics of representation of wedding photography of Ossetians of the XX–XXI centuries is described, and the identified ethnic features in wedding photography are listed.

Key words: the Ossetian modern wedding, wedding rites of the Ossetians, digital sources, wedding photography, „Instagram”, the Ossetians.

К. Р. Смурова

Современные праздники крымских болгар:
поиск новых символов этнокультурной
идентичности

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

Данный доклад посвящен анализу значения некоторых современных праздников крымских болгар в актуализации их этнической идентичности. Значительно трансформированные в условиях глобализации, данные праздники стали значимым этническим маркером крымских болгар, сыграв важную роль в процессе их национально-культурного возрождения. Автор рассматривает такие праздники крымских болгар, как Трифон Зарезан, Праздник розы, а также Бабин день. При написании доклада были использованы полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиции в Крым в 2019 г.

Ключевые слова: этническая идентичность, этнический маркер, крымские болгары, Крым, Крымский полуостров, современные праздники.

Крымский полуостров представляет собой уникальный регион, отличающийся этническим, культурным, конфессиональным и лингвистическим разнообразием. По переписи 2014 г. в Крыму проживают представители 175 этнических групп, каждая из которых характеризуется разной степенью актуализации этнической идентичности и обладает своим уникальным набором этнических маркеров. Тем не менее, в условиях глобализации, этническим общностям становится сложнее сохранять свою этнокультурную самобытность, а также поддерживать внутригрупповую идентичность. В связи с этим представители этнических сообществ сталкиваются с необходимостью трансляции своей культуры как внутри этнической группы, так и за ее пределами.

Для крымских болгар данная проблема оказалась особенно актуальной, поскольку в связи с событиями депортации (в 1944 г. они в числе других народов были депортированы с территории Крымского полуострова)¹, представители этноса на долгое время оказались

изолированы от жизни в Крыму. После того как крымские болгары в 1990-е гг. получили возможность вернуться обратно в Крым, члены общины столкнулись не только с необходимостью реконструкции утраченных за годы депортации элементов культуры, но и поиском новых этнических маркеров.

Процесс ревитализации культуры крымских болгар развернулся практически сразу после начала их возвращения², преимущественно в городской среде. При этом крымские болгары, проживающие в сельской местности, оказались несколько оторваны от данного процесса в силу своего дисперсного расселения. Тем не менее, наиболее инициативные представители крымских болгар с самого начала своего возвращения стали предпринимать активные попытки создания единой сети коммуникации между членами общины.

Так, уже в 1991 г. в г. Белогорске возникло первое культурно-просветительское общество крымских болгар «Возрождение», а в 1995 г. было зарегистрировано Крымское Республиканское общество болгар им. Паисия Хилендарского³ (сейчас – Региональная болгарская национально-культурная автономия Республики Крым имени Паисия Хилендарского⁴), одной из главных задач которого стала ревитализация духовной культуры крымских болгар. Данный процесс включал в себя поиск новых этнически значимых символов, вокруг которых могла бы выстроиться внутригрупповая идентичность представителей общины. Одним из таких устойчивых символом выступили традиционные болгарские праздники, которые претерпели значительную трансформацию в связи с современными процессами, происходящими в Крыму. Значительная часть праздничных мероприятий, которые проводятся представителями болгарской НКА Республики Крым «Паисия Хилендарского», направлены, в первую очередь, на репрезентацию болгарского культурного наследия внутри сообщества. Целью такой репрезентации является актуализация этнической идентичности крымских болгар и укрепление их внутригрупповой солидарности. Кроме того, такие этномаркирующие праздники позволяют крымским болгарам заявлять о себе всему этническому сообществу Крыма, что подтверждается стремлением болгарской НКА «Паисия Хилендарского» вывести свои праздничные мероприятия на региональный уровень.

В качестве конкретного примера можно привести Праздник розы. До депортации традиционным занятием крымских болгар (также, как и у балканских) было выращивание роз. В связи с этим по инициативе общины крымских болгар в Крыму стали проводиться праздничные мероприятия, посвященные Празднику Роз, который ежегодно отмечают в Болгарии. Одной из своих задач представители болгарской НКА «Паисия Хилендарского» считают превращение

Праздника крымской розы в ежегодный фестиваль, который способствовал бы возрождению отрасли и привлекал туристов⁵. В 2017 г. в рамках празднования Дня славянской письменности и культуры состоялась закладка Аллеи роз, посвященной святым братьям Кириллу и Мефодию⁶. В мероприятии приняли участие представители болгарской, русской, украинской и белорусской общин Крыма. При этом инициатива принадлежала именно крымским болгарам⁷. Таким образом, несмотря на то, что свв. братья Кирилл и Мефодий почитаются многими православными народами, данная инициатива подчеркивает особую значимость святых Кирилла и Мефодия именно для болгар.

Еще одним праздником крымских болгар, сочетающим в себе как народные традиции, так и их современные трансформации, является праздник св. Трифона Зарезана, почитание которого широко распространено на Балканах. Св. Трифон Зарезан считается покровителем виноградарей, поэтому большинство обрядов, проводящихся в этот день, связаны с обрезанием первой лозы⁸. Также как и на Балканах, крымские болгары отмечают праздник в феврале. Праздник считается мужским, поэтому женщинам в этот день на винограднике появляться запрещено. Поскольку виноградарство и виноделие крымские болгары считают своими традиционными занятиями, представители общины стараются всячески подчеркивать необходимость их возрождения на региональном уровне. Много лет праздник проводился на территории Золотой балки (одном из крупнейших винодельческих хозяйств в Крыму), где представители общины рассказывали мужчинам, как проходит обряд. Кроме того, на праздник приглашали также и представителей других этнических общин Крыма. В 2019 г. праздник прошел на базе Крымского агротехнологического университета. Был также возрожден конкурс обрезчиков винограда, свидетельствующий о том, что эпоха глобализации стирает традиционные границы между мужскими и женскими занятиями. Так, в 2019 г. победу в данном конкурсе одержала женщина⁹. В рамках праздничных мероприятий также проводялись различные круглые столы, посвященные перспективам развития виноградарства и виноделия в Крыму¹⁰.

Важное место среди праздников крымских болгар занимает Бабин день. Празднуется он 21 января в честь бабы-повитухи, которая по традиции принимала роды. Праздник является женским, поэтому среди представительниц крымских болгар принято в этот день собираться вместе. На базе Крымского этнографического музея проводятся праздничные мероприятия, связанные с традиционными обрядами, совершаемыми в этот день. Кроме того, представительницы крымских болгар имели опыт проведения праздника в одном из

роддомов, где они рассказывали женщинам о существовании среди болгар традиции праздновать Бабин день. Также как и в случае с другими праздниками крымских болгар, представители болгарской НКА «Паисия Хилендарского» выступили с инициативой сделать Бабин день общекрымским праздником, однако в связи с тем, что уже существует Всероссийский день акушера-гинеколога, осуществить данную инициативу не удалось¹¹.

Таким образом, подводя итог рассмотрению значения современных праздников крымских болгар в формировании их этнической идентичности, можно сказать, что в основе данных праздников, как правило, лежит какой-либо символ или традиция, которая была характерна для болгар Крыма до их депортации и которая достраивается и символизируется с учетом современных этнических процессов, происходящих в Крыму. Кроме того, крымские болгары в своем выборе ориентируются именно на болгарские праздники, что подчеркивает их тесную культурную связь с Болгарией как исторической родиной.

Основной задачей данных праздников является, во-первых, актуализация этнической идентичности крымских болгар на групповом уровне, а также укрепление внутригрупповой солидарности. Во вторых, трансляция и репрезентация этнической культуры крымских болгар остальному этническому сообществу Крыма. В-третьих, стремление крымских болгар продемонстрировать свою самобытность и уникальность в качестве ответа на современные условия глобализации и культурной унификации.

Вместе с тем, следует отметить, что рассмотренные праздники болгар Крыма проводятся главным образом по инициативе наиболее активных представителей общины. При этом центром культурной и духовной жизни крымских болгар остается город. В связи с этим видится перспективным более глубокое изучение данного вопроса, с целью выяснить, отражают ли данные праздники реальный запрос большинства представителей этнической группы в подобных культурных символах и находят ли они отклик у крымских болгар, проживающих в сельской местности.

¹ Носкова И. А. Крымские болгары: историко-этнографический очерк. Симферополь: Медиацентр им. И. Гаспринского, 2016. С. 243.

² Там же. С. 279.

³ Там же. С. 277.

⁴ Мы являемся «будителями» национальной идентичности болгар//Наш Крым. 2017. № 4. С. 42.

⁵ Там же. С. 43.

⁶ Смурова К. Р. Образ святых братьев Кирилла и Мефодия как фактор актуализации этнической идентичности крымских болгар//Этнос и конфессия: Материалы Восемнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2019. С 153–158.

⁷ В Симферополе у здания Крымской республиканской библиотеки им. И. Франко торжественно заложили аллею роз URL: <http://www.newc.info/news/31101/> (публикация от 24.05.2017).

⁸ Узенёва Е. С. Соотношение хрононима и легенды (праздник св. Трифона в ареальной перспективе)//Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 501–521.

⁹ ПМА. Крым, 2019.

¹⁰ Мы являемся «будителями» национальной идентичности болгар//Наш Крым. 2017. № 4. С. 44.

¹¹ ПМА. Крым, 2019.

UDC 394.2

C. R. Smurova

Modern Holidays of the Crimean Bulgarians: Search for New Symbols of Ethnocultural Identity

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 significance of the modern holidays of the Crimean Bulgarians in the actualization of their ethnic identity. Significantly transformed in the context of globalization, these holidays have become a meaning ethnic marker of the Crimean Bulgarians, playing an important role in the process of their national and cultural revival. The author examines such holidays of the Crimean Bulgarians as Trifon Zarezan, the holiday of the Crimean Rose, and Babin's Day. When writing the report, the author's field materials were used, had been collected during the expedition to Crimea in 2019.

Key words: ethnic identity, ethnic marker, the Crimean Bulgarians, Crimea, Crimean peninsula, modern holidays.

А. М. Маликов

Игра *купкари* и особенности городской
идентичности населения Самарканда во второй
половине XIX – начале XX века

Маликов Азим Маннонович, Университет Палацкого в Оломоуце, (Оломоуц, Чешская Республика), отдел Азиатских исследований, старший научный сотрудник, доцент, кандидат исторических наук, azimmal2018@gmail.com

В докладе на основе архивных материалов анализируется роль спортивной игры *купкари* в формировании особенностей культуры и идентичности населения Самарканда в XIX в. Участие в *купкари* представителей узбекской династии мангыт – выходцев из различных узбекских племенных групп, и таджиков города способствовало формированию уникальной городской культуры, сочетавшей в себе оседлоземледельческие и некоторые кочевые скотоводческие элементы. В Самарканде *купкари* претерпело некоторую трансформацию и параллельно с традиционным видом игры возникла его новая форма, которая проводилась без привлечения лошадей. Присоединение Самарканда к Российской империи привело к сокращению масштабов проведения *купкари*, тем не менее традиция сохранялась в городе до 1917 г., что говорит об ее относительной популярности среди населения.

Ключевые слова: город, спорт, таджики, узбеки, культура, идентичность, долина Зеравшана.

В современных исследованиях в процессе изучения города и городской идентичности нередко используют эссенциалистский подход, который сильно упрощает содержание понятия «город». Мы придерживаемся мнения, что городская жизнь имеет разнообразную и множественную природу¹.

Целью нашего исследования стала городская идентичность и особенности культуры населения Самарканда, для которого была характерна сложная и противоречивая картина представлений о себе как горожанах и о городском пространстве. Возникает вопрос: какое содержание включала в себя городская идентичность самаркандцев и на какой основе она формировалась в XVIII–XIX вв.? Существовали

ли противопоставления идентификаций: «городское» и «сельское», «оседлое» и «кочевое»? Для понимания этого вопроса мы решили обратиться к анализу спортивного состязания *купкари*, которое в XIX в. было частью городской культуры Самарканда. Основным источником нашего исследования стали неопубликованные материалы выдающегося этнографа О.А. Сухаревой (1903–1983), хранящиеся в фондах научного архива Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН*.

Самарканд был крупным городским центром Бухарского эмирата. В 1720-х гг. в результате политического и экономического кризиса население Самарканда значительно уменьшилось и бухарским эмирам пришлось заселять центральные районы города переселенцами из разных сельских регионов Мавераннахра, что несомненно повлияло на изменения отдельных культурных традиций города. К XIX в. население Самарканда было полиэтническим и состояло из таджиков, узбеков, шиитской общины – тюркоязычных иранцев, бухарских евреев, цыган, арабов, туркмен, индийцев, кашгарцев. Городское и сельское население региона имели тесные экономические, социальные и культурные связи. В эпоху мангытов Самаркандом управляли преимущественно *хакимы* – наместники бухарского эмира из узбекских родоплеменных групп.

К началу XIX в. в Самарканде сформировалась четырехчастная административная структура, включавшая четыре китъа (района): Каландарханинская, Хайрабадская, Сузангаранская, Ходжа Ахрарская². В составе города выделялись отдельные части – кварталы или группы кварталов, население которых в прошлом отличалось определенной замкнутостью, которая проявлялась в рамках родовой, этнической, профессиональной, социальной группы³. Отдельную группу городского населения составляли переселенцы из Ташкента, говорившие между собой по-узбекски⁴. Ташкентцы образовали три квартала: Арифджанбай, Домулло Косим, Баланд купрук. Кроме этого возник квартал Кашкари, где поселились кашгарцы. В первой половине XIX в. в Самарканде в квартале Кульбод обосновались туркмены-эрсаринцы. В конце XVIII в. группы родоплеменных узбеков заселили пустовавшие тогда территории Самарканда в кварталах Муборак, Кош-хавуз⁵.

Согласно одному из местных дискурсов второй половины XIX в., городское население Самарканда делилось на ряд территориальных групп. Интересно, что среди них выделялась группа под названием

* Выражаю благодарность администрации Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН за предоставленную возможность работы в научном архиве института.

махалли, или «местные», которые жили на территории от Ходжа Ахрарских ворот до Даргама. У каждой группы были свои мечети, муллы, аксакалы, а мероприятия они проводили совместно⁶.

После присоединения Самарканда к Российской империи (1868) в территориально-административной структуре города произошли изменения. В 1871 г. была основана его европейская часть, где сформировалась отличная от мусульманской инфраструктура, соответствующая уездным городкам европейской части Российской империи.

Таким образом, благодаря сложной этнической истории Самарканда у его населения существовали различные по происхождению маркеры культурной идентичности. Так, в Бухаре и Самарканде между жителями кварталов устраивалась традиционная игра *дукбози*, которая выражала соперничество между частями городов⁷. Общим элементом городской культуры была характерная для скотоводческого населения игра *купкари (улак)* – традиционное конно-спортивное состязание⁸. Участники *купкари* выступали от имени своего рода, племени, села и представляли свои роды при поддержке сородичей, съехавшихся из других районов. Игра имела и ритуальный смысл, и игровое содержание. По словам Н. Ханыкова, в 1840-х гг. сам бухарский эмир (Насрулла.– А.М.) во время осенних поездок в Самарканд принимал участие в этой игре⁹. В Самарканде *купкари (кук-бури)* проводилось обычно в марте и октябре, по случаю свадеб и обряда обрезания¹⁰. Народ съезжался не только из ближайшей округи, но и из дальних мест.

Можно предположить, что *купкари* вошел в городскую культуру Самарканда в позднем Средневековье, когда происходил процесс массового оседания полукочевых групп населения в Самаркандском оазисе¹¹ и переселения сельских жителей в город. На мой взгляд, немаловажно, что представители правящей династии Бухарского эмирата – *мангыты* – активно участвовали в *купкари*, и тем самым, с одной стороны, показывали свою близость к полукочевым узбекам, которые были военной опорой их власти, с другой – легитимитизировали эту игру в глазах остального населения.

Согласно записям О. Сухаревой, в Самарканде в годы царствования Николая II (1894–1917) организаторами *купкари* по поводу туи писар (обряд обрезания – тадж.) выступали местные богачи. В Самарканде ввиду престижности мероприятия и особенностей этносоциальной структуры населения возникли два вида *купкари*: *купкари аспаки* (конное *купкари*) и *купкари пиеда* (пешее *купкари*). На игру приглашались все крепкие и ловкие жители города и близлежащих районов. *Купкари аспаки* проводилось на Афрасиабе, а *купкари пиеда* близ центральной городской площади Реги-

стан, около торгового купола Чорсу, построенного по приказу эмира Шахмурада. На *состязание* с самого утра собирались толпы народа из разных частей города. Тушу барана или козла бросали с крыши Чорсу, и за нее вели борьбу пешие участники игры. Пиеда купкари проводилась также в разных частях города, например, у ворот мемориально-культурного комплекса Ходжа Ахрар, где соревновались жители Сузангаранской и Ходжа Ахрарской части Самарканда. По данным информаторов, игра исчезла к 1917 г.¹²

Таким образом, с эпохи позднего Средневековья традиционная игра тюркоязычных скотоводов долины Среднего Зарафшана вошла в городскую культуру Самарканда, где произошел ее синтез с «традиционно городскими обычаями» соперничества между кварталами и частями города. Купкари выступал как знак самоидентификации, осознания себя на родовом и административно-территориальном уровне. Эта культурная трансформация определила самобытные черты Самарканда и особую городскую идентичность, отличную от столичной Бухары. С вхождением Самарканда в состав Российской империи начинается постепенное исчезновение этого обычая в городе.

¹ Amin, Ash, and Nigel Thrift. *Cities: reimagining the urban*. Polity Press, 2002. P. 8.

² Абрамов М. М. Гузары Самарканда. Ташкент: Узбекистан, 1989. С. 5.

³ Научный архив Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Ф. 62. Л. 4.

⁴ Сухарева О. А. Сузани: среднеазиатская декоративная вышивка. М.: Восточная литература, 2006. С. 19.

⁵ Она же. Очерки по истории среднеазиатских городов // История и культура народов Средней Азии (древность и Средние века) / Под ред. Б. Г. Гафурова и Б. А. Литвинского. М.: Наука, 1976. С. 134, 135, 137.

⁶ Гребенкин А. Таджик: Этнографический очерк // Туркестанские ведомости. 1871. № 17.

⁷ Сухарева О. А. Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). М.: Наука, 1976. С. 48.

⁸ Юлдашев С. Узбекские обычаи: улак (купкари) // Этнический атлас Узбекистана. Стамбул, 2002. С. 339–350.

⁹ Ханьков Н. В. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843. С. 69.

¹⁰ Арендаренко Г. Из Самарканда // Туркестанские ведомости. 1877. № 19.

¹¹ Маликов А. М. Тюркские этнонимы и этнотопонимы долины Зерафшана (XVIII – начало XX в.). Ташкент: Muharrir nashriyoti, 2018. С. 70.

¹² Научный архив Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Ф. 62. Л. 106, 334.

A. M. Malikov

Game *kupkari* and the Features of the Urban Identity of the Population of Samarkand in the second half of the XIX – early XX Centuries

Malikov Azim Mannonovich, The Palacky University (Olomouc, Czech Republic), the Department of Asian studies, senior researcher, docent, Ph. D. (History), azimmal2018@gmail.com

The article analyzes the role of the sports game *kupkari* in the formation of the cultural characteristics and the identity of the population of Samarkand in the 19th century on the basis of archival materials. The participation in the *kupkari* of the representatives of the Uzbek Manghyt dynasty, immigrants from various the Uzbek tribal groups, and the Tajiks from the city contributed to the formation of a unique urban culture, combining sedentary and some nomadic pastoralist elements. In Samarkand, *kupkari* underwent some transformation and, in parallel with the traditional type, arose its new form, which was held without the involvement of horses. The annexation of Samarkand to the Russian Empire led to a reduction in the scale of *kupkari* games, nevertheless, the tradition was persisted in the city until 1917, that indicates its relative popularity among the population.

Key words: city, sports, the Tajiks, the Uzbeks, culture, identity, Zeravshan valley.

«МЫ – ОНИ» В ОБРАЗАХ ИДЕНТИЧНОСТИ

УДК 394; 392.86

Б. А. Леонова

Корчма vs кабаk: питейное заведение как этнокультурный знак в научно-литературном дискурсе пореформенной России

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

В докладе исследуются этнокультурные аспекты представлений о двух типах питейных заведений – корчме и кабаке, – сложившиеся в общественном сознании России в 1860–1880-х гг. В научно-литературном дискурсе этого периода корчма и кабаk противопоставляются как явления, сформированные разными социально-политическими и экономическими условиями. Вместе с тем они воплощают различия в этнической истории и традициях общественного быта, сложившихся на территориях Центральной России и Малороссии.

Ключевые слова: питейные заведения в народной культуре, традиционный общественный быт русского народа, традиционный общественный быт Малороссии.

Как известно, во второй половине XIX столетия в русской общественной мысли, литературе, науке весьма актуальной была проблема утверждения национальных начал украинской культуры. Многие выдающиеся русские литераторы и учёные с большим сочувствием относились к этому предмету, немалое их число всерьёз занимались изучением этнической истории, фольклора и народной культуры Малороссии.

В пространстве данного дискурса одним из самых ярких знаковых образов украинской этнокультурной традиции стали питейные заведения – корчмы, шинки, в которых усматривали воплощение неких коренных, «до-имперских» начал народной жизни. В этом смысле их самобытные признаки выявлялись в сравнении с другим типом простонародного питейного дома – кабаком. Последний в общественном сознании ассоциировался с народной жизнью великорусских территорий и приобрёл абсолютно отрицательные коннотации (отчётливо ощутимые в слове «кабак» по сей день).

Как известно, кабаки возникли на Руси в связи с установлением казенной монополии на торговлю крепкими напитками, а также связанной с нею системой «откупов». Несмотря на периодические перемены в данной сфере, кабак несколько столетий оставался главным агентом розничной торговли спиртным для основной массы населения, поскольку простому народу запрещалось свободно производить спиртные напитки не только на продажу, но и для собственного потребления. Именно с кабаком связывали пьянство как общественное зло, приобретшее массовые масштабы: «Чудовищное появление таких питейных домов отзывается на всей последующей истории народа»¹. Тлетворное влияние кабака объясняли во многом особыми условиями водочной торговли в нём: здесь не подавали полноценных закусок, не торговали малыми порциями водки на вынос (только «ведрами», около 12, 3 л), для посетителя эти заведения могли служить лишь одной цели – напиться. Отметим, что эту точку зрения разделяют и современные исследователи. Так, В. В. Похлёбкин в известной «Истории водки» утверждал, что многовековое господство «кабака без еды» привело к массовому отсутствию культуры потребления крепкого алкоголя в России².

Первым и единственным в своем роде сочинением, посвященным русским кабакам в социально-политическом, экономическом и историко-культурном контекстах, стала книга И. Г. Прыжова «История кабаков в России в связи с историей русского народа» (1868). Она же выразительно и весьма развернуто демонстрирует упомянутое противопоставление кабака малороссийской корчме (шинку). Прыжов утверждает, что появление кабаков в середине XVI в. было одним из проявлений того, что он называл «татарщиной», – оскудения общественной жизни, её древних общеславянских начал под влиянием Востока, начавшимся ещё в домонгольский период, окрепшим и продолжавшимся позднее. Писатель стремится доказать, что для культуры славянских народов исконным является другой тип питейного дома, наследие которого он видит в позднейших украинских и белорусских корчмах (шинках). Для такого заведения значимы функции общественного пространства, в котором осуществляются

важнейшие для местного сообщества коммуникации как повседневного, так и празднично-обрядового, и официального характера (место оглашения властных распоряжений и уведомлений).

Существование корчмы основывалось на свободном производстве и торговле спиртными напитками. Как часть городской инфраструктуры корчмы были продуктом самоорганизации городских общин. Не случайно свобода корчемства фигурирует как один из основных пунктов так называемого «магдебургского права» – системы средневековых правовых норм, утверждавших относительную независимость городского самоуправления, которым, как подчёркивает Прыжов, пользовались и многие малороссийские города. Несмотря на спорность вопроса о реальной роли «магдебургского права», для нашего исследования существенно, что И. Г. Прыжов, как и другие его современники, связывал свободную корчму с «европейским» корнем восточнославянских культур (в противовес, как указывалось выше, «татарщине» кабаков).

По мнению Прыжова, современный ему шинок уже претерпел заметные изменения под влиянием социально-политических и экономических условий, но всё же сохраняет признаки настоящей корчмы. Так, здесь торгуют не только спиртным, но и съестным, причём обычно поесть посетитель может вполне основательно. Помимо водки подаются и слабоалкогольные напитки. Но корчма (шинок) не просто питейный дом и заведение общественного питания. Она предполагает проведение общественного досуга. Это, по выражению Прыжова, своего рода «народный клуб», в котором могут подолгу пребывать как одиночные посетители, так и компании гостей особенно в праздничное время, для застолий по семейным или общезначимым поводам. Корчма, в отличие от кабака, не имеет репутации безнравственного и непристойного места. Она вполне почтенна и вовсе не приют для одних пьяниц. Не зазорно посещать её и женщинам (обычно, когда речь идёт о коллективных праздничных застольях). Женщины очень часто выступают и в качестве самих шинкарок.

Насколько же отображенный И. Г. Прыжовым образ малороссийской корчмы соответствует современной ему этнографической реальности? Сам писатель в «Истории кабаков...» опирается не только на письменные документы, но и на фольклорные тексты, а также устные свидетельства носителей традиции. Правда, точных ссылок на источники в двух последних случаях зачастую нет (что не противоречит авторским практикам того периода). Между тем, Прыжов известен как знаток украинского фольклора, и в частности украинского фольклора, автор специальных работ соответствующей тематики. Но, думается, интересно сопоставить мнения Прыжова с полевыми наблюдениями его современника П. И. Якушкина, сделанными в тот

же период, когда создавалась «История кабаков...», но опубликованными на несколько лет раньше.

П. И. Якушкин, известный как создатель жанра русского этнографического очерка, поместил эти материалы в составе своих «Путевых писем», описывающих экспедиции автора по разным губерниям. Жанр и авторская позиция в «Путевых письмах» по большей части не предполагают уровня концептуальных обобщений, текст близок к дневниково-репортажной форме. В данном случае это «Путевые письма из Черниговской губернии» (1861–1862), в которых автор описывает пеший переход из южных уездов Центральной России в малороссийские земли. Его интересуют самобытные приметы повседневного уклада, костюма, жилых домов и то, как они меняются по мере его продвижения вглубь территории. Якушкин идёт из тогдашней Орловской губ. через Стародуб и Погар (ныне Брянская обл.), ранее входившие в состав так называемой Гетманщины, в Чернигов. Именно в этом походе внимание писателя приковывают шинки. Местными жителями и самим Якушкиным они характеризуются как своеобразные маркёры историко-культурных границ великорусских и малороссийских территорий. Едва намечается эта граница, как в «Путевых письмах» возникает тема корчемства: «... вёрст за десять виднеется Погар; вправо у самой опушки несколько крестов. Уж не могилы ли несчастных корчемщиков?»³. Писатель подразумевает здесь преследования за своего рода внутреннюю питейную контрабанду из малороссийских земель в великорусские. Как выясняется в дальнейшем, таковая контрабанда оставалась актуальной и в описываемое время: «... трубчевский откупщик снял все шинки по границе, да и насажал из русских, чтоб водку в Россию не перевозили», – сообщает Якушкину местный собеседник⁴.

В «Путевых письмах» Якушкин описывает посещение трёх разных шинков, где останавливался перекусить и находил сотрапезников и информантов. Характеризуя шинок в целом, Якушкин ожидаемо основывается на сравнении его с кабаком: «... шинок не то, что кабак. В кабаке кроме водки можно найти только прошлогодние калачи, бублики и ржавую селёдку. Да и сам целовальник не похож на хозяина: у целовальника зачастую и хозяйства никакого нет, и весь дом – не дом, а один кабак. В шинке для кабака отведено собственно небольшое место, а в остальном доме вы найдёте место, и отдохнуть и закусить вам подадут»⁵.

Итак, для Якушкина шинок – самый яркий знак малороссийских рубежей: «В Бугаевке первый шинок, стало быть, вольница, стало быть, и Малороссия началась. Сколько раз мне не случалось въезжать в Малороссию, я замечал всегда шинок почти на самой границе, и в этом шинке народу везде труба нетолчёная! Кто едет

в Малороссию – встречу справляет с вольницей; кто выезжает в Россию – прощается с шинком, с хорошей вольной водкой»⁶. Здесь же Якушкин описывает посетителей: «Хмельного народу, по обыкновению, в шинке было много, и всё бабы: одни шли с богомолья из Челнского монастыря (ныне Трубчевский р-н Брянской обл.– *Б.Л.*), другие пришли с каких-то крестин – доканчивать крестины... Во многих кучках запевали песни ...»⁷.

Заметим, что обыкновение праздновать в шинке зафиксировано и другими наблюдателями не только в городской, но и сельской среде. Так, в одной из статей 1882 г. Н. С. Лесков, оказавшись в селе в окрестностях Ржищева, догадывается, что попал на тогда ещё неизвестный ему большой местный календарный праздник, потому что в полях никого не было видно, зато «в корчмах сидели и пили вино „притомленные люди”»⁸. Эта картина как будто вновь отсылает к Прыжову: «В праздник, когда нет дела, человек с утра уже идёт в корчму и говорит жене: „Надо схадзиць на часок в карчму”. Жена обыкновенно отвечает: „Найдзешь на часок, а прасядзишь да начи; виць в карчмы смаляныи лавки: как сядзишь, так и паралипнешь”»⁹.

Таким образом, в крайне актуальном для пореформенной России вопросе о кабаках как безусловном бедствии народной жизни, проявляется некий этнокультурный аспект. Он обнаруживается в противопоставлении кабака, порождённого жёсткой политикой монополизации питейного дела, свободе производства и торговли спиртным, сформировавшей тип корчмы (шинка). Последняя в данной связи приобретает знаковый статус, воплощая различия в исторических судьбах и особенностях общественного быта родственных народов. Кроме того, вольная корчма противопоставляется кабаку в плане этических оценок. В ней видят естественную и значимую составляющую традиционной культуры, к тому же восходящую к самим истокам общеславянского культурного наследия.

¹ Прыжов И. Г. История кабаков в России. М., 1992. С. 65

² Похлёбкин В. В. История водки. М., 2009. С. 211.

³ Якушкин П. И. Путевые письма из Черниговской губернии // Якушкин П. И. Сочинения. М., 1986. С. 255.

⁴ Там же. С. 255.

⁵ Там же. С. 255.

⁶ Там же. С. 255.

⁷ Там же. С. 255.

⁸ Лесков Н. С. Праздник невежд // Исторический вестник. 1882. Т. X. С. 222.

⁹ Прыжов И. Г. Указ. соч. С. 52.

UDC 394; 392.86

B. A. Leonova

Korchma and Kabak: a Drinking Establishment
as an Ethnocultural Sign in the Scientific
and Literary Discourse of Post-reform Russia

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

The article examines the ethnocultural aspects of the ideas about two types of drinking establishments (taverns) – korchma and kabak – that were developed in the public consciousness of Russia in the 1860–1880s. In the scientific and literary discourse of that period, korchma and kabak were opposed as phenomena had been formed by different socio-political and economic conditions. They incarnated differences in ethnic history and traditions of social life that had been developed in the territories of Central Russia and Little Russia.

Key words: drinking establishments in folk culture, traditional social life of the Russian people, traditional social life of Little Russia.

Е. В. Сумко

«Западники» и «восточники» в феноменологии новой идентичности белорусов в XX веке

Сумко Елена Вячеславовна, Полоцкий государственный университет (Полоцк, Беларусь), кафедра истории и туризма, доцент, кандидат исторических наук, Sumko_elena@mail.ru

В докладе рассматривается специфика идентичности «западников» и «восточников», зафиксированная в коллективной памяти и картине мира населения Западной и Восточной Белоруссии. В качестве источников исследования рассматривались материалы устной истории, которые позволили проанализировать широкий спектр взаимных социокультурных стереотипов («западники – единоличники» vs «восточники – колхозники»), артикулированных в воспоминаниях.

Ключевые слова: устная история, социокультурные стереотипы, «западники», «восточники», Западная Белоруссия, Восточная Белоруссия.

После подписания в 1921 г. Рижского мирного договора, завершившего польско-советскую войну, Западная Белоруссия оказалась в составе Польского государства, а Восточная – в составе БССР, что отразилось на самоидентификации белорусского народа. Новая граница стала своеобразной линией ментального разлома и привела к появлению новых форм региональной идентичности населения Западной («западники») и Восточной («восточники») Белоруссии. Это разделение было особенностью социокультурного ландшафта Белоруссии XX в., однако наиболее рельефно этот ментальный разлом проявился в границах историко-этнографического региона Белорусского Подвинья, который был разделен в 1921 г. практически наполовину. «Да вот Дзвіна, яна была граніца. Мы былі васточнікі, а тут заападнікі – ў Дзісне. Бывала, што цераз Двіну пераклікаваліся. Называлі: „Васточнікі! Васточнікі!” А нашы крычалі: „Западнікі! Западнікі!”»¹. Система социальной категоризации – оппозиция «мы – они» («свои» – «чужие») является культурной универсалией и присуща самосознанию любого типа общности и имеет фундаментальное значение для раскрытия специфики любой культуры². Анализ материалов устной истории показывает, что основными

факторами, которые влияли на содержательное наполнение антиномии «западники–восточники», являлись: различные типы социально-экономического уклада, отношение к религии, технической оснащенность и доступность промышленных товаров. Показательной является запись, сделанная в 2019 г. во время экспедиции Центра устной истории и полевых исследований Полоцкого государственного университета в Миорском р-не, где разделение между «восточниками» и «западниками» объяснялось разным отношением к религии и имущественному состоянию: «Во-первых, отличаются очень в религиозном плане. Восточные – это и полное неверие, это и никаких особых икон в доме.» – «Ну, а по характеру, по отношению?» – «Я бы сказала, восточные – они были более прогрессивные, более цивилизованные, чем западные. Тут ещё долго ходили в лаптях всяких, а вот там этого не было»³. При сравнении польской и советской действительности одним из определяющих критериев в крестьянской картине мира была форма землепользования. Колхоз как один из главных атрибутов советского строя в сознании «западников» часто отождествлялся с бедностью, а для «восточников» – единоличная форма хозяйствования – с достатком. «Мы ж калхознікі былі, а яны ж былі там аднаасобнікі. Ані жылі багата. У іх у кождага лісапед... А ў нас жа, што гэты калхознік... – нічога ў нас не было»⁴. Однако это было достаточно условно и восприятие богатства или бедности зависело от разных факторов. Для некоторых респондентов, преимущественно коллективизированных восточных районов, маркером бедности, например, являлась домотканая одежда: «Як асвабадзілі, малыцы прыхадзілі (из Западной Белоруссии. – *Е.С.*)... беляы штаны і матузы, не гузікі! Беднасць была»⁵.

В 1920–1930-е гг. взаимные представления «западников» и «восточников» имели довольно размытый характер из-за ограниченности информационного поля. Окончательное конструирование региональных этнокультурных образов происходит уже после завершения Великой Отечественной войны, когда коммуникации между населением Западной и Восточной Белоруссии становятся интенсивными за счёт трудовой миграции и потоков нищих из опустошенных регионов страны. «Гэта ўжо большэ хадзілі „васточнікі“, патаму што ў „западнікав“, в западзе ж как-нікак адналічна жылі і ў іх была астаўшысь і зерна большэ там, і кабана какова-нібудзь можа вырашчвалі. А ў васточных – калхозы былі, там былі болей бедные»⁶.

Наполнение образов «западников» и «восточников» различными характеристиками происходило под влиянием разного уровня благосостояния населения и неодинаковых стартовых условий послевоенного восстановления. Наиболее рельефно разница между

«западниками» и «восточниками» фиксируется в воспоминаниях в зоне бывшего советско-польского пограничья, где переход уже несуществующей границы позволял сравнить условия жизни двух субрегионов с отличным социально-экономическим укладом (после освобождения от нацистов восстановление сельского хозяйства в восточных районах проходило на основе колхозно-совхозной системы, в западных районах в первые послевоенные годы преобладали единоличные хозяйства, которые обладали лучшим восстановительным потенциалом в условиях разрушенной экономики). Именно в этот период происходит формирование базового стереотипа о достатке «западников» и бедности «восточников». Связано это было с тем, что в этот период в «сытые» районы Западной Белоруссии прокладывались маршруты «вынужденных нищих» и трудовых мигрантов из районов, где нацисты в борьбе с партизанами проводили политику «выжженной земли». В большинстве случаев «западники» с состраданием относились к «восточникам», которые приходили просить подаяние: «Ну, хто што мог давалі – і хлеба давалі, і кармілі всегда»⁷. Однако в некоторых случаях «восточники» могли отождествляться с советскими порядками, которые были установлены после 1939 г., с другой системой ценностей, и тогда срабатывал механизм неприятия: «Няхай вас Сталін корміць»⁸. Необходимо отметить, что именно для Западной Белоруссии была свойственна более высокая степень антисоветского настроения. Некоторые респонденты, которые приехали по распределению из Восточной Белоруссии в западные районы отмечали, что в первые послевоенные годы ощущали негативное отношение к себе со стороны представителей местного населения: «хочаці верці, хочаці нет, западнікі ненавідзелі васточнікаў, так ненавідзелі ў то врэмя, што страх, тут і банды гэці»⁹.

Полевые материалы свидетельствуют о том, что в первые годы после освобождения «западники» были основными продавцами на рынках и могли позволить себе распоряжаться ресурсами более свободно, в отличие от «восточников», для которых приобретения товаров первой необходимости было проблемой элементарного выживания: «Большинство были з Западнай. Прадавалі масла, смятану, яйцо. Зберуць за нядзелю, ну і пручь тады. У каго конь свой быў, ен пасадзіць паню сваю, яна прадасць. Яны аднаасобнікі былі» – «А што яны куплялі?» – «Усё на свеце. Трапкі куплялі. Яны хлеб не куплялі. У іх хлеб свой быў»¹⁰; «У нас там, ужо ў васточнікаў, мы рады былі што нам хто-небудзь дасць кусочак хлеба. После вайны грошы ж у калхозе не давалі, а палачкі ставілі. Хлеба мы пачці не відзелі, пагаму што не была за што і купіць»¹¹.

Различный социально-экономический, политический и этнокультурный контекст создавал психологические барьеры между

«западниками» и «восточниками». Под влиянием предрассудков и эмоционально-насыщенных драматических событий, жители восточных районов пытались объяснить относительную послевоенную состоятельность жителей западных районов лояльным отношением немцев к единоличникам, что артикулировано в воспоминаниях: «Хадзілі у Западную мы после вайны, дык туда пойдзем дык яны нас ганялі там: „Тарбэшнікі прыйшлі”. Бо яны багацеі, немцы ж не чапалі там»¹²; «А ўсяроўна немцы як прыйшлі, вайна як стала, дык то былі западнікі, а мы былі васточнікі. Лучша атнасіліся к западнікам і яны іх не білі там гэтак. Дзярэўню спалілі перад адходам, перад фронтам, а людзей жа ня трогалі, як у нас. А ў нас жа палілі і людзей і ўсё было... Тут партызаншчына была ўся, а там жа адна паліцыя была...»¹³.

Социокультурная и ментальная дистанция между «восточниками» и «западниками» сохранялась на протяжении всей второй половины XX в. и в среде пожилых сельчан актуальна до нашего времени. Полевые материалы фиксируют постепенное смещение акцента с социальных и хозяйственных характеристик на своеобразие характера и темперамента, обусловленное спецификой различных культурных, исторических и экономических условий (замкнутый – общительный; трудолюбивый – ленивый). В начале XXI в. некоторым респондентам не чуждо проявление чувства юмора, когда речь заходит о региональной идентичности, что находит отражение в оценочных суждениях свекрови/зятя друг о друге или когда женщина вспоминает, что вышла замуж за «восточника» или мужчина женился на «западнице»: «А вы сами с Запада?» – «Не-не, я васточніца (смяецца). Я тут работала і тут вышла замуж за западніка. Негу ўжо майго западніка сем лет»¹⁴.

¹ Фольклорный архив Полоцкого государственного университета (далее – ФА ПГУ). 2019 г., инф. Маняк В. М., 1937 г.р. (родилась в д. Асяродки Верхнедвинского р-на), г. Дисна.

² «Свой»/«Чужой» в кросс-культурных коммуникациях стран Запада и России. СПб.: Алетейя, 2019. С. 25.

³ ФА ПГУ. 2019 г., инф. Пищуленок М. С., 1936 г.р., г. Дисна Миорского р-на.

⁴ Радзюк А. Савецка-польская мяжа ў калектыўнай памяці беларускага насельніцтва Докшыцкага раёну // АРСНЕ. 2009. № 8 (83). С. 97–114.

⁵ ФА ПГУ. 2018 г., инф. Снежин С. Г., 1923 г.р., д. Жигули Верхнедвинского р-на.

⁶ Там же. 2019 г., инф. Бабака Г. Т., 1927 г.р., г. Дисна Миорского р-на.

⁷ Там же.

⁸ Там же. инф. Патримайло Т.-Т., 1929 г.р., г. Дисна Миорского р-на.

⁹ Там же. инф. Якименко Л. Я., 1931 г.р., г. Дисна Миорского р-на.

¹⁰ Там же. 2018 г., инф. Гайбут В. К., 1941 г.р., д. Жигули Верхнедвинского р-на.

¹¹ Там же. 2019 г., инф. Маняк Р. В., 1939 г.р., (род. в д. Дретунь Полоцкого р-на). г. Дисна Миорского р-на.

¹² Там же. 2018 г., инф. Скачихин В. М., 1936 г.р., д. Муравьи Полоцкого р-на.

¹³ Радзюк А. Указ. соч. С. 112–113.

¹⁴ ФА ПГУ. 2019 г., инф. Маняк Р. В., 1939 г.р. (род. в д. Дретунь Полоцкого р-на), г. Дисна Миорского р-на.

UDC 39

A. V. Sumko

„Westerner“ and „Easterners“ as the Phenomenon of the New Belarusian Identity in the XX Century

Sumko Alena Vyacheslavovna, The Polotsk State University (Polotsk, Belarus), the Department of History and Tourism, associate professor, Ph. D. (History), Sumko_elena@mail.ru

The article deals with the peculiarities of the identity of „Westerners“ and „Easterners“ recorded in the collective memory and world view of the population of Western and Eastern Belarus. The research is based on the materials of the oral history that allows to analyze the wide range of mutual social and cultural stereotypes („Westerners“ – self-employed farmers vs „Easterner“ – collective farmers), reflected in the memoirs.

Key words: oral history, social and cultural stereotypes, „Westerners“, „Easterners“, Western Belarus, Eastern Belarus.

В. А. Лобач
«Тайные знания» латышей в представлениях
белорусских крестьян Витебского региона

Лобач Владимир Александрович, Полоцкий государственный университет (Полоцк, Беларусь), кафедра истории и туризма, профессор, доцент, доктор исторических наук, nordic972@gmail.com

В традиционной картине мира белорусских крестьян представители «чужих» этнических групп имели амбивалентный символический статус. Латышские колонисты на территории Беларуси характеризовались местным населением как трудолюбивые, хозяйственные, порядочные люди. В то же время латышам приписывались особые «тайные знания» в сфере народной медицины и в области вредоносной магии (колдовства). В основе представлений о необычных способностях латышей лежит их языковое отличие от белорусов, воспринимавших латышский язык как средство магического воздействия. При этом латышские переселенцы в Беларуси чаще выступали в образе «народного доктора» (знахаря), а коренные жители Латвии – в ипостаси колдунов. Полевые этнографические исследования 1990–2010-х гг. на территории Витебского региона показывают, что представления о «тайных знаниях» латышей характерны для пожилых белорусов, которые имели личный опыт общения с представителями прибалтийского народа.

Ключевые слова: белорусы, латыши, магические практики, народная медицина, колдовство, традиционная картина мира, Витебский регион.

Исследование взаимоотношений народов двух соседних стран – Беларуси и Литвы – имеет давнюю историю и развивается в разных направлениях: этнологическом, фольклорном, социально-экономическом, политическом, культурологическом. Особое место в исследованиях межэтнических процессов занимает имагалогия – дисциплина, которая изучает коллективные представления о «чужих». В центре внимания имагологии, в ее антропологическом измерении, находится восприятие определенным сообществом других этнических, социальных, конфессиональных групп. При этом представление о «других» – это не только характеристика их реальных или кажущихся

щихся особенностей, но и специфический культурный механизм самоидентификации сообщества.

Предметом данного исследования являются представления сельского населения Витебщины о «тайных знаниях» латышей, которые в практическом плане реализовывались либо в сфере знахарства, либо в области вредоносной магии (колдовства). Фактологическую базу статьи составили опубликованные этнографические источники и устные исторические материалы, зафиксированные Центром устной истории и полевых исследований Полоцкого государственного университета во время экспедиций, проведенных в 2000–2010-х гг. на территории Витебской обл.

В мифопоэтических представлениях «чужой» (в этническом, конфессиональном либо социальном измерении) потенциально соотносится с «иным» миром, но при этом имеет амбивалентный статус. В сельском социуме «чужакам» приписывались тайные магические знания позитивного (знахарство) либо негативного (колдовство) характера. В традиционной картине мира белорусов совокупность мифологических характеристик «чужого» в полной мере относилась и к латышам.

В восточных районах Витебщины, где латышские переселенцы заслужили у местного населения авторитет трудолюбивых, рачительных хозяев и добрых соседей, преобладало коллективное убеждение о знахарских способностях латышей. Еще в начале XX в. В. Иванов отмечал: «Крестьяне Куринской волости, где мне приходилось беседовать о знахарях и знахарках, упорно утверждали, что каждый латыш “знает” и у его коров нельзя отобрать молока»¹. Автор приводит истории о том, как знахарь латыш наказывает магическим образом ведьму-молочницу, конокрада, но оказывается бессильным в противостоянии с местным знахарем. «Посеял латыш горох при самой дороге. Горох уродился весьма хороший. Несмотря на то, что горох был посеян при самой дороге, его никто не трогал; если кто горохом начинал лакомиться, то он никак не мог сойти с нивы, пока его латыш сам не отпустил. Случилось завернуть в горох знахарю. Видя, что горох заколдован, знахарь вывернул наизнанку всю свою одежду и сошел с нивы, латышу же с досады он сделал так, что тот целый год был болен животом»².

В воспоминаниях респондентов о реалиях 1930–1950-х гг. также фигурирует латыш-знахарь, который помогает от различных болезней и пользуется уважением у белорусских крестьян. В Лиозненском р-не признанным специалистом по лечению зубных болезней считали старого латыша Залета: «[А што рабілі, як зубы разбалацца?] Загавар знаў Залет. Латыш. Памагаў. Адзін старык памёр, дык із

зубамі усімі. Тады і гавораць на могілках: „Ой, а як гэта ён сахраніў (зубы)?” Вот, Залет загаварыў – і ўсю жызьнь зубы не балелі»³.

В Ушачском р-не особый авторитет «сильной знахарки», помогающей от различных болезней, как людям, так и домашним животным, имела в послевоенное время латышка Анна Берзин, проживавшая в д. Старинки. «Была ў нас у Старынцы латышка. О-о-о! Ваду давала. Памагала, Бог знаець як! Так я сама хадзіла. Я пайшла вады – мая карова забалела... Яна дажэ людзям давала, есьлі вот муж пойдзець к другой, яна здзелаіць і ён прыйдзець назад. А цяпер няма такіх! Яна гэткая была баба. Ой, што вы, так людзям памагала! Тут машыны да яе аж лёталі, як яна памагала ат усякай хваробы: ад зглазу, ад зьмяі, ад грыжы – ад усяго давала. Бог знаіць, якая была бабка харошая!»⁴

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что практически никто из респондентов не помнил имени и фамилии знахарки, даже когда приходилось непосредственно обращаться к ней за помощью. В качестве собственного имени в большинстве случаев фигурирует этноним (*латышка*) в сочетании с биосоциальным (*старая латышка*) или топонимическим уточнением (*латышка из Старинки*).

Благодарные воспоминания о латышах-знахарях сохранились и в окрестностях Суража (Витебский р-н), где в довоенное время лечением людей занималась пожилая семейная пара. «Мама мая расказывала, што ў брата была падучая балезнь... І была такая латышка і латыш. Сеў латыш на каня, праехаў на кані, конь аправіўся, з гэтага паціскалі і з ложкачкі далі 2 раза. І тады прайшло. Латыш і баба яго знахары былі. Ат іспуду, ад зглазу [памагалі]. Яны былі самі паўмералі ў вайну, гаварылі [пра іх] добрае тады»⁵.

В случае близкого соседства белорусов с латышами, когда «обмен магическими „рецептами”, текстами заговоров, амулетами становился делом обычным»⁶, некоторые магические приемы были заимствованы по принципу копирования. Так, белорусы в пограничной зоне «подсмотрели» и скопировали магический способ защиты от змей, который практиковали латыши: «Пасаветавалі, нада найці тую палку, што той палкай латышы абхадзілі вакол сваіх хутароў, во тут пачынаіць іці і тут кончыць, вот вароты. Змеі тады выйдучь з ягонага хутара і не прыдучь ніколі»⁷.

Отрицательный полюс символического статуса латыша, связанный с вредоносными чародейскими практиками, в воспоминаниях о латышских колонистах в восточных районах Витебской обл. практически не встречается, если не считать упоминания о латышке, которая могла «сглазить» домашних животных: «Многа было латышоў. Эта я знаю за то, што мама расказвала... Але мама ўсё

гаварыла: „Свіні былі. Вот латышка прыхадзіла, хацела свіней купляць, а я, – гаворыць – хавала, как не зглазіла»⁸.

Нарративы о колдовстве латышей в наибольшей степени фиксируются в западных (пограничных) районах Витебской обл. и касаются коренных жителей Латвии. Это обстоятельство не является случайным, поскольку связано с концептом «границы», являющимся базовым для любого типа культуры. «Чужая» страна лишь аккумуляровала представления о колдовских способностях ее жителей, что еще в XIX в. отметил Р. Подберезский, который писал о белорусских плотогонах, которые сплавляли лес в Ригу, следующее: «Белорусские крестьяне считают латышей чаровниками... приписыванию им сверхъестественной силы способствует, вместе с непонятностью языка, их смелость и ловкость, с которой те гонят через двинские пороги своей лодки... Возвратившись... белорусский крестьянин привозит удивительные рассказы о них; они (белорусы) даже умышленно возят подарки, чтобы не раздражать чаровников»⁹.

Представления о чародействе латышей сохранились и в XX в. Показательным является случай, когда белорусы, которые жили в Латвии, приезжали к известному на Витебщине знахарю Далману (Поставский р-н) с тем, чтобы он помог от латышских «чар»: «Як счаруюць цябе, тады. <...> Эта з Латвіі прыезджалі. Там, казалі, усё людзі благія, як счаруюць, закалдууюць... У Латвіі болі гэтакіх чараўнікоў»¹⁰. Неслучайно упоминаются «*вроцы латышскія*» и в заговоре от «уроц» (зглаза), который был зафиксирован в пограничном районе. «Прэсвятая Богуродзіца, Божая Мацер, стань на помач, вазьмі воду Іардань, адкінь жаркоту, пылкоту і... *вроцы маскоўскіе, вроцы жыдоўскіе, вроцы цыганскія, вроцы латышскія...*»¹¹.

Анализ фольклорно-этнографических материалов показывает, что образ латышей в традиционной картине мира сельского населения Витебщины включал в себя представления о «тайных знаниях» представителей соседнего народа. В восточных районах Витебского региона преобладало мнение о выдающихся знахарских способностях латышских переселенцев, а в пограничной зоне – убеждение о том, что коренные жители Латвии предрасположены к колдовским действиям вредоносного характера.

¹ Иванов В. В. Приметы и поверья крестьян Витебского уезда Витебской губернии//Зап. С.–Зап. отд. ИРГО. Кн.1. Вильна, 1910. С. 211.

² Там же. С. 212.

³ Фольклорный архив Полоцкого государственного университета (ФА ПГУ): Записано автором (ЗА) в 2005 г. от Козловой Людмилы Ильиничны, 1936 г.р., д. Бржезово Лиозненского р-на Витебской обл.

⁴ ФА ПГУ: ЗА в 2008 г. от Бумаги Валентины Ивановны, 1933 г.р., д. Вацлавово Ушачского р-на Витебской обл.

⁵ ФА ПГУ: Зап. Т. Володина, В. Лобач в 2007 г. от Чернышовой Анны Дмитриевны, 1927 г.р., д. Заполье Витебского р-на.

⁶ Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской традиции. М.: Индрик, 2005. С. 240.

⁷ Народная медицина: ритуальна-медыцыйская практыка/Уклад. Т. Валодзіна. Мінск: Беларуская навука, 2007. С. 164.

⁸ ФА ПГУ: ЗА в 2012 г. от Жвиндо Фрузы Ивановны, 1929 г.р. (уроженка Лиозненского р-на), д. Цясты Верхнедвинского р-на Витебской обл.

⁹ Падбярэскі Р., Лісты пра Беларусь//Шляхам гадоў: Гіст.-літ. зб. Мінск: Мастацкая літаратура, 1994. С. 254.

¹⁰ ФА ПГУ: Зап. Т. Володина, В. Лобач в 2017 г. от Латышонок Марии Георгиевны, 1929 г.р., д. Веретеи Поставского р-на Витебской обл.

¹¹ Архив лаборатории белорусского фольклора БГУ: Зап. С. Сушко в 1998 г. у Войковича Иосифа Иосифовича, 1917 г.р., д. Волковщина Миорского р-на Витебской обл.

UDC 39

U. A. Lobach

„Secret Knowledge“ of the Latvians in the Views of the Belarusian Peasants in the Vitebsk Region

Lobach Uladzimir Alexandrovich, The Polotsk State University (Polotsk, Belarus), the Department of History and Tourism, professor, docent, D. Sc. (History), nordic972@gmail.com

In the traditional worldview of the Belarusian peasants, representatives of „alien“ ethnic groups had an ambivalent symbolic status. Latvian colonists on the territory of Belarus were characterized by the local population as hardworking, economic, decent people. On the other hand, Latvians were credited with special „secret knowledge“ in the field of traditional medicine and in the field of harmful magic (witchcraft). The ideas about the unusual abilities of Latvians are based on their linguistic difference from Belarusians, when the Latvian language was perceived as a means of magical influence. At the same time, Latvian immigrants in Belarus used to act in the guise of a „people’s doctor“ (medicine man) more often, and the indigenous inhabitants of Latvia – in the guise of sorcerers. Field ethnographic research in the 1990–2010s. on the territory of the Vitebsk region show that the idea of „secret knowledge“ of Latvians is characteristic of elderly Belarusians who had personal experience of communication with representatives of the Baltic people.

Key words: the Belarusians, the Latvians, magical practices, folk medicine, witchcraft, traditional worldview, Vitebsk region.

А. В. Калюта

Этнокультурные представления мешика
(ацтеков) об окружающих их народах
(по данным письменных источников
раннего колониального периода)

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

В докладе на основе письменных памятников раннеколониального времени рассматриваются этнокультурные представления мешика (ацтеков), создателей крупнейшего государства на территории Мезоамерики накануне испанского завоевания, о соседних народах. Особое внимание уделяется структуре воззрений мешика на природу индивидуума, которые оказали влияние на данные этнические стереотипы.

Ключевые слова: этнокультурные представления, мешика (ацтеки), Мексика.

Основными источниками информации о этнокультурных представлениях мешика о других народах Мезоамерики является 10-я книга «Всеобщей истории вещей Новой Испании» францисканца Бернардино де Саагуна (1579), написанная на испанском языке и языке науатль – основном языке государства мешика – при активном участии индейских информаторов. Разрозненные, но весьма значимые подробности имеются также в «Истории Индий и островов Твердой Земли» доминиканца Диего Дурана (1581) и в письме сына одного из последних правителей государства мешика Мотекусумы Шокойоцина дона Педро де Моктесумы Тлакауэпантли Королевской аудиенсии Мехико, датированном февралем 1543 г.

Прежде всего, стоит отметить, что восприятие мешика своих соседей отличалось явным этноцентризмом и прагматичностью. Окружающие народы привлекали их внимание только в том случае, если жили на территории, богатой ценными для мешика ресурсами, будь то хлопок или какао, или перья тропических птиц, либо

если представляли потенциальную угрозу для их государства. Круг народов, описанных информаторами мешика в 10-й книге «Всеобщей истории вещей Новой Испании», довольно узок. Это народы ветви отопаме языковой семьи отоманге: отоми, матлалцинка и масауа, жившие на территории современного штата Мехико, это давние враги мешика – тараски, которые нанесли им серьезное поражение до прихода испанцев, а также обитатели восточного и северо-восточного побережья Мексиканского залива – тотонаки и уастеки, самые северные представители языковой семьи майя. Фактически за исключением тарасков и уастеков, это народы тех областей, где мешика к началу XVI в. утвердили свое владычество. Также стоит подчеркнуть, что все упомянутые этнонимы являются экзотнонимами, имеющими ясное значение только на языке науатль («науатль» – букв. «хорошо звучащий язык»). Все остальные языки, в том числе испанский язык, информаторы Б. де Саагуна называют «варварскими» (науат. *popoluca*)¹.

Существенное влияние на экзостереотипы мешика также оказывали их воззрения на природу человека, которая, с их точки зрения, зависела от употребляемой пищи. Не случайно в мифах мешика о последовательном сотворении и гибели мира и человечества все время уточняется: что́ ели люди предшествующих эр. Во все предыдущие эпохи, неизменно заканчивавшиеся разрушением мира в результате стихийных бедствий, это были дикие растения². Лишь в современную мешика эпоху Пятого Солнца люди стали есть идеальную, окультуренную пищу – маис. Кроме того, человек не мог стать разумным, почтительным, высоконравственным и полезным членом общества без надлежащего воспитания в семье и в соответствующих школах (*calmecac*) при храмах.

Каковы же были в этом отношении другие народы Мексики? Ближайшие иноэтничные соседи мешика – отоми – нередко жили с ними в одних поселениях³. Их образ жизни мало отличался (основу хозяйства тех и других составляло ручное земледелие; сходные формы имела и социально-политическая организация.) Тем не менее, мешика причисляли отоми к одной из трех основных категорий *чичимеков*, то есть «варваров»⁴. Поэтому, по мнению мешика, отоми не только говорили на непонятном «варварском» языке, но и были дурно воспитаны (науат. *amo izcalia*), глупы и ленивы⁵. Несмотря на крепкое телосложение, они не очень обременяли себя сельскохозяйственным трудом и, засеяв свои поля, отправлялись бродить и охотиться на кроликов, перепелов и оленей⁶. Также отоми протыкали агавы, чтобы пить их сок или делать алкогольный напиток *octli* и часто посещали питейные заведения⁷. По свойственной им глупости они никогда не дожидались полного

созревания урожая, продавая его на корню и предпочитая растратить все на пиршества. Вдобавок отоми, по убеждению мешика, были чрезвычайно сладострастны. Они не могли дожидаться совершеннолетия и вступали в брак в 10–12 лет, причем невеста, которая не в состоянии выдержать 10 соитий подряд, считалась не пригодной к супружеской жизни⁸. Наконец, отоми были еще крайне неосмотрительны в выборе пищи, поедая скунсов, змей, жаб, ящериц и других «нечистых» тварей.

Неудивительно, что для мешика величайшим оскорблением было услышать от кого-нибудь следующие слова: «Ты отоми, отоми, о отоми, как ты этого не понимаешь? Может быть, ты отоми? Может быть, ты в высшей степени отоми? <...> Жалкий отоми, сырое полено... презренная грязная, грубая голова»⁹. Дон Педро де Моктесума писал, что во времена заключения династического альянса между его предками – правителем г. Тулы Шикокотитлана Сосоматекутли и первым правителем государства мешика Акамапичтли – «город Тула был весьма малая вещь и бедные отоми»¹⁰. Это крайне уничижительная характеристика.

Другие народы языковой группы отопае также пользовались у мешика не лучшей репутацией. Вот как описываются жители долины Матлалцинка: «Название *matlalzincatl* происходит от *matlatl*, что означает „сеть”, с помощью которой вышелушивали маис и делали другие вещи»¹¹. Мешика называли матлалцинка также *quaquata* – «люди с пращами на головах»¹². Для матлалцинка пращи были основным оружием; они действительно носили их с собой, обмотав вокруг головы. Но было у этого прозвища иное, куда более оскорбительное толкование: «человек с каменной головой»¹³. Конечно, мешика отмечали, что живя в суровом холодном климате (в этих краях зимой выпадает снег), матлалцинка были сильны и выносливы. Слово *quata* также входило у мешика в число оскорблений и фраза: «Ты очень похож на *quata*» – означала, что человек до крайности дерзок и невоспитан. Кроме того, мешика считали матлалцинка пьяницами, употреблявшими особо крепкий сорт алкогольного напитка *octli*, «который им ударял в голову, и опьянял их, лишая их рассудка, назывался *quatatl*»¹⁴. Помимо этого матлалцинка, по убеждению мешика, занимались вредоносным колдовством.

Мешика также привлекали экзотические с их точки зрения обряды матлалцинка, в том числе жертвоприношение человека в честь главного бога матлалцинков, которого мешика называли Кольцин – «дедушка». Жертву бросали в очень прочную сеть и начинали ее сжимать и трясти, пока его мышцы не отделялись от костей, а внутренности не вываливались наружу¹⁵. Мешика пра-

ктиковали не менее жестокие человеческие жертвоприношения, но этот обряд привлек их вниманий своей необычностью. Согласно другой версии, экзоэтническим матлалцинка – «люди сети» – обязан своим происхождением именно этому кровавому ритуалу¹⁶.

Ближние соседи матлалцинка – масауа – удостоились схожей характеристики. Информаторы Саагуна говорят, что хотя у них другой язык, их характер и обычаи схожи с матлалцинкскими, они также дурно воспитаны и грубы¹⁷. При этом отмечается их крепкое сложение, выносливость и трудолюбие, но это не улучшало их репутацию в глазах мешика. Старые женщины масауа вызвали удивление мешика тем, что не по возрасту раскрашивали лица и покрывали руки и ноги перьями. У мешика это принято делать только среди девушек и молодых женщин во время праздников¹⁸.

Самые грозные враги мешика – тараски – описываются как искусные плотники, художники и камнерезы, но при этом люди со странными и нелепыми обычаями. Мешика отмечали, что они поголовно брили головы. С точки зрения мешика, это очень странный и нелепый обычай, потому что жизненная сила человека – *tonalli* – содержится в волосах. Поговорка, которая дословно переводится с языка науатль как: «Я защищаю твою голову, я берегу твои волосы» – на самом деле означала: «Я забочусь о твоей репутации». Поэтому тараски получили насмешливое прозвище *caochpanme* – «лысые головы»¹⁹. Кроме того, мужчины тарасков не носили *maxtlatl* – набедренную повязку, обязательную для каждого мужчины мешика по достижении совершеннолетия. Это, впрочем, не значит, что они ходили с неприкрытыми гениталиями, потому что их основная одежда: туникообразная безрукавка *xicolli* – доходила до колен²⁰. Но все равно это был большой недостаток, свидетельствующий о сомнительной нравственности тарасков. Тараские женщины, по мнению мешика, одевались тоже не слишком целомудренно, их юбки были слишком узкими и доходили только до колен, в отличие от юбок женщин мешика, доходивших до лодыжек. Наконец, в своих пищевых предпочтениях они также не были осмотрительны и ели «дурную пищу», правда, не говорится, какую именно²¹. Любопытно, что верховный бог тарасков Тара отождествлялся мешика с их собственным богом охоты Мишкоатлем²².

Юго-западным соседям мешика – тлапанекам и миштекам, а также народам михе-соке, жившим на Теуантепекском перешейке и южном побережье Мексиканского залива, во «Всеобщей истории вещей Новой Испании» дается лишь краткая характеристика, занимающая в общей сложности полтора листа. О тлапанеках, живших на территории современного штата Герерро, говорится, что так их называют из-за обычая раскрашивать лицо красной

краской, а их землю – Йопико, буквально «место Йопи», бога-покровителя этого народа (которого мешика отождествляли с собственным божеством посевов и кожных болезней Шипе-Тотеком)²³. О народах михе-соке сообщается, что их земля очень плодородна и богата хлопком, каучуком, перьями тропических птиц, драгоценными металлами и камнями, и поэтому древние называли ее Тлалокан – «земной рай»²⁴. Впрочем, это не мешало мешика называть эти народы совокупно как не говорящие на «ясно звучащем языке»: *pinome* – «чужаки» и *tenime* – «дикари»²⁵. Более того, информаторы Саагуна утверждали, что они до крайности грубы и бестолковы и в этом отношении очень похожи на отоми, а может быть, еще и хуже них²⁶.

Чуть севернее, на побережье Мексиканского залива (территория современного штата Веракрус) жили индейцы тотонаки, которых мешика в конце XV в. покорили и обложили податями. Как ни странно, хоть тотонаки тоже говорили на «варварском» языке, их образ жизни описывается как весьма цивилизованный, *tlacanemiliztli* (букв. «человеческая жизнь»)²⁷. Они живут в изобилии благодаря теплому климату и плодородной земле, искусны в ремеслах, одеваются нарядно, но при этом целомудренно, едят изысканную пищу, поют мелодичные песни и красиво танцуют²⁸. Правда, лица у них широкие, а головы плоские; у тотонаков действительно существовал обычай деформации черепа в младенческом возрасте. Вновь отметим, что мешика выделяли у каждого из описываемых народов именно те особенности, которые казались им странными и экзотическими.

Гораздо менее лестную характеристику получили северные соседи тотонаков – уастеки, единственный народ языковой семьи майя, проживавший вне основной зоны расселения майя в бассейне р. Пануко, по которой проходит северная граница историко-культурной зоны Мезоамерики. Мешика называли их *tohueyomeh* – «наши соседи»²⁹. Хотя уастеки тоже жили в жарком и плодородном тропическом климате побережья, где изобилует хлопок и различные плоды, это, по мнению мешика, не пошло им на пользу, а лишь способствовало изнеженности и чрезмерной озабоченности своей внешностью. Они не только подпиливали зубы и деформировали головы, но и красили волосы в разные цвета, носили золотые браслеты и не могли жить без нюхания цветов, но при этом были чрезвычайно дурно воспитаны и очень трусливы (науат. *vel mauhque*)³⁰.

Тем не менее, уастеков мешика так и не смогли покорить. Военный костюм уастека входил в число элитных воинских костюмов мешика³¹. Возможно, дело здесь именно в экзотизме данной культуры для мешика, потому что пленение даже десяти уастеков не

гарантировало воину мешика никакого существенного повышения статуса и привилегий³². Как говорил бессменный советник и соратник владык Теночтитлана мешика Тлакаэцель, «это мясо слишком грубое» для бога-патрона мешика Уицилопочтли³³. Кроме того, мужчины-уастеки, по уверениям мешика, также ходили совсем налегке, без одежды, даже без набедренных повязок.

Подводя итог этому краткому обзору, можно выделить несколько общих особенностей в представлениях мешика XVI в. об окружающих их иноязычных народах:

- относительно узкий территориальный охват при описании окружающих народов: фактически описываются лишь уже завоеванные мешика к началу XVI в. либо объекты завоевания в будущем;
- прагматичный интерес к ресурсам территории каждого из описываемых народов как возможно новой «провинции» государства мешика и к их ремесленным навыкам как данников;
- этноцентризм (характерный не только для древних, но и современных обществ). Все описанные в 10-й книге «Всеобщей истории вещей Новой Испании» народы определяются как «варвары» (*popoluca*), причем одним из основных критериев для подобной характеристики является чужой, непонятный язык;
- представление о нравственном превосходстве мешика над большинством их соседей и приписывание им именно тех пороков, которые среди мешика считались наиболее тяжкими: пьянства, глупости, лени, половой распущенности, легкомыслия грубости, трусости, использовании вредоносного колдовства;
- представление о тесной связи между физической конституцией каждого народа, его моральными качествами и пищевыми предпочтениями. Народы, живущие в прохладном, горном климате, считались более крепкими и выносливыми, чем жители влажных тропических низменностей, но вместе с тем и более дикими;
- подчеркивание экзотических, необычных с точки зрения мешика особенностей одежды, украшений, обычаев и религиозных обрядов других народов как признаков их инаковости;
- отождествление богов иных народов с богами мешика.

¹ Sahagún B. Códice florentino. El manuscrito 218–20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana [ed. En facsimile]. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. T.3, P. 253, 266, 875.

² Bierhorst J. The Codex Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles. Tucson, University of Arizona Press. 1992. P. 53.

³ Johnson B. D. Tlaxilacalli Communities in Acolhuacan, Mexico, ca.1272–1692. Boulder, University Press of Colorado, 2015. P. 98.

- ⁴ Sahagún B. Opt.cit. P. 275
⁵ Ibid. P. 269.
⁶ Ibid. P. 271.
⁷ Ibid. P. 272
⁸ Ibid. P. 253.
⁹ Ibid. P. 269.
¹⁰ Moctezuma P. de Relación de la demanda de real de don Pedro e su madre a los de Tula e cómo se ceden en las tierras de que piden posesión // 1543, Vínculos y mayorazgos 256, cuad. 1, exp.1, f.18r-19v.
¹¹ Sahagún B. Opt.cit. P. 276.
¹² Ibid. P. 277.
¹³ Ibid. P. 277.
¹⁴ Ibid. P. 278.
¹⁵ Ibid. P. 279.
¹⁶ Ibid. P. 279.
¹⁷ Ibid. P. 280.
¹⁸ Ibid. P. 135.
¹⁹ Ibid. P. 140.
²⁰ Ibid. P. 141.
²¹ Ibid. P. 141.
²² Ibid. P. 141.
²³ Ibid. P. 139.
²⁴ Ibid. P. 140.
²⁵ Ibid. P. 140.
²⁶ Ibid. P. 139.
²⁷ Ibid. P. 136.
²⁸ Ibid. P. 136.
²⁹ Ibid. P. 137.
³⁰ Ibid. P. 139.
³¹ URL: <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/>(дата обращения 19.08.2020).
³² Sahagún B. Opt.cit. T. 2. P. 307.
³³ Duran D. Historia de las Indias e Islas de la Tierra Firme. México: Editorial Porrúa, 1967. P. 267.

UDC 394.91

A. V. Kalyuta

Mexica (Aztec) Ethnic Stereotypes
Concerning Surrounding Peoples in the Light
of the Early Colonial Sources

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

The paper examines ethnic stereotypes of Mexica, the founders of the largest Prehispanic state in the territory of Mesoamerica on the eve of the Spanish Conquest about neighboring peoples and ethnic groups inhabited the periphery of Mesoamerica. Special attention is paid to the factors which had decisive influence on these ethnic stereotypes.

Key words: ethnic stereotypes, the Mexica (Aztecs), Mexico.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

УДК 39

В. А. Дмитриев

Этничность и этнокультурная идентичность.
Презентируемые аутостереотипы как результат
ароморфоза культуры (на примере
западных адыгов)

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

Из существующих подходов к изучению этнокультурной идентичности результативен тот, в котором различаются этничность и этнокультурная идентичность. Этничность является способом признания факта своеобразия этнокультурной общности, имеющим историческую специфику. Этнокультурная идентичность выступает приемом формирования ее своеобразия, значение которого особо повышается при ароморфозе культуры, определенным состоявшейся модернизацией. В таком состоянии культуры ее формообразование направлено на сложение презентуемых аутостереотипов. В предлагаемом докладе соотношение этничности и этнокультурной идентичности рассматривается в контексте этнической истории западных адыгов, особо черноморских шапсугов.

Ключевые слова: этничность, этнокультурная идентичность, этническая история, адыги, черноморские шапсуги, аутостереотипы этнической культуры.

В теоретическом осмыслении понятия этнокультурная идентичность можно отметить несколько основных подходов:

- разделение понятий «этничность» и «этническая (этнокультурная) идентичность»¹;
- объединение понятий «этничность» и «этническая (этнокультурная) идентичность»²;
- признание понятия «этническая (этнокультурная) идентичность», заменяющим понятия «сознание» и «самосознание»³;
- использования понятия «этническая (этнокультурная) идентичность» как подменяющего понятия «сознание» и «самосознание»⁴.

Солидаризуясь с последней позицией, показывающей сомнения в использовании понятия «этническая идентичность», («по-видимому, основания предпочтения нового термина привычным «самосознанию» и «самоопределению» следует искать в потере кредита традиционной понятийности»⁵), но признавая состоявшееся его проникновение в словник общественных наук, остается согласиться на разделение концептов «этничность» и «этническая идентичность». Это не означает, что предложенное автором, отстаивающим данное разделение, определение понятий «этничность» (комплекс, приписываемых общности признаков единства по территории, языку, культуре, преемственности свойств от родителей) и «этническая идентичность» (достигаемая индивидуумом в процессе конструирования социальной реальности субъективная идентичность принадлежности к отдельному этносу) является исчерпывающим, – достаточно того, что понятия разделяются.

В соответствии с предлагаемым подходом понятие «этническая идентичность» не отрывается от понятия «самосознание» и представляет собой концепт, существующий в предметном поле общем для этнологии и коллективной (массовидной, этнической) психологии. Этничность, соответственно, рассматривается как историческая категория, зависящая от общественного и источникового дискурсов. Этнокультурную идентичность также предлагаем рассматривать не однолинейно, а как двойственную категорию, представляющую не только элементы сознания, но и овеществленные в разной степени маркеры культурного своеобразия этнической общности. Если признавать этнокультурную идентичность в качестве результата отождествления личности или группы с определенной культурой, ее символами, ценностями, статусом и определяемой ролью в группе, то следует также дать характеристику названным свойствам, тем самым разделяя психологический и культурологический подходы.

Этничность и этнокультурная идентичность (далее ЭКИ) связаны через фактор сознания, но относительность в данном плане

такого индикатора, как этноним, указывает и на разные приемы предикации этничности.

В период, начавшийся в Древности и продолжавшийся до перехода к Новому времени, когда появляются этнонимы XVIII в., позволяющие связать их с определенными этническими общностями, для предков адыгов существовали наименования зихов (Причерноморье) и касогов (Прикубанье) с упоминанием в X в. папахов/сагинов (низовье Кубани)⁶. Очевидно, все названия были экзоэтнонимами, как и появившиеся позднее этнонимы «черкес» и «адыг». Мы не можем провести линию от этнонима к этнокультурной идентичности в данный отрезок времени, но можем отметить, что внешние источники сведений в лице иностранных путешественников называли следующие черты общности причерноморских адыгов, являвшиеся описаниями ЭКИ: проживание на черноморском побережье в горно-лесистом ландшафте; пережиточное христианство с особыми признаками и особенностью местных культов; воинственность; специфика культуры жизнеобеспечения, гендерного и общественного поведения. В значительной степени описания путешественников имели качество тревеллогов, отмечавших признаки «иной» культуры как типические для нее. ЭКИ формируется описаниями внешних наблюдателей как совокупность выделенных фактов действительности. Дифференциация этничности и ЭКИ отсутствует

В XVII–XIX вв. и особо с начала XIX в., когда историография истории и культуры Северо-Западного Кавказа начинает развитие в рамках ранней этнографической науки, в число признаков идентичности включается такой важный показатель, как наименование отдельных групп внутри адыгской общности в целом. Признание обозначения данных групп этнонимами является условным, так как характер единства групп мог быть различным⁷. Также остается неясным, какая часть из них была экзо- и эндоэтнонимами. В большей степени эти обозначения относятся к макротопонимам (как гидронимы – шапсуги-шэпсыгъу, хегаки/хетуги или выразитель пространственной позиции – абадзехи-абдзах) или эпонимам (кабардинцы – къэбэртай, бесленеевцы – бэслъыный, жанеевцы – жанэ и т.п.)⁸. Очевидно, можно говорить о проявлениях идентификации с местом (хетуги у моря) или владельцем (жанеевцы по княжескому дому Заноккъо). Наблюдались и другие случаи идентификации: более четкие, например, по этнополитическому союзу Причерноморских адыгов в XIX в. – Ахгутчипсе; по неясному, но общераспространенному делению всех адыгов на «адыхэ» и «абаза». Позднее свой вклад в этническую идентификацию внесла российская администрация с этнонимом широкого значения – «черкесь», и советская, объединив одну часть западных адыгов этнонимом *черкесы* (в Карачаево-Черкессии)

и совсем уже искусственным термином «адыгейцы» (в Адыгее), восточным адыгам оставив этноним «кабардинцы», и сконструировав этнополитические общности, территории и литературные языки. В этнополитическом конструировании ЭКИ формообразуется прежде этничности, а в ЭКИ адыгов присутствуют две формы: политико-административная по титульным этносам Северокавказских республик, и определяемая самосознанием, рассматривающая себя как единый адыгский этнос. Последнюю дополняет соотнесение себя с базовым этническим формированием XVIII–XIX вв. Особо данная черта проявляется у западных адыгов в использовании этнонимов, в наше время формально относимых к субэтническому уровню: абадзех, бжедух, шапсуг. Эти этнонимы употребляются в неформальном общении, все реже звучат в официальной речи, что подкрепляется исчезновением диалектных различий. Исключение представляет положение группы черноморских шапсугов, сохраняющих в устной речи оба диалекта, северный и южный, но очевидно тоже уходящих.

Черноморская Шапсугия в современном состоянии входит в Туапсинский р-н Краснодарского края и р-н Большого Сочи. Этническая общность причерноморских адыгов-шапсугов, в основном выделяется по адыгскому населению данных территорий в пределах части указанных районов, чем и задается характеристика этничности общности⁹. Ареал расселения черноморских шапсугов, как и расположение в нем аулов, целиком задан процессами российской колонизации Западного Кавказа. Еще более аскрибированной представляется такая характеристика этничности, как этноним, по крайней мере, отраженный в официальных статистических источниках. В переписях населения РФ 2002 и 2010 гг. адыгское население данного ареала (являющееся, за небольшими исключениями шапсугским) было распределено по следующим группам, что, по данным на 2010 г. выглядит следующим образом¹⁰:

Муниципальный округ	Численность по этнониму, чел.			Всего по округам, чел.
	Адыгейцы	Шапсуги	Черкесы	
Туапсинский	2103	1936	119	4158
г. Туапсе	635	99	61	795
Сочинский (городской округ Сочи)	2385	1897	264	4546
г. Сочи	1711	716	173	2600
Общая численность – 12099 чел. ¹¹				

Таким образом, этничность шапсугов при официальном подходе уходит в скрытую позицию, являясь фактором этнического самосознания и дискурса этнографической науки, что в значительной мере на настоящее время является функцией ЭКИ.

Прежде чем перейти к ЭКИ черноморских адыгов, целесообразно отметить идентичности, с которыми она сосуществует, отметив не все из них, а наиболее важные в аспекте темы. Часть из них является объективной реальностью, часть – дискурсами самосознания:

- дискурс принадлежности к адыгскому миру и мировой адыгской диаспоре – подтверждается фактом расселения адыгов в мире и распространенностью шапсугского диалекта среди адыгов Ближнего Востока;

- дискурс принадлежности к российскому «большому сообществу» подтверждается массовым использованием русским литературным языком и признанием двух праздников общегосударственной ритуальной культуры: Нового года и Дня Победы;

- идентичность хозяйственной структуры Российского Причерноморья подтверждается включением шапсугских аулов в хозяйственную периферию городов и поселков городского типа курортной зоны Причерноморья, их превращение в спальные пригороды с самостоятельным населением, занятым городскими профессиями;

- конфессиональная идентичность и дискурс подтверждаются фактами восстановления и строительства мечетей в шапсугских аулах при сосуществовании исламского фактора с традиционно религиозным;

- идентичность и дискурс семейно-родственных и фамильных связей.

Фамильные объединения составляют костяк социальной структуры шапсугского этноса. В ряде аулов прослеживается наличие патронимических кварталов, семейно-обрядовая жизнь сосредоточена в фамильных союзах, которые составляют собственную пространственную структуру Черноморской Шапсугии: в северной части земель доминируют Шхалаховы, Нагучевы, Куадже, Алало, Мафагел; в центральной – Нибо, Сизо, Боус, Чачух, в центральной и южной зоне – Хушт, Тлиф, Гвашевы¹².

Фамильные союзы являлись основой социальной жизни причерноморских адыгов в XVIII – первой половине XIX в., именно они были структурой сообщества Ахгутчипсе, объединявшего квазиэтнические объединения шапсугов и натухаевцев. Это сообщество спланировали патронимии Натхо, Нетахо, Кoble, Схашете, Гоаго-Соотох, Гуайе, поддерживающие братство уоркских и тфокотольских фамилий дороссийского Черноморья¹³.

Названные идентичности являются пограничными с ЭКИ и могут быть включены в полное описание культуры этноса. Если рассматривать ЭКИ в суженном специализированном понимании, то ее следует трактовать как культурное разнообразие, целенаправленно ограниченное этническими рамками и поддерживаемое этническим самосознанием, что порождает ауостереотипы этнической культуры. В современной культуре черноморских шапсугов наблюдаются следующие ауостереотипы шапсугской этничности, входящие в ЭКИ:

- ауостереотипы хозяйственной деятельности – комплекс возделывания проса и фасоли с элементами садоводства;
- ауостереотипы пережитков экологии лесо-хлебной системы – выращивание и обработка фундука, элементы культа каштана;
- ауостереотипы символов материальной культуры – сохранение в домах в функции предметов домашнего музея: столика на трех ножках, веселки и др., отдельных предметов национального костюма;
- ауостереотипы этнических ритуалов – современные варианты молниевых культов, обрядов вызывания дождя, обрядов у священных деревьев и каменных куч; ритуалистика современных форм традиционной семейной и семейно-календарной обрядности;
- ауостереотипы историко-экологической памяти – представления об ушедшей культуре жизнеобеспечения как более рациональной и здоровой;
- ауостереотипы историко-политической памяти – представления о образе жизни дороссийского времени, оценки событий и результатов Кавказской войны XIX в., оценки роли этнополитического организма Шапсугского Национального района (1924–1952);
- ауостереотипы *адыгэ хабзэ* – этикета адыгских народов как совершенной этической системы.

Данные этнические ауостереотипы существуют в условиях культуры, прошедшей ароморфоз перехода от архаики к почти полностью модеризированным современным формам. Традиционное производство редуцировано до домашнего хозяйства, жилище развивается по образцу европейского дома зажиточной семьи, образцом одежды являются ее модные бренды. Феномен ЭКИ преимущественно соотносится с соблюдением этикетных норм культуры и поддержания разных форм исторической памяти.

¹ Верещагина М. В. Этническая идентичность и толерантность в условиях поликультурной общности. Владикавказ: Изд-во Северо-Осетинского гос. ун-та, 2012.

² Ачкасов В. А. Этническая идентичность в ситуации общественного выбора // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2. Вып. 2.

С. 56–68; Красовская Н. Р. Этнокультурная идентичность // Власть. 2020. № 3. С. 75–81; Тишков В. А. Откуда и куда пришла российская этнология: персональный взгляд в глобальной перспективе // Этнологическое обозрение. 2020. № 2. С. 80.

³ Тишков В. А. Указ. соч. Откуда и куда пришла российская этнология... С. 72–92.

⁴ Малахов В. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 45.

⁵ Там же.

⁶ Гадло А. В. К этнической истории адыгских племенных объединений (сагины-шегаки) // XIII Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа: Тез. докл. Майкоп, 1984 С. 71–73.

⁷ Ауглев М. Г., Лавров М. И. Прошлое и настоящее Шовгеновского аула // Культура и быт колхозного крестьянства Адыгейской АО. М.: Л., 1964. С. 10.

⁸ Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. С. 26–46.

⁹ Сивер А. В. Переписи населения как материал анализа этнического самосознания черноморских адыгов-шапсугов // Культурная жизнь юга России. 2013. № 4 (51). С. 47–50.

¹⁰ Всероссийская перепись населения 2010. Краснодарский край. Таб. 4. Население по национальности и владению русским языком по муниципальным образованиям Краснодарского края // URL: Всероссийская перепись населения 2010 krsdstat.gks.ru/vpn2010.

¹¹ Данные согласуются с приведенной в литературе численностью черноморских шапсугов в 10–12 тыс. чел. (см: Сивер А. В. Указ. соч. С. 50).

¹² Золотые россыпи Шапсугии. Майкоп: Меоты, 2001.

¹³ Хан-Гирей. Записки о Черкессии. Нальчик, 2008. С. 236–244.

UDC 39

V. A. Dmitriev

**Ethnicity and Ethnocultural Identity.
The Presented Autostereotypes as a Result
of the Aromorphosis of Culture (on the example
of the Western Circassians)**

Dmitriev Vladimir Alexandrovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus and Central Asia, top-grade researcher, D. Sc. (History), dmitriev_home@mail.ru

With the existence of various approaches to the study of ethnocultural identity, the one in which ethnicity and ethnocultural identity differ is effective. Ethnicity is a way of recognizing the fact of the originality of an ethnocultural community, which has a historical specificity. Ethno-cultural identity is a way of form-

ing the originality of a community, the importance of which is especially increased with the aromorphosis of culture, determined by the modernization that has taken place. In that state culture shaping is aimed at presenting autostereotypes. In the proposed report, the relationship between ethnicity and ethnocultural identity is considered in the context of the ethnic history of the Western Circassians, especially the Black Sea Shapsugs.

Key words: ethnicity, ethnocultural identity, ethnic history, the Circassians, the Black Sea Shapsugs, autostereotypes of ethnic culture.

О. В. Калинина

«Сам какой родился, так себя и ощущаю»:
к вопросу об этнокультурной идентичности
сету(сето) и эстонцев Псково-Печорского края

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

В докладе приведены некоторые наблюдения, сделанные во время полевой работы в 2007–2017 гг. Речь идет об этнокультурной идентичности современных сету Печорского р-на, детей от смешанных русско-сетуских браков, а также о группе местных этнических эстонцев. Делается вывод о зависимости этнического самосознания от воспитания, образа жизни, политической ситуации и деятельности национальных активистов. Определяющим фактором самоидентификации населения зачастую является не этническая, а культурно-территориальная принадлежность. Среди всех жителей Печорской земли именно за сету закрепился статус хранителей старины, в то же время именно они были вовлечены в процесс конструирования нового этнического образа на постсоветском пространстве.

Ключевые слова: сету(сето), эстонцы, Печорский р-н Псковской обл., этнокультурная идентичность, этнический активизм.

На рубеже XX–XXI вв. в фокусе антропологических исследований оказались этнический активизм, рефлексия над традицией, практики «производства» этнической культуры и процессы превращения ее в туристический бренд. Наиболее рельефно эти сюжеты вырисовываются в этноконтактных зонах, где есть место сравнению и противопоставлению собственной культурной традиции чужой.

Именно такой контактной зоной является современный Печорский р-н Псковской обл., который в 1920–1940-х гг. входил в состав независимой Эстонской Республики. За последние 20 лет население Печорского р-на многократно становилось предметом этно-социологических исследований¹. Поделюсь некоторыми собственными соображениями на этот счет, появившимися за время полевой работы в 2007–2017 гг.

Печорский р-н Псковской обл. является многонациональным и этот факт всегда осознавался местными властями. «Я сама работала в сельсовете, когда отчеты там делали, всякие национальности... эстонцы, латыши, русские»². При этом внимание научного сообщества прежде всего привлекали сету (сето), затем русские, в особенности жители так называемого Обозерья – побережья Псковского озера³, а локальные группы местных эстонцев и латышей оставались вне поля исследовательских интересов этнологов и фольклористов⁴. До XXI в. сету в России не отделялись от эстонцев на официальном уровне. Однако, понимание разницы между эстонцами и сету всегда присутствовало как у рядового населения, так и у властей. Оно базировалось на различиях в языке, вероисповедании (сету – православные, эстонцы – лютеране), культуре.

Идентификация себя по этническому принципу в ответах информантов является, как правило, ответной реакцией на настойчивые вопросы интервьюера, ожидаемым ответом на его запрос. Нередко на вопрос о национальности «в лоб» можно получить следующие варианты ответов: «Да иди ты, все тебе скажи», «Сам какой родился, так себя и ощущаю» и т.д. На самом деле люди в первую очередь идентифицируют себя не по этническому, а по культурно-территориальному принципу, то есть для них важна локальная «печорская» идентичность, они соотносят себя с определенной деревней или местным церковным приходом. Немаловажным фактором самоидентификации является также противопоставление себя и своего образа жизни реалиям соседней Эстонии.

Сету (сето) получили статус коренного малочисленного народа РФ в 2010 г., когда собственно «народа» этого в России уже не стало из-за массовой миграции в Эстонию и естественной убыли. В 2011 г. их численность в Печорском р-не составляла 225 человек⁵. Официальные данные о сету базируются на списках «Этнокультурного общества народа сето» (ЭКОС), образованного в 1993 г. В 2013 г. от администрации Печорского р-на мне удалось получить «Список представителей сету (сето), проживающих в Печорском р-не, подлежащих углубленной диспансеризации», который состоял из 132 фамилий людей (1920-х – 1960-х г.р.), что являлось ярким свидетельством наличия социальных программ в отношении именно сету⁶. Впоследствии выяснилось, что в список были включены некоторые представители из смешанных русско-сетуских семей, одна русская женщина – жена сету и две этнические эстонки. Причины такого явления можно объяснить желанием получить потенциальную выгоду от принадлежности к малочисленному народу. В то же время из-за повышенного общественного внимания к культуре сету в последнее

время фиксируются изменения в самосознании людей, рожденных от смешанных браков.

Для регистрации в ЭКОС достаточно иметь одного родителя сету, здесь во главу угла поставлено самосознание отдельного индивида. Вариативность этнокультурной идентичности в зависимости от воспитания, внешней среды и образа жизни ярко иллюстрирует следующий пример: две женщины из вышеупомянутого списка имеют одинаковые исходные данные: мать – русская, отец – сету. Однако первая воспитывалась в русскоязычной среде г. Печоры, ходила в русскую школу, не знает языка своего отца и ощущает себя русской; а вторая воспитывалась на хуторе, ходила в эстонскую школу, находилась под большим влиянием родни с отцовской стороны и считает себя сету.

Одно из старинных определений сету звучит как «печорские эстонцы», однако в районе исторически проживали и этнические эстонцы, не имеющие отношения к культуре сету. Это потомки переселенцев из Лифляндской губ. Российской империи и те, кто переехал в Печорский край в бытность его в составе независимой Эстонии в 1920–1940-х гг.⁷ В настоящий момент эстонцы Печорского р-на – это единичные представители школьной интеллигенции (в основном бывшие учителя печорской эстоноязычной школы, приехавшие сюда по распределению из ЭССР в советский период) и несколько потомственных хуторян. В большинстве своем они держатся особняком от сетуского культурного сообщества, говорят о своей принадлежности к лютеранской традиции и подчеркивают религиозную индифферентность эстонцев в отличие от сету. Наравне с местными сету и русскими они ощущают себя печорянами – жителями Печорской земли.

Интересно, что на вопрос о наличии предметов традиционной культуры в доме (в особенности об элементах костюма) и русские, и эстонцы отвечают, что это прерогатива сету. Именно за ними признается статус хранителей старины и вообще право представлять интерес для научного мира.

Постсоветский период характеризуется этническим активизмом сету по обе стороны границы. Его инициаторами стали представители сетуского сообщества в Эстонии. Их деятельность развивается на всех фронтах: создание собственных институций, возрождение ремесленных и фольклорных традиций, реконструкция костюмов, репрезентация в музейном пространстве, издание книг на собственном языке, создание новых праздников и привлекательных брендов. Для этого процесса характерно «выискивание» отличительных этнических черт культуры – «это есть только у сету», отсюда и акцент на дохристианских традициях. При поиске ответа на заданный этнологом вопрос пожилые сету зачастую апеллируют

не к собственной памяти или домашним архивам, а к современной печатной продукции «Института сето» (Эстония), так как именно, по их мнению, он является источником «правильной» информации об этнической культуре.

Этнокультурная идентичность малых групп – вещь сама по себе гибкая⁸, она конструируется в зависимости от политической конъюнктуры и степени активности национальных низов. Идентификация себя по этническому признаку является одной из множества других идентичностей, свойственных населению, проживающему на границе двух государств. Российские сету и эстонцы ощущают себя жителями Печорской земли, но поддерживают тесные связи с Эстонией. В случае с сету происходит коммерциализация этнического образа, что тоже несомненно влияет на их самооценку и самосознание.

¹ Новожилов А. Г., Хрущёв С. А., Громова Ю. В. Современное состояние сету Печорского района по материалам этнологических исследований//Историко-этнографические очерки Псковского края / Ред. А. В. Гадло. Псков: Изд-во Псковского областного института повышения квалификации работников образования, 1999. С. 285–292, 294–301; Jääts I. Ethnic identity of the setus and the Estonian-Russian border dispute//Nationalities Papers. 2000. № 28(4). P.651–670; Nikiforova E. Narrating «National» at the Margins: Seto and Cossack Identity in the Russian-Estonian Borderlands//Culture and Power at the Edges of the State. National Support and Subversion in European Border Regions / ed. T. Wilson, H. Donnan. Münster: Lit Verlag, 2005. P. 191–228; Kaiser R., Nikiforova E. Borderland spaces of identification and dis/location: Multiscalar narratives and enactments of Seto identity and place in the Estonian-Russian borderlands//Ethnic and Racial Studies. 2006. № 29(5). P. 928–958; Манаков А. Г. Этническая идентичность сету Печорского района: итоги пятнадцатилетних исследований (1999–2014 гг.//Псковский регионологический журнал. 2015. № 22. С. 65–77; Новожилов А. Г. Население Псково-Печорского края между этнокультурной традицией и национальной политикой//Вестник СПбГУ. Сер. История. 2017. Т. 62. Вып. 1. С. 186–200.

² Полевые материалы автора. Псковская обл., Печорский р-н., д. Паниковичи. Каленина М. П., 1939 г.р., сету, интервью 2016 г.

³ Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра / Ред. А. М. Махнецов. Псков: Изд-во Областного центра народного творчества, 2002. Т. 1. С. 227–402.

⁴ Исключение составляют полевые работы сотрудника РЭМ В. А. Галиопы в 2011 г., изучавшего старожильческое латышское население Печорского района в рамках программы «Этнография пограничья». АРЭМ. Ф.10. Оп.2. Д.56. Л. 1–11.

⁵ Манаков А. Г., Потапова К. Н. Этносоциальный портрет сету Печорского района Псковской области по (по результатам исследований 1999–2011)//Этнографическое обозрение. 2013. № 2. С. 181.

⁶ На самом деле фамилий было 135, но некоторые люди упоминались дважды, например, под разными местами жительства или под разными (с учетом девичьей) фамилиями. Удалось взять интервью у 30-и из указанных в списке лиц.

⁷ В 1928 г. здесь проживало 3699 эстонцев, 15033 сету и 36933 русских//Setumaa: maadeteauduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus / Eesti III / toim. A. Tammekann, edg. E. Kant, J. V. Veski. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, 1928.— Lk. 42

⁸ Гибкие этничности. Этнические процессы в Петрозаводске и Карелии в 2010-е годы: Сб. ст./ Ред. Суутари П, Давыдова-Менге О.СПб.: Нестор-История, 2017.

UDC 39; 303.423

O. V. Kalinina

«What I Was Born, so I Recognize Myself»:
on the Problem of Ethnocultural Identity of the Setus
(Setos) and the Estonians of the Pskov-Pechorsky
District of Pskov Region

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

The report is devoted to the ethnocultural identity of the modern Setos in the Pechorsky District, of children in mixed Russian-Seto families, as well as of a group of local ethnic Estonians. It is based on author's fieldwork materials 2007–2017. Ethnic identity depends on education, lifestyle, political situation and national activists. The determining factor of self-identification often is not ethnic, but cultural and territorial identity. Among other inhabitants of the Pechorsky District, the Setos have an image of preservers of antiquity, but at the same time they are involved in constructing of a new ethnic image in the post-Soviet space very much.

Key words: the Setus (Setos), the Estonians, Pechorsky District of the Pskov Region, ethnocultural identity, ethnic activism.

Н. И. Новикова
Почему в Каутокейно отказались от рудника*

Новикова Наталья Ивановна, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва), ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук, natinovikova@gmail.com

Исследование строится на полевых материалах, собранных в Каутокейно (Норвегия) в 2015–2016 гг. В докладе рассматриваются особенности культурной идентичности саами. На примере Каутокейно показано, как влияет на самосознание и идентичность коренного народа выстраивание отношений с государством и промышленными компаниями через адаптацию символов «современной европейской культуры»: дизайнерскую одежду, музыкальное творчество, современный театр, науку и высшее образование, собственный парламент, новые бизнес-технологии.

Ключевые слова: коренные народы, саами, Норвегия, «современная европейская культура», высшее образование, экстрактивизм.

Когда заходит речь о положении саами в Норвегии часто цитируют речь короля Харальда V на открытии Саамского парламента в 1997 г.: «Норвежское государство было основано на территории проживания двух народов – норвежцев и саамов... Сегодня мы должны принести извинения за ту несправедливость, которую проявило норвежское государство к саамскому народу в ходе жесткой политики норвегизации»¹. В докладе выдвигается гипотеза – можно ли рассматривать современную культуру и положение саами в Каутокейно как одну из причин отказа от работы рудника на территории муниципалитета.

Саами – коренной народ, проживающий на территории четырех государств: Норвегии, Швеции, Финляндии и России. Норвегия первой из европейских стран ратифицировала Конвенцию

* Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ № 20–68–46043 «Антропология экстрактивизма: исследование и проектирование социальных изменений в регионах ресурсного типа».

169 МОТ «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни в независимых странах» и приняла ряд важнейших законов, определяющих социально-экономические, политические и культурные права саами. Многие инициативы этого государства представляют большой научный и практический интерес для мирового сообщества, особенно таких стран, как Россия.

Доклад строится на полевых материалах, собранных в течение двух месяцев в Каутокейно в 2015–2016 гг.* Предметом изучения стала ситуация, когда муниципалитет небольшого северного поселка (с населением около 3 тыс. человек) отказал горнодобывающей шведской компании Арктик Голд. Этот уникальный не только для норвежской, но и мировой практики случай изучался с различных сторон: права, политики компании, отношения местного населения и т.п. Все эти факторы сыграли свою роль, что отражено в нескольких публикациях². Сейчас я хочу обратить внимание на те явления, которые определяют культурную идентичность саами. Каутокейно – крупнейший оленеводческий центр Норвегии, но особый интерес для меня, как российского антрополога, представляли профессиональная культура, система среднего и высшего образования на саамском языке, саамская мода, то есть то, что выделяет саами в общем ряду коренных народов.

В Каутокейно зарегистрировано 100 предприятий малого бизнеса, многие из которых обслуживают оленеводство, но не только. Норвежское оленеводство отличают не только новые технологии, но и система образования. Здесь работает всемирно известный Международный центр изучения оленеводства, в котором организованы обучение и стажировки для саами из других стран и местных школьников. В Каутокейно сложилась система непрерывного образования для оленеводов: это гимназия и высшее учебное заведение – Саамский университетский колледж. В гимназии на первом этапе дети получают общее образование, часть изучаемых предметов преподается на норвежском языке, но в то же время большое внимание уделяется саамскому языку и оленеводству. После окончания школы выпускники два года проходят практику по оленеводству в своих семьях, после чего одни из них решают посвятить себя этому делу, другие стремятся продолжить образование в университетском колледже, а третьи выбирают занятие декоративно-прикладным искусством. Свое будущее многие из них связывают с Каутокейно. В колледже несколько лет назад была

* Полевые исследования выполнялись в рамках проекта Арран Лули Саами центра «Коренные народы и добыча природных ресурсов в Арктике: оценка этических принципов».

введена программа бакалавриата по оленеводству: естественно-научные дисциплины, финансы, социальные и общественные науки. Первые выпускники закончили его в 2014 г. Программа ставит целью соединение научных и традиционных знаний, придание саамскому языку академического статуса. Организатор курса уделяет большое внимание традиционным саамским знаниям, адаптируя их к современному положению коренного народа.

В сравнении с ситуацией у саами Кольского полуострова (РФ) особенно выпукло выглядит самопрезентация саами не только как коренного народа, но как второго народа Норвегии, у которого современная культура, в том числе политическая, существует на профессиональном уровне. Для ее развития государство создает необходимые условия, поддерживая местные инициативы. В Каутокейно работает офис саамского парламента (штаб-квартира находится в Карашьеке), Центр защиты прав коренных народов, а кроме того центры декоративно-прикладного искусства, театр, музей.

Каутокейно – центр проведения саамского Пасхального фестиваля и конкурса «Гран-при саамские йоики». Я рассмотрю феномены, которые, на мой взгляд, создали особую идентичность саами и способствовали тому, что муниципалитет Каутокейно смог отстаивать свое право на землю, культуру, принятие решений. В первую очередь, можно отметить фестиваль саамской моды. У саами – красивая, богато декорированная этническая одежда, причем она есть у каждого. В церкви на службе все были в таких костюмах, а вечером на фестивале были представлены дизайнерские образцы одежды от саамских кутюрье, в которых использовались лишь некоторые саамские элементы, преимущественно броши и мех. Интересно организовано обучение всех желающих шить этническую одежду. Центр народного искусства проводит выставки – показы саамских костюмов как традиционных, так и стилизованных, и от кутюр. В Каутокейно есть несколько мастеров, которые шьют такую одежду, но не для туристов и не на продажу, а для себя, при необходимости ездят по районам и обучают желающих, поэтому заинтересованы, чтобы как можно больше саами научились шить этнические костюмы. Местные люди не против туристов, но не хотят что-то специально для них делать. В поселке почти не продаются сувениры, есть только магазины ювелирных украшений. Большой известностью в Норвегии и в мире пользуется «Juhls Silver Gallery» («Серебряная галерея Юльсов»). В нем работают около 20 мастеров, но изделия скорее дизайнерские, чем аутентичные, хотя узнаваемы как саамские. Его организаторы приезжие художники, сейчас уже второе поколение семьи Юльсов, это

крупнейший культурный центр, объединяющий музей современного искусства, мастерскую и магазин, а иногда он используется и в качестве концертного зала. Хозяйка центра возглавляет местный Союз предпринимателей. У нас с ней состоялась интересная беседа о роли оленеводства, которое организывает всю жизнь в поселке, в первую очередь образование. Она отметила, что промышленность направлена только на краткосрочную безальтернативную перспективу, поэтому местная молодежь не поддерживает проекты горнодобывающей промышленности. А молодежи в Каутокейно много, не случайно новым мэром стал 27-летний человек. Создается впечатление, что саамская идентичность проявляется именно в небольших локальных проектах, связанных с местной жизнью и саами; и мало кто задумывается над тем, что происходит за границами «Сапми» (Земли саамов).

Отличает Норвегию и высокий престиж саамского языка. Университетский колледж является центром языковой подготовки не только для норвежских саами, но и зарубежных. Преподавание ведется на саамском языке, и преподаватели ставят задачу повышения престижа саамского языка, расширения сферы его использования. Популярности саамского языка способствует и то, что его знание является обязательным для участия в выборах в Саамский парламент³.

Взаимодействие коренных народов с промышленными компаниями, безусловно, сложная и трудно разрешимая проблема. Тем не менее наблюдения в Каутокейно показывают, что чем дальше коренные сообщества продвигаются к партнерству на основе своего культурного и политического потенциала, чем полнее они его реализуют, тем больше у них шансов отстаивать свое право на самоопределение и уникальность.

¹ Лиле Х. С. Права человека и права коренных народов в системе ООН. Введение в тему с особым акцентом на права саамского народа // Галду чала. 2013. № 1. С. 41.

² T. Koivurova et al. «Legal Protection of Sami Traditional Livelihoods from the Adverse Impacts of Mining: A Comparison of the Level of Protection Enjoyed by Sami in Their Four Home States» // Arctic Review on Law and Politics. Vol. 6. No. 1. 2015. P. 11–51; Ilan Kelman (ed.), Arcticness. London: UCL Press, 2017; Brig, D., Bay-Larsen, I, and Skorstad, B (eds.) The Will to Drill – Mining and Arctic Communities, Switzerland, Springer.2018.

³ Протопопов С. И. Об особенностях зарубежного законодательства о Севере//Вестник РУДН. Сер. Юридические науки. 2013. № 2. 178–187.

N. I. Novikova

Why Kautokeino Refused the Mine

Novikova Natalya Ivanovna, The N. N. Miclouho-Vaklay Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences (Moscow), leading research fellow; D. Sc. (History), natinovikova@gmail.com

The study is based on field materials collected in Kautokeino (Norway) in 2015–2016. The article examines features of Sami cultural identity. The example of Kautokeino shows how it affects the self-consciousness and identity of the indigenous people by building relations with the state and industrial companies through the adaptation of the symbols of „modern European culture”: designer clothing, musical creativity, theater, science and higher education, own parliament, new business technologies.

Key words: indigenous peoples, the Sami, Norway, «modern European culture», higher education, extractivism.

А. А. Заньковская

Этнокультурная идентичность современных саами
с. Ловозеро (по материалам этнографических
экспедиций 2014–2015 годов в Мурманскую обл.)

Заньковская Анастасия Анатольевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Северо-Запада России и Прибалтики, научный сотрудник, anastasiaethnomuseum@yandex.ru

В докладе рассматриваются индивидуальные проявления этнических особенностей кольских саами, зафиксированные во время полевых выездов автора в Мурманскую обл. в 2014–2015 гг. Внимание акцентируется на сохранившихся анимистических представлениях об окружающей природе. Делается вывод об их устойчивости как признаке этнокультурной идентичности в менталитете современных саами.

Ключевые слова: этнокультурная идентичность, духовная культура, анимизм, саами, кольские саами.

На сегодняшний день этнокультурная идентичность (ЭКИ) кольских саами на групповом уровне формируется посредством таких организаций, как «Мурманский областной центр коренных малочисленных народов Севера» (г. Мурманск), Северный национальный колледж и Национальный культурный центр (с. Ловозеро). Их деятельность направлена на сохранение и развитие национальных традиций, ремесел, языка. Кольские саами по-прежнему занимаются традиционными промыслами, такими как рыболовство, охота и оленеводство. Более подробная информация по этой теме изложена в статье автора «Формы репрезентации традиционной культуры российских саами»¹. Обучение саамским ремеслам в Северном национальном колледже осуществляется не по этническому признаку. Любой желающий может приобрести навыки шитья из меха, кожи, вышивки бисером или резьбы по дереву и рогу. Здесь занимаются и русские, и коми, и саамы и др. Таким образом «наблюдается процесс глобализации и популяризации национальной культуры, ориентация на развитие этно-туристических мероприя-

тий»². Также при помощи Союза саамов³ «коренные народы активно участвуют на политической арене с целью получения особого статуса и коллективных прав. В качестве инструмента для достижения поставленных целей активно используется этнокультурная и национальная идентичность, которая выстраивается саамской элитой на политическом уровне. В результате данной деятельности саамы добились коллективного права на самоуправление, создания национально-культурной автономии, а также получения особого статуса, являющегося основой для наделения их особыми правами в виде преференций и различных льгот»⁴. Вместе с тем интерес и любовь к истории, традиционным занятиям и память о духовных практиках предков отличает коренных жителей от приезжего населения.

В настоящем докладе хотелось бы сконцентрировать внимание на особенностях проявления ЭКИ у опрошенных нами в ходе экспедиций 2014–2015 гг. кольских саами с. Ловозеро и п. Ревда. Нас интересуют индивидуальные проявления этнических особенностей, которые удалось зафиксировать в ходе общения с ними. В большинстве случаев мы наблюдали их преимущественно у представителей старшего поколения.

Наиболее ярким аспектом современной духовной культуры и менталитета кольских саамов являются архаичные представления об окружающем мире, о духах природы, особенно воды. Так, в нашем интервью с Анной Ефимовной Новохатько (урожд. Юрьевой), 1927 г.р., несколько раз звучала тема воды (озера или реки) как одушевленной стихии, способной либо одарить богатым уловом, либо обречь на неудачу. «Все равно подземное озеро. В подземном озере первое. А там под этим озером еще озеро. Вот рыба уходит туда. И не даст. Туды еще не допустит он... Вода. Где-то ошибки люди делают, и вот не даст, не будет кормить».

Сходное отношение к воде как к живому организму было отмечено и при беседе с Татьяной Гавриловной Галкиной, 1936 г.р. В ее рассказе вода могла благоприятствовать удачному водному путешествию или воспрепятствовать оному. Она рассказала свой сон, который предвещал ей неудачную переправу по озеру: «В каком году, не помню, я ехала из тундры. Значит, водитель, который сидит за рулем, на лодке, на моторке, он первый раз едет. И я еду первый раз. Дорогу он не знает, и я не знаю. И вот я еду, и все вот так. Шторм начался! Мы два дня сидели на острове. И я сон вижу, что бабушка принесла во сне мне табак, любит она табак, и говорит: „На, передай дедушке“. А мама моя схватила пачку, положила под себя и села наверх. И я проснулась. Проснулась и думаю: „Вот, сон какой приснился, безобразия. Вот мы поедем – можем утонуть“. Но мама не дала, чтобы мы утонули. Она пачку дернула, подсунула.

Наверное, я утону, раз бабушка дала мне табак пачку и говорит мужу дать. А он тоже умерший. Я вскочила, прямо не знаю. Смотрю, ветер затихает, затихает. Я говорю: „Давай поедем, ты мне дай мелочи. Мне надо”. Поехали – я бросаю монеты и говорю: „Озеро-матушка, я тебя куплю. На тебе, копейки, ты меня береги”. И это мы ехали, я все бросала-бросала. Все, доехали». Этот рассказ перекликается с информацией о воде и других стихиях, услышанной от Нины Семеновны Шаршиной (урожд. Яковлевой), 1959 г.р. Она рассказала, что, когда им приходилось идти за водой вечером, необходимо было оставить ей монетки, так как вечером брать воду и вообще «после шести нельзя тревожить ни воду, ни землю». Так учила ее мама. «Ни копать, ни подметать нельзя, так как считается, что земля забирает здоровье. Земле тоже оставляли монеты. Когда приезжаешь на новое место, надо покупать это место. Для этого в землю клали медные монетки. И в дом, когда в новый приезжаешь, тоже покупаешь. В углы кладешь монетки. Чтобы не тревожили никакие дурные сны и духи. Серебряные монеты опускали в воду, а медные в землю». По утверждению Нины Семеновны, сейчас тоже так делают. А когда нет монеток, нужно вместо них взять горсть земли и опустить в воду. «Бывали такие места, где нельзя в этой воде стирать, полоскать белье... Также останавливаешься в каком-то месте, отец предупреждал: „Вот здесь нельзя шуметь, нельзя воду осквернять”. Если знал, что в этом месте было древнее кладбище, дары подносил. Если пришлось остановиться в этом месте, чтобы духи тебя не тревожили. А то кошмары будут сниться. В настоящее время в палатке, а раньше в куваксе у порога клали нож или топор, острием к входу». Медведева Мария Гавриловна, 1949 г.р., также рассказала о бережном отношении к духам леса. Точнее о бережном отношении ее матери к силам природы, передавшемся и дочери: «Прежде чем войти в лес, она разговаривает с ним, а после выхода благодарит за дары. Мать говорит: „Придешь в лес – поклонись, скажи: „Спасибо, что пустил”. Уходить начнет, оборачиваешься – она: „Спасибо, ты нас покормил, теперь на всю зиму еда будет”. Она никогда... каждый камушек благодарила! Если посидит – говорит: „Спасибо, не дали упасть”».

Вместе с тем все информанты помнят о том, что всегда, даже в советский период, в доме хранились иконки, и если не родители, то бабушки молились и обязательно крестили детей, даже когда не было церкви, в этом случае обряд проводили в доме, а вместо купели использовали тазик. Приведем отрывок из интервью Екатерины Николаевны Коркиной, 1943 г.р.: «Были иконы дома?» – «Конечно! Ни один дом у нас не был в Воронье, не был без икон. Все, у всех были иконы».– «А советская власть?..» – «А у них зашторено было,

занавесочки у всех были. Иконки были за занавесочкой. Когда им надо, они откроют, лампадку зажгут, лампадки были. Все было».

Интересную разницу в кулинарных предпочтениях саами и коми мы отметили при разговоре об овцеводстве с Татьяной Гавриловой Галкиной: «А овцы?» – «Тоже были. Мы их в тундру возили. Посадим на сани...» – «Это своих овец?» – «Своих, своих». – «Это чтобы на шерсть или на мясо?» – «На шерсть». – «А не ели овец?» – «Только оленей».

И несколько позже, в интервью с оленеводами-коми, мы услышали прямо противоположное мнение: «А барашков держат?» – «Это Семяшкины, они держат». – «А они кто?» – «Они коми». – «А коми тоже овец на мясо не пускают?» – «Почему, держат». – «Нам просто саами рассказывали, что они овец держали, но только шерсть пряли, а не ели». – «Сколько я знаю, что все едят. У меня родители тоже держали. Все ели. Раньше многие овец держали. У всех почти овцы были».

Здесь интересно отметить отношение двух народов к одним и тем же животным. Коми едят баранину, а саамы употребляют только оленину, рассматривая овец лишь как источник шерсти.

Таким образом, на сегодняшний день мы все еще можем наблюдать этнические особенности кольско-саамской культуры у представителей старшего и среднего возраста и тем самым фиксировать наиболее устойчивые формы ЭКИ.

¹ Заньковская А.А. Формы репрезентации традиционной культуры российских саами//Проблемы национального единства и идентичности в контексте мирового опыта (по материалам конференции молодых ученых. Москва, 13–15 декабря 2016 г.) М., 2017.

² Там же. С. 63.

³ См. официальный сайт, URL: <https://www.saamicouncil.net/ru/saamicouncil>

⁴ Казнина И.А. Этнокультурная идентичность коренных народов саамы в политико-правовом контексте России//Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2016. № 10. С. 69–72.

UDC 398.54

A. A. Zankovskaya

Ethno-Cultural Identity of the Sàmi (on the base of the 2014–2015 research expeditions' field recordings)

Zankovskaya Anastasia Anatolievna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of North-West Russia and Baltic Region, research fellow, anastasiaethnomuseum@yandex.ru

The article examines the individual manifestations of the ethnic features of the Kola Sàmi fixed during the 2014–2015 expeditions to the Murmansk region. Their extant animistic visions of the environment are discussed. The sustainability them as the ethno-cultural identity elements in the mentality of the modern Sàmi are highlighted.

Key words: ethno-cultural identity, spiritual culture, animism, the Sàmi, the Kola Sàmi.

И. В. Пашкова

Этнический состав населения Смоленщины во второй половине XIX века

Пашкова Ирина Викторовна, Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Музей Смоленская крепость» (Смоленск), научный сотрудник, azal14@mail.ru

В докладе рассматривается этнический состав населения Смоленщины во второй половине XIX в. на основе статистических данных и этнографических источников. Показано, что население Смоленской губ. в XIX в. идентифицировало себя как представителей русского народа, в то время как исследователи, опираясь на данные языка и некоторые компоненты материальной культуры, полагали, что Смоленская губ. была населена не только великорусами, но и значительным числом белорусов.

Ключевые слова: этнический состав населения, этничность, идентичность, самоидентификация, Смоленская губ.

Вопрос этнической принадлежности населения Смоленского края во второй половине XIX – начале XX в. – один из наиболее острых, приобретающих политическую ангажированность. Даже в современных реалиях можно часто услышать, что Смоленск является белорусским городом, несправедливо отторгнутым от Белоруссии. Однако у большей части населения Смоленщины данный тезис вызывает недоумение. Целью данного доклада является исследование вопроса этнического состава и этнической идентичности населения Смоленщины во второй половине XIX в.

Политическая история Смоленщины тесно переплетена с историей этнической. В 1404 г. Смоленское княжество было включено в состав Великого княжества Литовского, на территории которого развернулся процесс формирования белорусской народности. С 1515 по 1611 г. Смоленск вернулся в состав Московского государства, но в Смутное время был захвачен поляками и включен в состав Речи Посполитой, в результате чего население края «слилось с польскими и литовскими выходцами»¹. Однако в отличие от территории Белоруссии, Смоленск достаточно рано был возвращен – в 1654 г.

Первые исследования этнического состава населения Смоленской губ. начали проводиться в XIX в. В 1855 г. был издан труд Я. А. Со-

ловьева «Сельскохозяйственная статистика Смоленской губернии», в котором автор указывал, что Смоленщина делится на две неравные части: Вяземский, Юхновский, Гжатский, Сычевский и Бельский у. населены великорусским племенем, оставшаяся, большая часть губернии населена белорусами².

На основе сведений Губернского статистического комитета за 1857 г. М. Цебриков в «Материалах для географии и статистики России...» провел аналогичную этническую границу в Смоленской губ. По его данным, в Смоленской губ. проживало 519 335 великоруссов (46%) и 602 499 белорусов (54%)³. При этом 25 000 жителей из белорусских уездов, составляющих высшее сословие, относятся к великорусскому племени.

Н. Штиглиц обработал данные Губернского статистического комитета за 1859 г. и уточнил, где проходила линия границы расселения белорусского и великорусского населения Смоленщины: «от границы Псковской губернии, чрез западную часть Бельского уезда, восточные части Поречского и Духовщинского уездов, западную Вяземского, северо-восточную и восточную Дорогобужского, юго-западную Ельнинского». При этом Н. Штиглиц подчеркивает, что население вдоль границы имеет переходный характер от белорусского племени к великорусскому, однако те или иные признаки («резкие оттенки») одного или другого «племени» проявляются на более значительном пространстве⁴.

В деле исследования белорусского народа и его территории значительную роль сыграл Е. Ф. Карский, составивший карту расселения белорусского племени. Согласно его исследованию, великорусами заселены четыре уезда Смоленской губ.: Юхновский, Сычевский, Вяземский и Гжатский – вся остальная часть губернии заселена белорусами, но, как отмечает Карский, «вообще, к востоку от Смоленска по железным дорогам (которых здесь много) белорусская речь уступает место великорусской, как это удалось наблюдать мне лично»⁵. Е. Ф. Карский пояснил, что основой для выделения белорусской области послужил язык, таким образом, его карта «скорее принадлежит белорусскому наречию, нежели племени»⁶.

В описании Белорусской земли, сделанном С. В. Максимовым, Смоленск представлен как древнейший и коренной белорусский город, главная столица кривичей⁷.

Схожую картину распределения населения по уездам отражают церковно-приходские летописи, составлявшиеся священниками приходов епархии и печатавшиеся на протяжении 1870–1902 гг. в газете «Смоленские епархиальные ведомости». Так, Бельский у. населен великорусами; Сычевский – великорусами, но есть упоминания о белорусских приходах; в Смоленском у. проживают белорусы;

в Дорогобужском – белорусы и смешанное население в приходах; в Ельнинском у. – белорусы. Однако, составлявшие летописи священники не всегда были уверены в том, что население относится к тому или иному «племени»: крестьяне «похожи на поляков, но более белорусь»⁸ (с. Заозерье Бельского у.), «к какому племени принадлежат прихожане... определенно сказать нельзя, судя по наречию их, а также по внешности, можно назвать их белорусами»⁹ (с. Серета Сычевского у.), «прихожане... скорее принадлежат к белорусскому, чем великорусскому племени»¹⁰ (с. Мыгищина Дорогобужского у.). А то встречается и вовсе очень древняя атрибутика: «С точностью трудно определить, к какому именно племени принадлежат Клушинские прихожане... обыкновенно их причисляют к племени Кривичей»¹¹ (с. Клушино Гжатского у.). В качестве этнических признаков выделяют особенности языка, одежды, характера и обычаев жителей. Однако, даже на их основе определить этническую принадлежность затруднительно. Наиболее частым критерием является язык, особенности произношения и лексики, но и здесь нет однородности: например, в Сычевском у. одни авторы сообщают о чисто русском наречии населения (с. Волочек), другие – о сильном влиянии польского языка (с. Борисоглебское).

Такая неуверенность священников в этнической принадлежности населения показывает, что для самих крестьян вопрос этнической идентичности не был первостепенным. Вывод о том, великорусское или белорусское население проживает в приходе, делался на основании внешних признаков, а не со слов крестьян, то есть это внешняя интерпретация этнической идентичности. Крестьяне Смоленской губ. себя не относили к белорусам. С. В. Максимов писал о белоруссах Смоленщины: «Название „белорус“ – искусственное, книжное и официальное. Сами себя потомки кривичей под этим именем не знают»¹². На территории губернии для обозначения населения существовали другие категории: «полячок», «полячок с польского боку» или «полячок с русского боку». Интересно заметить, что такая же неопределенность в этнической самоидентификации характерна для всей Белоруссии в XIX в. Простой народ предпочитал называть себя просто «хлопами»¹³.

Однако этническая идентичность у крестьян существовала. Они называли себя русскими: «Простой народ на вопрос о том, кто ты, отвечает: русский, но может и просто сказать «тутэйший», то есть здешний»¹⁴. В этом самоопределении отразилась коллективная память о едином народе и общих исторических корнях.

Только принимая во внимание самоидентификацию населения как русского, можно объяснить данные Первой всеобщей переписи населения 1897 г., которая показала, что большинство населения

родным языком считало великорусский, в соответствии с чем великорусами были признаны 1 397 875 человек (91,65%), белорусами 110 757 человек (6,61%), 7 315 человек – поляками (0,48%), остальное население было представлено другими нациями¹⁵.

Таким образом, статистические исследования Смоленской губ. во второй половине XIX в. показывали численное преимущество белорусского населения, что затем повторялось в последующих публикациях. Однако выводы об этническом составе населения делались на основе не самоидентификации жителей, а на основе внешних признаков, таких как язык или одежда. Само же население западной части Смоленщины как белорусское себя не идентифицировало, а считало себя русским, что являлось отражением осознания общего исторического пути именно со всем русским народом.

¹ Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Смоленская губерния / Сост. М. Цебриков. – СПб.: Типография департамента Генерального штаба, 1862. С. 125.

² Соловьев Я. А. Сельскохозяйственная статистика Смоленской губернии. М., 1855. С. 94.

³ Материалы для географии и статистики России. С. 126.

⁴ Список населенных мест по сведениям 1859 года. Смоленская губерния / Сост. Н. Штиглиц. СПб., 1868. С. 49.

⁵ Карский Е. Ф. Белорусы. Т. 1: Введение в изучение языка и народной словесности. Варшава: Типография Варшавского учебного округа. Краковское предместье, 1903. № 3. С. 16.

⁶ Там же. С. 4.

⁷ Максимов С. В. Очерки о Белорусской земле. М.: Индрик, 2018. С. 124.

⁸ Историко-статистическое описание прихода села Заозерья Бельского уезда Смоленской епархии//Смоленские епархиальные ведомости. 1874. № 8. С. 321.

⁹ Историко-статистическое описание прихода села Середы Сычевского уезда//Смоленские епархиальные ведомости. 1887. № 11. С. 561.

¹⁰ Историко-статистическое описание села Мытищина Дорогобужского уезда//Смоленские епархиальные ведомости. 1893. № 10. С. 540.

¹¹ Историко-статистическое описание прихода села Клушина Гжатского уезда Смоленской епархии//Смоленские епархиальные ведомости. 1875. № 21. С. 630.

¹² Максимов С. В. Указ. соч. С. 118.

¹³ Там же. С. 119.

¹⁴ Карский Е. Ф. Указ. соч. С. 116.

¹⁵ Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Вып. 40: Смоленская губерния / Под ред. Н. А. Тройницкого. СПб.: Издано Центральным Статистическим комитетом Министерства внутренних дел, 1904. С. XV.

UDC 323.111

I. V. Pashkova

Ethnic Structure of the Population of the Smolensk Region in the second half of the XIX Century

Pashkova Irina Viktorovna, The Federal State Budgetary Institution of Culture «Museum of the Smolensk Fortress» (Smolensk), research fellow, azal14@mail.ru

The article examines the ethnic structure of the population of the Smolensk region in the second half of the 19th century on the basis of statistical data and ethnographic sources. The difference in self-identification of the population and external identification is shown: the population of the western and central parts, usually to be referred to Belarusians, did not identify themselves like that. At that period there was a process of forming their own identity like the Russians. It was completed mainly by the beginning of the 20th century.

Key words: ethnic structure, ethnicity, identity; self-identification; Smolensk region.

Е. А. Пивнева

Этнокультурная идентичность в городских репрезентациях (по материалам обских угров)

Пивнева Елена Анатольевна, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва), ведущий научный сотрудник; отдел Севера и Сибири ИЭА РАН, заведующая, кандидат исторических наук, pivnel@mail.ru

Доклад посвящен анализу репрезентаций, конструирующих этнокультурную идентичность обских угров в городском пространстве Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. В 2000-е гг. репрезентация стала одним из важных способов концептуализации коренными народами Севера своей культуры и идентичности в национальном и глобальном контекстах. С этой целью происходит творческий отбор определенных культурных ценностей (образов этнической культуры) и их трансляция по существующим или создаваемым каналам. В ситуации межкультурной интеграции и размывания этнокультурных границ подобная информация играет роль маркеров этничности (этнокультурной идентичности).

Выделены различные уровни современной системы культурной репрезентации: массовый, кластерный, персональный. Показано, что на массовом уровне современные репрезентативные практики «коренной Югры» во многом основаны на технологиях территориального маркетинга, в русле функционирования региональных брендов. В качестве основных объектов для анализа кластерного уровня репрезентации выбраны окружной Дом народного творчества и музей под открытым небом «Торум Маа» (г. Ханты-Мансийск), которые ведут активный поиск новых, актуальных форм работы с культурным наследием обских угров. Рассмотрены также персонально мотивированные инициативы представителей обских угров, направленные на активацию этничности.

Делается вывод о том, что сегодня творчество народов Севера на этнической основе и репрезентация его результатов становится действенным способом самоутверждения и своеобразным ответом глобализирующемуся миру.

Ключевые слова: этнокультурная идентичность, репрезентация, обские угры, город, культурное наследие, этнопроект, креативность.

Доклад посвящен анализу репрезентаций, конструирующих этнокультурную идентичность обских угров (ханты и манси) в городском пространстве Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (далее – ХМАО–Югра). Под репрезентацией имеется в виду производством опосредованных образов этнической культуры, дающих представление об их «оригинале». Иными словами, речь пойдет о процессах творческого отбора определенных культурных ценностей обских угров (как образов этнической культуры) и их трансляции по существующим или создаваемым каналам. В ситуации межкультурной интеграции и размывания этнокультурных границ подобная информация играет роль маркеров этничности (этнокультурной идентичности).

Город добавляет этническим маркерам дополнительное значение. Трансляция и потребление этнической культуры в условиях города происходит в основном через посредничество сети культурных учреждений: музеев, театров, библиотек, всевозможных сценических площадок, учебных заведений, теле- и радиопередач и пр. Но это не просто деятельность по сохранению этнокультурной аутентичности. По своему смыслу она представляет собой практику встраивания элементов традиционной этнической культуры в контекст современности, придания ей современных форм, во многом благодаря информационным технологиям. Этничность в городе дает о себе знать на различного рода этнокультурных мероприятиях, а также в демонстративных действиях, которые реализуются либо на личном, либо на институциональном уровне.

Формированию устойчивого интереса к историко-культурному наследию, практическому использованию народных знаний и умений способствуют общественные организации коренных малочисленных народов Севера и их отдельные лидеры. Наряду с ассоциацией «Спасение Югры» к таким организациям относятся: «Союз мастеров традиционных народных промыслов коренных народов Ханты-Мансийского автономного округа», «Совет старейшин коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры» и др.

В ХМАО–Югре существует также сеть государственных учреждений, нацеленных на сохранение этнической самобытности, уклада жизни и культуры этих народов. Меры господдержки культуры предусматривают: организацию телевизионных передач, документальных фильмов, периодических изданий, средств массовой информации; издание учебной, научной и художественной литературы; создание Интернет-проектов на языках коренных малочисленных народов Севера; регулярное проведение этнокультурных мероприятий, спортивных состязаний и пр. Большое значение для

поддержки языка и культуры народов Севера имеет Постановление Правительства ХМАО–Югры № 228-п «О грантах для поддержки проектов, способствующих сохранению, развитию, популяризации фольклора, традиций, языка, промыслов коренных малочисленных народов Севера».

Выделены различные уровни современной системы культурной репрезентации: массовый, кластерный, персональный¹. На массовом уровне современные практики репрезентации «коренной Югры» во многом основаны на технологиях территориального маркетинга, в русле функционирования региональных брендов. Этническая культура народов Севера на этом уровне типизируется и предстает в обобщенном виде. Она активно «упаковывается» в демонстрационные рамки и становится фоном для проведения праздников, спортивных соревнований и различных шоу (конкурсы красоты, показы мод и др.).

Наиболее широко и разнообразно образ Югры, в котором ключевую роль играют коренные народы Севера, представлен в сфере этнографического туризма. Для распространения информации о туристском потенциале округа Управлением туризма Департамента промышленности Югры ежегодно изготавливается около 8 тыс. экземпляров печатной продукции (календарь событийных мероприятий автономного округа, путеводитель по Югре, иллюстрированный каталог «Югра», открытки с достопримечательностями автономного округа, настольные и настенные календари). Существует тематический сайт «Туризм в Югре» (www.tourism.admhmao.ru), сайт некоммерческого партнерства «Союз турпредприятий Югры» (www.ugra-tourism.ru).

В качестве основных объектов для анализа кластерного уровня репрезентации выбраны окружной Дом народного творчества и музей под открытым небом «Торум Маа» (г. Ханты-Мансийск), которые ведут разностороннюю деятельность по сохранению культурного наследия обских угров, а также работают над проектами в области творческих индустрий, создавая ориентированные на потребителя креативные образы этнической культуры. Происходит поиск ритуалов, церемоний, других приёмов, которые связывают обских угров с прошлым, а также нацелены на «рутинизацию» новых обрядов.

В современных условиях рыночной экономики этничность коренных малочисленных народов Севера начинает проявляться в принципиально новом качестве: образы и символы этнической культуры используются как ресурс для достижения экономических целей, становясь неотъемлемой составляющей «продукта», «товара» или «услуги». Для популяризации идей этники широко используются современные интернет-технологии, выполняющие в глобализирующемся обществе много важных социальных функций².

Рассмотрены также примеры, которые условно можно отнести к персональному уровню репрезентации (семейный театр М. К. Володиной «Ёшак най», фотопроекты Р. К. Бардиной и А. Р. Иштимировой-Посоховой и др.). Как заметил А. В. Головнев, предложивший для обозначения персонально мотивированной инициативы, направленной на активацию этничности, термин «этнопроект», в настоящее время качество этничности находится в прямой зависимости от деятельности этноэлиты и генерируемых ею этнопроектов³.

Делается вывод о том, что в настоящее время творчество народов Севера на этнической основе и репрезентация его результатов становится действенным способом самоутверждения этих народов и их своеобразным ответом глобализирующемуся миру. Сегодня мнение о том, что этническая самобытность северян прежде всего должна реализовываться в традиционных формах хозяйствования, соседствует с пониманием невозможности обеспечения в современном мире приемлемых условий существования только на базе традиционной модели. Наряду с аутентичными, в репрезентационном поле этнической культуры появляются все новые и новые формы и образы. Что из этого в ходе дальнейшей истории будет признано релевантным для этнической идентичности (в данном случае обских угров), какие именно черты «традиционной культуры» будут функционировать в качестве маркеров этой идентичности – покажет будущее.

¹ См.: Васильева М. А. Репрезентация культурной идентичности в сети Интернет: дис канд. философ. наук, 2017. СПб., 2017.

² Подробнее см.: Казанская И. А. Перспективы развития Казымской территории: роль Интернет-технологий//Казымские чтения: Материалы научно-практической конференции. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 49–54.

³ Головнев А. В., Перевалова Е. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Этнопроект, или персонализация этничности (по материалам Уральской этноэкспедиции)//Уральский исторический вестник. 2016. № 4. С. 142–148.

UDC 39; 572

E. A. Pivneva

Ethnocultural Identity in Urban Representations (based on materials from the Ob Ugrians)

Pivneva Elena Anatolyevna, The Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences (Moscow), leading researcher; the Department of the North and Siberia IEA RAS, head of department, Ph. D. (History), pivnel@mail.ru

The report is devoted to the analysis of representations that construct the ethnocultural identity of the Ob Ugrians in the urban space of the Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug-Yugra. In the 2000s, representation became one of the important ways for indigenous peoples of the North to conceptualize their culture and identity in national and global contexts. For this purpose, is occurred a creative selection of certain cultural heritage (images of ethnic culture) and their transmission through existing or created channels. In a situation of intercultural integration and blurring of ethno-cultural boundaries such information plays the role of ethnicity markers (ethnocultural identity).

There are highlighted various levels of the modern system of cultural representation: mass, cluster, personal. It is shown that at the mass level, modern representative practices of the «indigenous Ugra» are largely based on territorial marketing technologies, used by regional brands in their functioning. As the main objects for the analysis of the cluster level of representation were selected the District House of Folk Art and the Open-Air Museum «Torum Maa» (Khanty-Mansiysk), which have been actively looking for new, relevant forms of work with the cultural heritage of the Ob Ugrians. There have been also considered personally motivated initiatives of representatives of the Ob-Ugrians aimed at ethnicity activation.

It is concluded that at this moment the creativity of the peoples of the North based on an ethnic foundation and the representation of its results is becoming an effective way of self-affirmation and a kind of response to the globalizing world.

Key words: ethnocultural identity, representation, the Ob Ugrians, city, cultural heritage, ethnoproject, creativity.

Е. П. Мартынова

Этническая идентичность у обских угров:
этнокультурные ценности и прагматизм*

Мартынова Елена Петровна, Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого (Тула), кафедра истории и археологии, профессор, доктор исторических наук, ep_martynova@mail.ru

На основе полевых материалов автора, собранных среди хантов и манси в 2002, 2004, 2017 гг., анализируются критерии этнической идентичности у обско-угорских народов в современных условиях утраты этнокультурной специфики в разных сферах жизни. Большинство информантов в качестве оснований этнической идентичности указывают знание языка, культурных традиций, а также место проживания (этническое окружение). Помимо этого, респонденты критерием принадлежности к тому или иному народу часто называют национальность родителей (прежде всего отца). Идеальный образ «настоящего» ханта (манси) большинство опрошенных связывали с занятиями традиционными отраслями хозяйства.

В современном мире традиционная культура становится своего рода символом, ее значение нередко гиперболизируется. Особое внимание уделяется проблеме этнической идентификации среди потомков от смешанных браков. У них на первый план выдвигается прагматическая составляющая этнической идентификации.

Ключевые слова: обские угры (ханты и манси), критерии этнической идентичности, родной язык, традиционная культура, этнические традиции, смешанные браки, прагматизм.

Современная концепция этничности обращает внимание на ее процессуальную природу, поскольку она формируется и существует в контексте социального опыта, с которым связаны люди¹. Дрейфует не только этничность, под влиянием различных факторов

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-05-60040 «Новые технологии и социальные институты коренного населения Российской Арктики: возможности и риски».

изменяются критерии идентичности, на основании которых люди относят себя к той или иной этнической общности. В данной работе автор анализирует основания этнической идентичности у обско-угорских народов (хантов и манси) в ситуации, когда этнокультурной специфики в разных сферах их жизни становится все меньше и меньше. Работа написана на основе полевых материалов автора, собранных среди хантов и манси на территории ХМАО–Югры и ЯНАО в 2002, 2004, 2017 гг. совместно с Е.А. Пивневой. В ходе опросов информантам задавались вопросы об их этнической самоидентификации и ее критериях (основаниях).

Большая часть собеседников определяла свою этническую идентичность на основании знания языка, культуры (традиций), места проживания (этнического окружения).

«Для определения национальности главное – знание языка, знание своей культуры и традиций, место проживания. / Я манси, потому что язык знаю. 20 лет прожила в пос. Теги среди хантов, а их язык не выучила. / Национальность человека определяется традициями, языком, местом, где живет человек. / Осознаю себя манси, так как вырастила меня бабушка манси. Знаю мансийский язык. Ощущаю себя манси, так как общалась с бабушкой-манси. Многие опрашиваемые указывали на религию как на признак, отличающий хантов или манси от русских и коми-зырян. «Ханты и манси – язычники, своим богам молятся, а русские – православные. Коми тоже крещеные. Ханты и манси по вере отличаются».

Среди обозначенных критериев этнической идентичности трудно выделить определяющий. В наиболее распространенных ответах обозначались одновременно несколько признаков, при этом порядок, в котором они указывались, скорее отражал последовательность их «припоминания» человеком, чем соответствовал степени значимости для него. Из этого можно сделать вывод, что в восприятии опрашиваемых культурно-языковые критерии являются равноценными. Доминирование этнокультурных признаков (имеется в виду традиционная культура, родной язык) в процессе этнической самоидентификации респондентов было ожидаемым и вполне закономерным. Именно эти характеристики этничности признаются большинством исследователей наиболее устойчивыми.

В литературе высказывалось мнение, что «этническая идентичность, как ориентированная на прошлое форма идентичности, базируется, прежде всего, на осознании общности происхождения, традиций, верований, ценностей, ощущении исторической и межпоколенной преемственности»². Действительно, респонденты в качестве критерия принадлежности к тому или иному народу часто называли национальность родителей: «Я считаю себя манси,

так как так положено, что национальность по отцовской линии передается».

Нужно отметить, что нередко информанты, отвечая на вопрос о критериях отнесения к манси или хантам, говорили о некоем идеальном типе, каким он должен быть в их представлении. Сам опрашиваемый далеко не всегда соответствовал «эталону». Но это обстоятельство не мешало ему идентифицировать себя и своих близких как представителей хантыйского или мансийского народа: «Я манси, родители тоже манси. Я мансийского языка не знаю, так как родители с детьми по-русски разговаривали. / Те, кто растет с бабушками и дедушками, знает традиции. Когда на родном языке говорили, тогда и знали традиции. Это связано. А я не знаю ничего. А у нас в семье по-русски всегда разговаривали. / Я мансийский язык выучила только в педучилище. В детстве говорила только по-русски».

Причина таких противоречий лежит, видимо, в ситуативности феномена этнической идентичности. Многие наши собеседники обращали внимание на утрату традиционной культуры в молодежной среде. «Судя по молодежи, возродить самобытную культуру уже нельзя. Этнографические лагеря мало что дают. / Традиции возродить нельзя, так как пожилых людей мало осталось, а молодежь живет по-другому, хоть и пишутся манси».

Что касается идеального образа «настоящего» ханта (манси), то подавляющее большинство опрошенных связывали его с занятиями традиционными отраслями хозяйства.

«Настоящие ханты – те, кто живут в деревне и занимаются рыболовством, охотой. Все остальные уже обрусевшие. / Где оленеводство, там еще культура национальная сохраняется. В других местах – нет». С занятием традиционными отраслями хозяйства тесно увязывается знание традиций, обычаев. «Настоящий хант – это „по-хантыйски живущий мужчина”, тот, кто выполняет хантыйскую работу, живет по нормам, скромный, работающий. / Если женщина плохо рыбу чистит – она не ханты-ими. Также говорят, когда женщина нескромная. / Если дети говорят по-русски, то старики про них говорят „рущ эви, рущ няврэм”».

Особый интерес вызывает проблема этнической идентификации потомков от смешанных браков. Практически все дети, родившиеся в этнически-смешанных семьях с начала 1990-х гг., в похозяйственных книгах записывались как ханты или манси. Так, по данным за 2002 г., в Угутской сельской администрации в смешанных семьях 91 ребенок из 95 был внесен в книги по национальности родителя, относящегося к народам Севера. Это свидетельствует о том, что на первый план выдвинулась прагматическая составля-

ющая этнической идентификации. Типичным является высказывание: «Я считаю, что внучка будет манси, так как это выгоднее: за детский сад платить со скидкой в 50%. Кроме того, льготная очередь на жилье». По сравнению с советскими временами вектор этнических предпочтений представителей обско-угорских народов изменился: в 1960-е – начале 1980-х гг. детей от смешанных браков записывали в основном русскими.

В 1990-е гг. стремление к «переписыванию» национальности с русской на хантыйскую или мансийскую отмечалось среди взрослого населения. Сведения о смене паспортов были получены от респондентов в Березовском р-не. Нужно принимать во внимание то обстоятельство, что для молодежи из этнически смешанных семей выбор этнической принадлежности определяется возможностью получить те или иные льготы. Чаще всего это внеконкурсное поступление в вуз или перспектива на получение квартиры на льготных условиях. Е. А. Пивнева справедливо заметила, что наряду с чисто утилитарными выгодами стремление к идентификации себя с представителями коренных народов объясняется переоценкой отношения аборигенов к своей этничности, связанное с активизацией этнических движений и позитивными социально-экономическими законодательными изменениями³.

Итак, этническая идентичность у обско-угорских народов реализуется в основном через представления о культуре, родном языке, этническом окружении. При этом для процесса этнической самоидентификации вовсе не обязательным является владение родным языком или строгое следование культурным нормам, традиционным хозяйственным занятиям. Самобытность нередко мифологизирована, в ней люди ищут и находят обоснования для самоидентификации. Традиционная культура становится своего рода символом, ее значение нередко гиперболизируется. С другой стороны, прагматическая составляющая превращается в важный критерий этнической идентичности. Значимость утилитарного фактора особенно часто проявляется в этнически смешанных семьях.

¹ Тишков В. А. Этнология и политика. М., 2001. С. 229–230.

² Хабибуллин К. Н., Скворцов Н. Г. Испытания национального самосознания. СПб., 1993. С. 15.

³ Пивнева Е. А. «Настоящие» и «новые» ханты/манси: о факторах этнокультурной устойчивости//Этнографическое обозрение. 2012. № 2. С. 55

E. P. Martynova

Ethnic Identity of the Ob-Ugrians: Ethno-Cultural Values and Pragmatism

Martynova Elena Petrovna, The Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University (Tula), the Chair of the History and Archeology, professor, D. Sc. (History), ep_martynova@mail.ru

The article deals with the criteria of ethnic identity among the Ob-Ugrian peoples when in modern conditions ethno-cultural specificity has been losing in various spheres of their life. It is based on the author's field materials which had been collected among the Khants and Mansi in 2002, 2004, and 2017. Most informants indicate knowledge of the native language, the cultural traditions and the place of residence (ethnic environment) as the basis of their ethnic identity. Besides it respondents often use the nationality of their parents (primarily their father) as a criterion of ethnicity. The majority of respondents associated the ideal image of the „real” Khanty (Mansi) with occupations in traditional sectors of the economy. The author draws attention to the fact that the phenomenon of ethnic identity is situational. Respondents often indicate that they don't know their native language, don't follow their traditions, but consider themselves as Khanty or Mansi. Traditional culture becomes a kind of symbol in the modern world, its meaning is often hyperbolized. Special attention is paid to the problem of ethnic identification among descendants of mixed marriages. The pragmatic component of ethnic identification took the prominent position among them.

Key words: the Ob Ugrians (the Khanty and the Mansi), criteria of ethnic identity, native language, traditional culture, ethnic traditions, mixed marriages, pragmatism.

Е. П. Батьянова

**Личность в этническом и родовом
самосознании телеутов***

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 рассматривается роль мифологических и реальных исторических персонажей в структурировании этнического и родового самосознания одного из малочисленных народов Сибири – телеутов. Показана роль представлений о мифологическом предке – мессии Шуню – в этническом самосохранении телеутов, их психологической адаптации к условиям проживания в окружении иноэтнического большинства и его постоянного ассимилятивного воздействия на малочисленный народ.

В основе родового самосознания телеутов лежат представления о предке-прародителе и выдающихся деятелях рода – военачальниках, шаманах, паштыках. Среди родовых и фамильных преданий популярны рассказы о борьбе советской власти с шаманами, где шаманы, вопреки реалиям, всегда выходят победителями. В генеалогиях мифологизация происходит на глубине третьего-четвертого поколений и проявляется обычно в распространении версий об особом общественном статусе предка, его необычной смерти и сверхъестественном посмертном существовании. В последние два десятилетия в фамильных преданиях наблюдается тенденция героизации жертв революции, Гражданской войны и репрессий.

Ключевые слова: телеуты, Южная Сибирь, родовая идентичность, этническая идентичность, Шуню, Чингисхан, генеалогии, шаманы, предки.

Телеуты – тюркоязычный народ, близкий по происхождению и культуре к алтайцам. Согласно переписи 2010 г. На тот момент насчитывалось 2643 телеута. Проживают они преимущественно в Кемеровской обл., а также в Алтайском крае и Республике Алтай.

Мифологические образы в этническом самосознании телеутов впервые были зафиксированы натуралистом и этнографом И. Г. Ге-

* Работа выполнена в рамках проекта РФ П. 220 № 14.У26.31.0014.

орги во время работ в составе экспедиции П. С. Палласа в 1771 г. Георги писал: «Телеуты баснословят, что Бог неба (Кудай) произвел их предков из некоторой горы»¹. Более поздние данные, принадлежащие В. И. Вербицкому, В. В. Радлову и другим исследователям Южной Сибири, указывают, что своим мифологическим предком и первым правителем телеуты считают богатыря Шуню-хана, имя которого встречается в эпосе многих тюркских и монгольских народов. Согласно легендам, Шуню-хан передал телеутов под опеку русского царя, предупредив его о вероятности своего возвращения к ним: «Вручаю тебе свой народ. Если ты или кто-нибудь позволит себе обижать телеутов, то я вернусь обратно... Узнаю по глазам свой народ и отделю его от русских, как ячмень от пшеницы»². Оставив это завещание, Шуню удалился на восток.

До настоящего времени у телеутов бытуют представления о Шуню как о спасителе, который «в трудную годину» вернется за своим народом. В периоды кризисов, связанных с войнами и другими общественными потрясениями, ожидания Шуню резко возрастают. Этнограф А. Г. Данилин писал, что в 1915–1916 гг. «уверенность в приходе Шуню была так сильна, что... многие бросали всякую работу, бросили заготовлять дрова и пищу и только жили в ожидании»³. Музыковед и этнограф А. В. Анохин, находившийся тогда в одном из телеутских улусов и принятый жителями за Шуню, был удостоен торжественного приема: всем селением телеуты вышли ему навстречу⁴.

В экспедициях к телеутам в 1976–2014 гг. мне приходилось неоднократно слышать о Шуню. В 1978 г. 85-летний житель с. Челухоево обратился ко мне с вопросом: «Говорят, Шуню зашевелился и скоро за нами, татарами (телеутами. – Е.Б.), придет. Что, у вас в Москве ничего не слышно об этом?»⁵.

Шуню в рассказах телеутов всегда выступает гарантом социального благополучия и символом этнического единства этого народа. Бытуют рассказы о том, как Шуню проверял, помнят ли телеуты свои обычаи. Его имя запечатлено и в этнических самоназваниях телеутов, на что обратил внимание один из корреспондентов А. В. Анохина, отметив в телеутской этнонимике имя, которое переводится как «народ, знающий Шуню»⁶.

В годы перестройки ожидания Шуню вспыхнули с новой силой. Некоторые молодые люди, претендовавшие на роль национальных лидеров, утверждали, что в них вселился дух Шуню: «Я предназначен чтобы возглавить свой народ и привести в порядок, показать пути для того, чтобы наш народ не исчез»⁷. Была создана общественная организация, которая так и называлась «Шунухан».

Характерно, что с именем Шуню связывалось не только культурное возрождение народа, но и его нравственное совершенствование. Надежды на спасительную роль Шуню иногда облакались в стихотворные формы:

Шуню-батыр, приди скорей.
В когорту собери детей.
Тенгри-Кудай, благослови,
Надежду в души посели,
Дорогу к истине открой,
Я веру обрету с тобой.
Через него любовь придет.
Она народ весь наш спасет⁸.

Таким образом, Шуню – это центральный мифологический образ, структурирующий этническую идентичность телеутов на протяжении не менее 200 лет.

Родовое самосознание телеутов также связано с мифологическими представлениями о выдающихся предках и родоначальниках. «Понятие о *сеоке** (роде.– *Е.Б.*), – писал Г. Н. Потанин, – в сущности, понятие о происхождении от известного предка»⁹. Оно включало не только представления о родовой принадлежности и предке-прародителе, но и об истории рода, родовом культе.

Родовые генеалогии телеутов насчитывают 8–12 поколений. В них помимо родоначальников часто фигурируют люди, чем-либо прославившие свой сеок. После выхода в 2004 г. 30-серийного фильма «Чингисхан» представления телеутов о *сеоке меркит* стали прочно связываться с именем великого завоевателя, так как из фильма многие узнали о родстве Чингисхана с меркитами^{**}. На волне подъема родового самосознания был организован съезд-праздник *сеока меркит*, который прошел в с. Беково (Беловский р-н Кемеровской обл.) летом 2010 г.¹⁰

В телеутских родословных мифологизация предков происходит иногда уже на уровне третьего-четвертого поколений и проявляется в распространении версий об особом общественном статусе предка, его необычной смерти и сверхъестественном посмертном существовании. Такой мифологизированной личностью является, например, представитель *сеока тумат* – известный *наштык* (старейшина) Чолой, умерший, по рассказам его 90-летней внучки, в 1880-х г. После смерти Чолой, по утверждению его потомков, превратился в скалу на берегу р. Малый Бачат.

* Сеок – букв. «кости».

** Меркиты – этнокультурная общность монголов; с начала XIII в. входила в состав империи Чингисхана.

Значительная часть генеалогических общностей ведут свое происхождение от шаманов (*камов*). Рассказы о шаманах бытуют в разных вариантах¹¹. Так, их потомки рассказывают, что даже после смерти камы не оставляют телеутов и прежде всего влияют на судьбы своих потомков. Популярны рассказы о том, как шаманы противостояли репрессиям советских властей. В этих рассказах, вопреки реалиям, шаманы всегда выходят победителями.

Шаманы советского периода в настоящее время воспринимаются многими телеутами как национальное достояние народа: «Когда советская власть была, им, шаманам, работать не давали, в тюрьму сажали. Они боялись, но все равно людям помогали»¹².

В последние два десятилетия из потаенных глубин генеалогической памяти поднялись на поверхность забытые в обществе имена людей, репрессированных в советское время. Многие из этих людей составляли культурную элиту телеутского сообщества. Среди них выдающийся художник Григорий Иванович Чорос-Гуркин, расстрелянный в 1937 г., представители клана Шабураковых, ставшие жертвами революционного террора. Шабураковы отличались высокой культурой скотоводства. Проживая в Горном Алтае, они разводили лошадей и даже поставляли их для нужд царской армии. Глава клана – Урус Шабураков был депутатом Томской городской думы. В 1919 г. почти все мужское население Улус-Черги, где проживали Шабураковы, было зверски уничтожено одной из воюющих группировок.

Рассказы телеутов о погибших и репрессированных предках полны трагизма. Наблюдается тенденция героизации жертв Гражданской войны и репрессий. Память об этих людях возрождается преимущественно на уровне фамильных кланов, но не в масштабах всей этнической общности.

В заключение отмечу, что традиционные мифологические представления и память телеутов о предках и их деяниях структурируют этническую, родовую, и семейно-родственную (клановую) идентичность этого малочисленного народа. В последние десятилетия содержание генеалогической памяти телеутов расширяется, восстанавливаются её разрывы, вызванные сложными общественными катаклизмами первой половины XX в.

¹¹ Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: Их житейских обычаев, обиховений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб., 1994. С. 156.

¹² Токмашев Г. М. К сказке Борозы каан//Школа и жизнь Сибири. 1918. № 2. С. 8.

- ³ ПФА РАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 101. Л. 70.
- ⁴ Архив МАЭ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Д. 15. Л. 23.
- ⁵ Батьянова Е. П. Телеутская версия бурханизма//Этнографическое обозрение. 2005. С. 81.
- ⁶ Она же. Род и община у телеутов в XIX–XXI веке. М.: Наука, 2007 С. 131–132.
- ⁷ Она же. Телеутская версия бурханизма... С. 82.
- ⁸ Полевые материалы автора, 2004, инф. Сатин В., с. Беково Беловского р-на, Кемеровской обл.
- ⁹ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Т. IV. С. 231.
- ¹⁰ Батьянова Е. П. Национальные праздники у телеутов//Этнографическое обозрение. 2011. № 6. С. 16–25.
- ¹¹ Батьянова Е. П. Телеуты рассказывают о шаманах//Шаманизм и ранние религиозные представления. Сб. к 90-летию Л. П. Потапова. М., 1995. С. 48–62.
- ¹² Полевые материалы автора, 2010. Алтайский край, г. Заринск.

UDC 39

E. P. Batyanova

Personality in the Ethnic
and Tribal Self-Consciousness of the Teleuts

Batyanova Elena Petrovna, The N. N. Miclouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moskov), senior researcher, Ph. D. (History), elena-batyanova@yandex.ru

The report examines the role of mythological and real historical characters in structuring the ethnic and ancestral identity of the Teleut, one of the smaller peoples of Siberia. It discusses the part that the notions of the mythical ancestor Messiah Shunu play in the maintenance and preservation of Teleut's ethnic identity, their psychological adaptation to the living conditions in the dense environment where another ethnic group constitutes the majority and renders constant assimilative pressure on the smaller one.

The article analyzes the structure of the Teleuts' kin self-awareness which is based on the ideas of ancestor-progenitor and outstanding kin figures, such as military leaders, shamans, or pashtyks. In kin and family traditions, there are popular stories about the struggle of the Soviet authorities against the shamans, in which shamans, contrary to the backdrop of reality, always come out victorious.

Teleutian genealogies are characterized by a stable tradition of mythologizing ancestors, which is a way of strengthening the structure of ethnic and kin identity. In these genealogies, mythologization

occurs at the depth of the third or fourth generations and usually manifests itself in the spread of various notions about the special social status of the ancestor, his unusual death circumstances and supernatural posthumous existence.

Over the past two decades, family traditions have tended to glorify the victims of the revolution, Civil war, and repressions; consequently, the load and horizons of the Teleuts' genealogical and ethnohistorical memory have been expanding, and some of its gaps and lapses induced by complex social.

Key words: the Teleuts, southern Siberia, tribal identity, ethnic identity, personality, Shunyu, Genghis Khan, genealogies, shamans, ancestors.

О. А. Зыкина

Сочетание этнокультурной, региональной
и государственной идентичности в самосознании
студенческой молодежи Кировской обл.

Зыкина Ольга Александровна, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва), младший научный сотрудник, ol_ya_z@mail.ru

В докладе анализируются результаты социологического исследования студенческой молодёжи Кировской обл., одной из задач которого явилось выявление этнорегиональной идентичности информантов в категориях «этническая – региональная – гражданская». Для характеристики этнокультурной составляющей приводятся сведения об этнической принадлежности учащихся и владении ими национальными языками. За основу эмпирических данных взяты результаты массового опроса, выборочная совокупность которых даёт представление о Кировской обл. как о субъекте Российской Федерации с преимущественно этнически русским населением, обладающим высоким уровнем гражданского самосознания и владеющим в первую очередь русским языком в качестве родного. О двойной этнической идентичности сообщают не более 14% опрошенных, о множественной – в разрезе «этническая – региональная – гражданская» – не более 12%. В последнем случае практически всегда одной из характеристик называлась гражданская идентичность, которую участники опроса сочетали либо с этнической, либо с региональной, а иногда с обеими одновременно.

Ключевые слова: студенческая молодёжь, этнокультурная идентичность, региональная идентичность, государственная идентичность, множественная идентичность, родной язык, состав населения по национальности и владению языком, Кировская обл.

В ноябре 2019 г. было проведено анкетирование студенческой молодёжи г. Кирова, направленное на изучение общественного восприятия культурного многообразия, миграции и мигрантов, а также последующую оценку конфликтного и интеграционного потенциалов населения в сфере миграционных отношений. В общей сложности в рамках исследования было опрошено чуть ме-

нее 400 человек и сформирована выборка из 300 анкет. Согласно квоте представлено мнение 150 студентов социогуманитарных специальностей и 150 – естественно-научных и инженерных; из общего числа респондентов в рамках квоты юношей было 110 (37%), девушек – 190 (63%). Квотирование по возрасту и курсу обучения не проводилось; в итоговой выборке 99% опрошенных – молодые люди в возрасте 18–22 лет.

Вопрос о национальности не был обязательным при анкетировании, тем не менее 86% респондентов (259 чел.) дали на него ответ. Из них 86% (222 чел.) указывают принадлежность только к одному этносу, остальные 14% (37 чел.) – к двум, что сопоставимо со средним значением по стране – население с множественной этнической идентичностью в России оценивается в 10–15%¹. Национальный состав опрошенных по полученным ответам выглядит следующим образом (имеет место двойная этническая идентичность, поэтому суммарное значение не равно 100%): 90% – русские, 3,5% – россияне, 4% – коми, 3,5% – марийцы, 3% – татары, 2% – украинцы, по 1% – белорусы, удмурты, узбеки. Среди других национальностей названы евреи, армяне, азербайджанцы, грузины, чеченцы, кумыки, буряты. Национальный состав участников опроса в целом соотносится с этническим составом жителей Кировской обл. по результатам переписи 2010 г.², за исключением высокой представленности коми и марийцев в текущей выборке. Такое несоответствие может быть объяснено большим числом лиц данных этнических групп среди студентов, приехавших из соседних регионов; почти три четверти из указавших в качестве одной из национальностей «коми» прибыли из Республики Коми для получения высшего образования; четвертая часть назвавшихся «мари» приехала из Республики Марий Эл. Среди тех, кто обозначил наличие двойной этнической идентичности, практически все в качестве основной или второй из них назвали принадлежность к русскому этносу. Наиболее часто встречаются следующие двойные национальности: «русские и коми» – 22% (3% от всех указавших национальность); «русские и марийцы» – 19% (2,7%); «русские и украинцы» – 13,5% (2%); «русские и татары» – 8% (1%), «русские и удмурты» – 5% (0,8%). Основная часть (90,3%) ответивших на вопрос о своей национальности определяет себя как представители русского народа, и ещё 3,5% называют себя россиянами; фактически только 5,4% лиц, указавших свою национальную принадлежность, могут быть отнесены к нерусскому этносу согласно их самосознанию. Всё это свидетельствует о высокой степени однородности населения Кировской обл. по этническому признаку.

Ответы на вопросы о родном языке демонстрируют ещё большую степень однородности жителей региона. Единственный родной язык указали 92,3% опрошенных; 7,7% обозначили родными два языка, при этом одним из них всегда был русский. Следует отметить, что чуть менее половины из тех, кто назвал своими родными два языка, при общении с близкими и друзьями нерусский язык всё-таки не используют. Только 3% респондентов назвали один родной язык, и это не был русский, однако треть из них в повседневной жизни общаются только на русском языке (т.е. только 2% опрошенных считают своим родным языком нерусский и актуализируют его в речи); ещё 1% – отказались определить свой родной язык, впрочем, при общении с друзьями они используют только русский язык. В целом, языковая палитра выглядит следующим образом (имеет место владение несколькими языками одновременно, поэтому суммарное значение не равно 100%): 96% опрошенных называют своим родным языком русский, 4% – коми язык, 2% – мари́йский, 1% – татарский. Среди ответов на вопрос о родном языке встречались также армянский, азербайджанский, чеченский, удмуртский, украинский, английский и испанский языки. В обычной языковой практике при общении с близкими и друзьями три четверти опрошенных используют только русский язык. Среди остальных 25% респондентов, назвавших и другие языки повседневного общения, большая часть (две трети, или 17% опрошенных) имеют в виду коммуникацию на иностранных языках, прежде всего английском, упоминаются также немецкий, французский, шведский, японский, корейский, латинский, арабский, турецкий и украинский языки (последние два могут быть языками кого-то из близких и не вполне иностранными); 24% (6% от всех опрошенных) – это те, кто общается на родном языке с друзьями и семьёй; 15% (4%) – те, кто, судя по всему, использует в повседневной жизни язык своего близкого окружения, но не называют его родным. Это относится к украинскому, татарскому, армянскому, мари и коми языкам. Кроме того, 1% студентов называют среди языков повседневного общения выдуманные-оригинальные: пост-ироник, перечащий, шуточный английский.

Процессы осознания студентами гражданской, этнокультурной и региональной идентичностей могут быть представлены на основе анализа данных по ответам на вопрос: «Как вас должны воспринимать окружающие в повседневной жизни – как гражданина России, или как представителя отдельной национальности, или как жителя определённого региона?». При этом имелась возможность выбрать несколько вариантов ответа и отразить различные сочетания идентичностей. Подавляющее большинство участников опроса

выразили желание, чтобы их воспринимали как граждан страны (79%), причём чаще всего это был единственный ответ (именно так ответили 67% опрошенных студентов, что составило 85% от всех ответов). Значимость для своей самоидентификации этнической составляющей отметили 11,3% респондентов, но только для трети из них это был единственный вариант ответа (3,7%); важность региональной идентичности подчеркнули 10,7% опрошенных, единственным этот ответ стал лишь для пятой части из них (2%). Ещё 9% респондентов затруднились с ответом на данный вопрос. Наконец, 7% воспользовались вариантом «другое» – они в основном стремились уйти от предлагаемой категоризации и хотели бы, чтобы их воспринимали «как личность», «как человека» или «как гражданина мира», были среди них также и те, кто высказывал сомнение в самой необходимости какого-либо разделения («глупо дифференцировать себя», «мы все едины», «мне всё равно»). К возможности выбрать несколько вариантов ответа прибегли чуть менее 12% участников опроса, практически все они в качестве одной из характеристик назвали гражданскую идентичность в сочетании с этнической либо с региональной, а в ряде случаев – с обеими одновременно.

Таким образом, описание выборочной совокупности даёт представление о Кировской обл. как о субъекте Российской Федерации с преимущественно этнически русским населением, обладающим высоким уровнем гражданского самосознания и владеющим в первую очередь русским языком в качестве родного. О двойной этнической идентичности сообщают не более 14% опрошенных, о множественной, в разрезе «этническая – региональная – гражданская» – не более 12%. Владение двумя родными языками свойственно примерно 16% респондентов, но при этом в действительности используют помимо русского языка какой-то другой родной не более 10%. Строго к нерусской национальности относят себя 5% участвовавших в опросе студентов; считают этническую идентичность более значимой в сравнении с гражданской – не более 4%, а региональную в сравнении с гражданской – 2%; не причисляют русский язык к родному – 3% учащихся.

¹ Степанов В. В. Измерение культурного многообразия России // Измерение культурного многообразия. Языковая ситуация, переписи, полевая этностатистика / Ред. М. Ю. Мартынова, В. В. Степанов. М., 2019. С. 152–153.

² Население по национальности и владению русским языком по субъектам Российской Федерации // Тома официальной публикации итогов Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 4. С. 94–95 [Электронный

ресурс]//Федеральная служба государственной статистики (Росстат): URL: https://gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-04.pdf С. 94–95 (дата обращения: 07.09.2020).

UDC 316.7

O. A. Zykina

Combination of Ethnocultural, Regional and State Identity in the Consciousness of Students in the Kirov Region

Zykina Olga Aleksandrovna, The N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences (Moscow), junior researcher, ol_ya_z@mail.ru

Ethnocultural identity, possessing a spatial dimension, at the personal level is forced to compete and to some extent be combined, and even mix with other self-definitions of the individual, tied to the territory; the most important of them are regional and state identities. The article presents the current cross-section of the combination of identities in the consciousness of students in the Kirov region in the categories “ethnic – regional – civil”. To characterize the ethnocultural component, information is provided on the ethnicity of students and their knowledge of national languages. The empirical data are based on the results of a mass survey. The description of the sample gives an idea of the Kirov region as a subject of the Russian Federation with a predominantly ethnic Russian population, which has a high level of civic consciousness and predominantly speaks Russian as a native language. No more than 14% of respondents report dual ethnicity; on multiple identities in the context of “ethnic – regional – civil” – no more than 12%. In the latter case, one of the characteristics was almost always called civic identity, which the survey participants combined with either ethnic or regional identity, and with both at the same time in a number of responses.

Key words: students, ethnocultural identity, regional identity, state identity, multiple identity, native language, ethnic and linguistic composition of the population, Kirov region.

Т. Г. Емельяненко

Проблема этнокультурной ассимиляции в современной истории бухарских евреев

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 настоящее время в компонентах идентичности бухарских евреев. В разных регионах их современного расселения это имеет свои особенности. В Израиле приоритетным остается принадлежность к сефардскому ритуалу в иудаизме, тогда как в США и европейских странах особое значение придается сохранению культурной самобытности.

Ключевые слова: бухарские евреи, ассимиляция, интеграция, идентичность.

Проблема ассимиляции волновала евреев на протяжении всего периода *галута* – рассеяния и проживания в иноэтничной и иноконфессиональной среде. Противостоянию ассимиляции служили законы Галахи, от нее предостерегали раввинистические постановления более позднего времени. Начиная со второй половины XVIII в., когда в эпоху Просвещения происходит ослабление влияния религиозного критерия на повседневную жизнь евреев, эта проблема становится одной из главных в богословских дискурсах и исследовательской литературе и остается актуальной до настоящего времени. В современных условиях она получила новое развитие. Эпоха глобализации, изменение или размывание этнических границ, универсализация поведенческих стереотипов и культурных ценностей обострили вопросы не только сохранения еврейской идентичности, но и перспективы устойчивости уникальной социокультурной «разноликости» еврейского народа, сложившейся в процессе взаимодействия с соседними народами и создания у каждой еврейской этнической группы оригинальной культурной модели.

Бухарские евреи после массовой эмиграции из Средней Азии в конце 1980 – начале 2000-х гг. оказались рассеяны по разным

странам и регионам мира. Адаптация в новых социальных условиях и этнокультурной среде неизбежно была связана с аккультурацией – восприятием устоев, ценностей, образа жизни и пр. народов, среди которых они проживают в настоящее время. Если в Средней Азии бухарские евреи представляли единую этнокультурную общность, придерживались общих традиций, говорили на одном, бухарско-еврейском, языке, даже живя в разных городах и разном языковом окружении, то теперь разобщены не только государственными границами, но зачастую и языковыми барьерами. Правда, в иммиграции общим языком для них стал русский, но, надо полагать, через пару поколений его уже заменит международный язык общения – английский. Приведет ли аккультурация к ассимиляции – покажет время, но уже сейчас обозначился ряд проблем, связанных с идентичностью, которые осознаются самими бухарскими евреями и прежде всего их интеллектуальной элитой. На конференциях и конгрессах, регулярно проводимых Всемирным конгрессом бухарских евреев и Конгрессом бухарских евреев Америки и Канады, эта тема в последние годы является одной из ключевых¹. Обычно речь идет о том, что забываются традиционные нормы поведения в быту и нормы взаимоотношений поколений, перенимаются «чуждые» бытовые стереотипы; особая угроза бухарско-еврейской идентичности видится в поздних и смешанных браках, процент которых неуклонно растет².

Вместе с тем, бухарскими евреями предпринимаются значительные усилия по противодействию ассимиляции. Уже сам термин «бухарские» именно в иммиграции стал устойчивым обозначением этой еврейской этнической группы как среди ее членов, так и в международном сообществе*, что демонстрировало их желание сохранить свою идентичность и не «раствориться» среди других евреев. Этому в значительной степени способствовало преобладание у них активной культуры над пассивной и, соответственно, активной идентичности над пассивной, на которые эти явления подразделяют социологи³. Если пассивная идентичность воспринимается как данность, и отношение к ней может быть разным и даже негативным, то активная подразумевает позитивное отношение, сознательное ее подтверждение в создании и потреблении культурных артефактов – литературы, искусства, фольклора, одежды, пищи, праздников и пр. Действительно, за последние 30 лет бухарские евреи издали более 200 книг и опубликовали сотни статей, посвященных своей истории, традициям и обычаям,

* Самоназвание *яхуди* (еврей), *исроэл* (израильянин), *бане исроэл* (сынвья Израиля); в советское время именовали «среднеазиатские евреи».

музыкальному искусству и фольклору, отдельным выдающимся личностям и семейным династиям. В Израиле инициативная группа уже несколько лет собирает сведения о бухарских евреях – участниках Великой Отечественной войны и опубликовала (в т.ч. в Интернете) более 5 тысяч имен с описанием их военных заслуг. Значительную роль в трансляции исторической и коллективной памяти играют СМИ – газеты и журналы, издаваемые бухарскими евреями, специализированные веб-сайты, позиционирующие их как перед ними самими, так и перед «другими». Таким образом создается привлекательная мотивация принадлежности к бухарским евреям, включающая набор символов (исторических, социокультурных, бытовых и пр.), определяющих их этнокультурную самобытность.

Особенно активны в этом отношении бухарские евреи США (распространившие свою деятельность и на бухарских евреев в европейских странах), так как в отличие от Израиля испытывают более сильное и комплексное влияние (религиозное, поведенческое, ценностное) «чужой» культуры. В Нью-Йорке, в районе Квинса, где проживает большинство бухарских евреев Америки, с 1992 г. существует клуб «Рошной Лайт» (Фонда духовного и культурного развития бухарских евреев), созданный представителями творческой интеллигенции бухарско-еврейской иммиграции с целью «активизации интеллектуального потенциала общины и сохранения ее этнической целостности»⁴. Есть женские организации; активно работают молодежные организации, занимающиеся популяризацией среди молодежи «бухарско-еврейских культурных ценностей, истории, языка»⁵. Функционируют два театра, в репертуаре которых преимущественно пьесы бухарско-еврейских авторов на русском и бухарско-еврейском языках. В 2002 г. в Квинсе был открыт Музей культурного наследия бухарских евреев⁶.

Однако, много делая для мотивации и манифестации своей идентичности, бухарские евреи обычно умалчивают об изменении ее «чистоты» в религиозном плане. Дело в том, что с конца XVIII в. бухарские евреи следовали сефардскому религиозному ритуалу в иудаизме. Но в период массовой эмиграции из Средней Азии в 1990-х гг. попали под влияние хабаров – представителей одного из направлений в хасидизме (любовнические хасиды), которые оказывали им организационную и материальную поддержку, одновременно распространяя среди них свои религиозные обычаи, ритуалы и взгляды на иудаизм. В Америке хабары имеют сильные экономические и политические позиции, и бухарским евреям, эмигрировавшим в США, избавиться от их влияния так и не удалось. Хабары занимаются организацией в их общине культурно-

религиозных центров, возглавляют Еврейский институт Квинса, проводят занятия для детей в Центре бухарско-еврейской общины, то есть ведут работу прежде всего с детской и молодежной аудиторией, прививая ей свои религиозные стереотипы. А это значит, что через поколение или немного больше бухарские евреи могут окончательно изменить свой ритуал. Таким образом, при абсолютном сохранении значения конфессионального компонента в самоидентификации, его форма у бухарских евреев США и западных диаспор претерпевает трансформацию, в результате которой он становится признаком их принадлежности прежде всего к еврейству, но не к именно бухарским евреям.

В Израиле сложилась несколько иная ситуация. Здесь главным идентифицирующим маркером бухарских евреев остается принадлежность к сефардам. Израиль на протяжении долгого времени проводил политику «плавильного котла», которая должна была помочь быстро создать однородное и внутренне стабильное общество. С 1970-х гг. эта политика уступила место принципу «социально-культурного плюрализма» или «культурной мозаики», следование которому должно было позволить различным группам иммигрантов сохранять язык и свою культуру⁷. Но религиозный фактор (с учетом принадлежности к разным течениям в иудаизме) в Израиле всегда являлся и остается ключевым для идентификации израильских евреев, поэтому культурные различия между этническими группами в моноэтничном обществе объективно должны стираться.

Таким образом, в зависимости от региона расселения бухарские евреи имеют разные перспективы ассимиляции и/или потери если не полной, то отдельных элементов своей оригинальной идентичности: в Израиле они могут со временем утратить свою культурную самобытность, в Америке и Европе – религиозную. Во всяком случае, предпосылки к развитию подобного сценария мы можем наблюдать в настоящее время.

¹ Так, Третья Международная конференция «Истоки и первопричины эволюции бухарско-еврейского этноса на рубеже XX–XXI веков: успехи, проблемы, перспективы» (2015 г., Нью-Йорк) была специально посвящена вопросам ассимиляции бухарских евреев в Америке и путей ее предотвращения (обзор содержания докладов см.: *Buhkarian Times*. 2015. № 720 (23 ноября – 3 декабря). С. 18, 26–27).

² Кандинов В. «Русская» иммиграция: бухарские евреи в Америке. Нью-Йорк, 1996; Ядгаров И. Община бухарско-еврейской иммиграции в Нью-Йорке: очерки, заметки, размышления – глазами иммигранта//Надежда. 2015. № 231–240.

³ Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В. Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. // Диаспоры. 2000. № 3. С. 52.

⁴ Пинхасов Р. Бухарские евреи в странах мира. Нью-Йорк, 2014. С. 414–415.

⁵ Там же. С. 427.

⁶ Подробно см.: Емельяненко Т. Г. Бухарские евреи Нью-Йорка: особенности адаптации // Антропологический форум. 2019. № 43. С. 41–60.

⁷ Носенко-Штейн Е. Э. Евреи за пределами России // Евреи. М., 2018. С. 658–659.

UDC 39; 322

T. G. Emelyanenko

The Problem of Ethnocultural Assimilation in the Modern History of Bukhara Jews

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

The article discusses the changes that are currently taking place in the identity components of Bukhara Jews. In different regions of their modern settlement, that has its own characteristics. In Israel, Sephardic ritual in Judaism remains a priority, while in the USA and European countries special importance is attached to the preservation of cultural identity.

Key words: the Bukhara Jews, adaptation, assimilation, integration, identity.

Л. А. Слостникова
Этнокультурная идентификация
крымских татар в начале XXI века

Слостникова Людмила Александровна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана, научный сотрудник высшей категории, l_slastnikova@mail.ru

Депортация крымских татар в 1944 г. стала одним из факторов, приведших к особо пристальному вниманию представителей этого народа к своей истории, этническому своеобразию, его проявлениям в фольклоре, ритуальной культуре, повседневном быте. После массового возвращения в Крым крымские татары особое внимание уделяют возрождению собственной, национальной культуры и тем самым подтверждению своего этнического своеобразия. Полевые материалы, собранные автором в 2008–2016 гг., позволяют утверждать, что в начале XXI в. крымские татары позиционируют свое этническое своеобразие через знание своих корней, поддержание в быту традиционных обычаев, возрождение ремесел, фольклора, использование элементов национального костюма в качестве этномаркирующих.

Ключевые слова: крымские татары, депортация, традиционные ремесла, национальный костюм, фольклор, ритуалы, этничность.

Крымские татары входят в число народов, депортированных в годы Великой Отечественной войны и только в начале 1990-х гг. получивших реальную возможность массового возвращения на историческую Родину. Это является одним из факторов, приведших к особо пристальному вниманию представителей этого народа к собственной истории, этническому своеобразию, его проявлениям в фольклоре, ритуальной культуре, повседневном быте.

В этногенезе крымских татар принимали участие не только тюркские племена (гунны, праболгары, печенеги, кипчаки, турки-османы, татаро-монголы), но и потомки тавров, готов, греков, итальянцев, то есть оседлого населения горных и прибрежных районов Крыма. В результате сложились три субэтнические группы крымских татар, имеющие некоторые антропологические и диа-

лектные различия: степные, или северокрымские татары (ногъай), южнобережные (ялыбойлю) и жившие в горах и предгорьях к северу от южнобережных – горные (тат). Степные татары во многом сохранили антропологический монголоидный тип. Южнобережных татар, в этногенезе которых большую роль сыграло, в частности, греческое и итальянское население полуострова, отличал более высокий, чем у степных, рост, густые бороды, нередко были среди них голубоглазые шатены. Для горных татар характерно наличие у них черт как северного, так и южного типов. Этническое разнообразие крымских татар, уходящее корнями в античные времена и Средневековье, фиксировалось не только в середине XIX в., но и в начале XX в.¹ Язык крымских татар, относящийся к западнохунской ветви тюркских языков, имеет диалектные различия. Так, огузский диалект южнобережных татар близок к турецкому, он складывался во времена, когда Южный берег Крыма входил в состав Османской империи. Диалект татов является наследием кипчаков, которые наряду с готами и греками оказали большое влияние на этногенез этой подгруппы крымских татар. Диалект степных татар относится к ногайско-кипчакским языкам, поскольку входящие в эту субэтническую группу крымские татары являются потомками кипчаков (половцев) и ногайцев, населявших степной Крым с давних времен. Некоторые диалектные различия сохранились у представителей народа и в XXI в. и заключаются в основном в произношении некоторых звуков, что не мешает существованию крымско-татарского языка как единого целого².

Депортация 1944 г. и невозможность на протяжении почти полувека сохранять привычный уклад жизни, вести традиционную хозяйственную деятельность в иноэтнической среде и непривычном климате могли привести к утрате крымскими татарами традиционной культуры, а также сохранности этнического своеобразия, связывающего народ в единое культурное целое. Этого не произошло, поскольку начавшаяся в конце 1950-х гг. борьба этого народа за возвращение на родную землю сплотила депортированных, обострив их ощущение своей этнической принадлежности. Продолжение этой борьбы привело к созданию в 1980-х гг. общественных организаций, целью деятельности которых было возвращение крымских татар в Крым. Этническая составляющая этих организаций подчеркивалась уже в их названиях: «Национальное движение крымских татар», «Организация крымско-татарского национального движения»³.

После массового возвращения в 1990-х гг. в Крым крымские татары (в основном, представители интеллигенции) помимо решения бытовых вопросов, связанных с выделением земли под поселки и обустройством быта, особое внимание уделили возрождению на-

циональной крымско-татарской культуры и тем самым подтверждению этнического своеобразия своего народа. Этому должно было способствовать развитие народных ремесел, музыкальной культуры, осмысление символики национального орнамента, восстановление традиционных праздников, обрядов, элементов повседневной бытовой культуры, включая национальную кухню⁴.

Первыми были организованы курсы по обучению традиционным крымско-татарским вышивке и ткачеству. Наиболее успешно развивались в течение последних 20 лет курсы вышивки, и изделия вышивальщиц пользуются неизменным спросом в среде крымских татар, а также являются этнически окрашенной сувенирной продукцией.

Крымско-татарские мастера-керамисты стали возрождать гончарное ремесло, имевшее в Крыму многовековую традицию, но практически полностью угасшее к началу XX в. Поскольку большая часть традиционной глиняной утвари уже давно вышла из употребления, основными изделиями керамистов кроме посуды для чаепития стали декоративные кувшины и *тарели*. Этническое своеобразие этим изделиям придает орнамент, мотивы которого перенесены с вышитых изделий. Аналогичный процесс придания этнической маркировки изделию был принят крымско-татарскими медниками. Традиционный орнамент, на протяжении веков сохранявшийся на тканях (узоротканых и вышитых изделиях для убранства дома, для украшения одежды), перешел как этномаркирующий на керамику и металл. В результате в настоящее время наличие в крымско-татарском доме вышитого в традиционных техниках предмета (футляра для Корана, очечника, сумочки для телефона, декоративного полотенца или подушки), керамического или металлического изделия с традиционным орнаментом стало нормой. Наличие этих предметов в доме подчеркивает этническую принадлежность его жителей.

В настоящее время, отмечая национальные праздники и значимые события в жизни семьи, крымские татары стараются подчеркнуть свою национальную принадлежность. Основным этномаркирующим элементом одежды является головной убор. Для женщин, девушек и девочек это *фес* трапециевидной формы, как правило, украшенный вышитым или выполненным в какой-то другой технике растительным орнаментом. Для мужчин каракулевая шапка *борк* служит не только этномаркирующим головным убором, но и предметом, подчеркивающим их высокий статус⁵.

В наиболее торжественных ситуациях девушки и молодые люди надевают вышитые курточки или безрукавки.

В настоящее время получило распространение проведение традиционных обрядов во время свадеб, причем нередко они творчески

«дорабатываются». Распространение вариантов проведения этих обрядов происходит через выкладывание видеозаписи торжества в Интернете.

Если до 1917 г. крымские татары веками проживали в своих селениях и, таким образом, смешение субэтнических групп было минимальным, то в годы советской власти этот процесс усилился вследствие социальных преобразований и роста мобильности населения. Жизнь в депортации привела к еще большему смешению субэтнических групп в единую общность.

Тем не менее большинство крымских татар, живущих в Крыму в начале XXI в., знают, к какой субэтнической группе они относятся, из какого селения происходят их предки. Частично это объясняется требованиями, которые предъявлялись властями к переселявшимся в Крым. Они обязаны были подтвердить факт проживания и высылки их или их родственников, указав место проживания в Крыму до Великой Отечественной войны⁶. Несмотря на то, что в начале XXI в. «по приблизительным оценкам среди крымских татар, живущих в Крыму, около 30% составляют южнорбережцы, около 20% – ногаи и около 50% – тать»⁷, еще сохраняется выделение этнических степняков. Принадлежность к этой подгруппе является предметом особой гордости. Это может объясняться тем, что крымско-татарская знать происходила в основном из этой подгруппы.

Поддерживаемое властями Крыма празднование мусульманских праздников (Хыдырлез, Курбан Байрам и др.) проводится с сохранением традиционных для крымских татар спортивных состязаний, а также ритуалов, связанных с коллективными действиями. При этом представители других национальностей, населяющих Крымский п-ов, на крымско-татарских праздниках, проходящих не в мечети, а рассчитанных на публичное действие, активно участвуют в их проведении выступлениями своих фольклорных коллективов, продажей сувенирной продукции, выполненной в иноэтнических традициях. Такое коллективное проведение праздников расценивается самими крымскими татарами как еще одно проявление их добрососедских отношений с другими народами Крыма.

На основании изложенного можно сделать вывод, что крымские татары позиционируют свое этническое своеобразие через знание своих корней, поддержание в быту традиционных обычаев, возрождение ремесел, фольклора, использование элементов национального костюма в качестве этномаркирующих.

¹ Тюркские народы Крыма. Караимы, Крымские татары. Крымчаки / Отв. ред. С. Я. Козлов, Л. В. Чижова. М., 2003.; Крым многонациональ-

ный. Вопросы и ответы. Симферополь, 1988. Вып. 1; Бонч-Осмоловский Г. А. Крымские татары: Этнографический очерк//Путеводитель по Крыму. М.; Л., 1925. С. 52–61; Мустафаев Ш. У. Некоторые моменты этногенеза крымских татар//История и современность. 2007. Вып. 1; Терebinская-Шенгер Н. Крымские татары//Русский антропологический журнал. 1928. Т. 17. Вып. 1–2. С. 12–53.

² Баскаков Н. А. Тюркские языки. М., 1960; Изидинова С. Р. Современное состояние и проблемы изучения крымско-татарского языка//МАИЭТ. 1993. Вып. 3. С. 201–205.

³ Червонная С. М. Крымско-татарское национальное движение (1994–1996)//РАН, Ин-т этнологии и антропологии. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1997. № 10. С. 1–27.

⁴ Полевые материалы автора, 2008 г., Симферополь.

⁵ Полевые материалы автора, 2014 г., Симферополь.

⁶ Полевые материалы автора, 2015 г., инф. Пинка Зюре, Симферополь.

⁷ Энциклопедия журнала «Вокруг света». С. 9. URL: http://www.vokrugsveta.ru/encyclopedia/index.php?title=%D0%9A%D1%80%D1%8B%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5_%D1%82%D0%B0%D1%82%D0%B0%D1%80%D1%8B

UDC 39

L. A. Slastnikova

Crimean Tartars Ethnic Identity in the Beginning of the XXI Century

Slastnikova Lyudmila Alexandrovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, research fellow of highest category, l_slastnikova@mail.ru

The Crimean Tatar's careful attention to their history, to the depiction of the ethnic culture in folklore, ritual culture, everyday routine is induced by many factors. One of them was the 1944'th year deportation. After mass returning to the Crimea Tatars are keen on the revival of the their national culture to emphasize their ethnic peculiarity. It is concluded that the Crimean Tatars represent their ethnic identity through the knowledge of their roots, the maintenance of traditional practices in everyday life, the revival of crafts, folklore, the use of some elements of the national costume as ethnical markers. The report is based on the author's fieldwork 2008-2016.

Key words: the Crimean Tartars, deportation, crafts, national costume, folklore, rituals, ethnicity.

В. А. Баранова

Региональная идентичность крымских татар
сквозь призму этничности

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

Региональная идентичность играет важную роль в процессе самоидентификации населения Крымского полуострова. Три четверти его жителей называют себя «крымчанами», однако у разных этносов идентичность, основанная на месте проживания, занимает неодинаковое место в иерархии идентичностей. В данном исследовании рассмотрены проблемы актуализации региональной идентичности крымско-татарского населения. Автор приходит к выводу, что самоидентификация крымских татар по региону проживания в значительной степени коррелирует с их этнической идентичностью и служит одним из способов проявления этничности.

Ключевые слова: региональная идентичность, этничность, этническая идентичность, крымские татары, Крым.

Понятия «*этническая идентичность*», «*гражданская идентичность*», «*региональная идентичность*» и др. в западной научной традиции разрабатываются достаточно давно. В советской этнологии центральное место отводилось понятию «*национальное / этническое самосознание*», которое первым употребил П. И. Кушнер. Ю. В. Бромлей расширил данный термин и выделил такие структурные элементы «национального / этнического самосознания», как представления об общем языке, культуре, истории, территории, «типичных чертах», которые дополняются осознанием государственной общности, религиозным и классовым сознанием, а также эмоциональным отношением к этнической действительности¹. Термин «*этническая идентичность*» советскими этнографами не употреблялся, соответственно понятие «*региональная идентичность*» также не было введено в научный оборот. Тем не менее, уже упомянутый ранее П. И. Кушнер опубликовал в 1951 г. монографию «*Этнические территории и этнические границы*»², в которой говорится, что в ре-

зультате формирования этнических территорий население начинает самоотождествлять себя с территорией проживания, складывается образ «родной земли»³.

В 1990-е гг. в российской этнологии и социологии утвердился термин «*этническая идентичность*», сменивший понятие «*этническое самосознание*»⁴. В этот же период исследователи обратились к изучению региональной идентичности. Наиболее значительные отечественные работы, посвященные проблеме идентичности, в том числе региональной, принадлежат перу таких исследователей как М. Н. Губогло, Л. М. Дробижева, А. А. Сусоколов, Б. Е. Винер⁵. Актуальность этой проблематики сохраняется и по сей день как в России, так и за рубежом. Тем не менее однозначного определения понятия «*региональная идентичность*» не выработано. Одни исследователи толкуют данный термин с примордиалистских позиций, другие с конструктивистских. В данном докладе под региональной идентичностью понимается самоидентификация этносов с определенным регионом, то есть самоидентификация крымских татар с Крымским полуостровом. Хронологическими рамками исследования является период со второй половины XX в. по настоящее время.

18 мая 1944 г. крымско-татарское население подверглось депортации в другие регионы Советского союза, главным образом в Среднюю Азию. В течение нескольких десятилетий представители данного этноса были оторваны от Крымского полуострова – региона, который они считают своей «родной землей». После снятия режима спецпоселений в 1956 г. наиболее активные представители крымских татар начинают бороться за право возвращения в Крым, правда, добиться желаемого удалось лишь на излете существования СССР, в конце 1980-х гг.

Как минимум два поколения крымских татар родились вне Крыма, и их представления об этом регионе складывались на основе рассказов родителей, бабушек и дедушек, подвергшихся принудительному переселению. Тем не менее, в конце 1980-х – 1990-е гг. подавляющее большинство крымско-татарского населения предпочло репатриироваться на свою историческую родину. В ходе полевой научно-исследовательской работы, проведенной в августе 2017 г. и в июле 2019 г., на вопрос: «Почему Вы решили переселиться в Крым?» – многие информанты отвечали, что желание вернуться было велико, поскольку Крымский полуостров их родина и земля их предков. «В Крым вернулись, потому что очень сильное было желание вернуться»; «Крым – это же родина»; «Но у нас первое стремление – попасть на родину. Наше стремление, наших родителей, наших бабушек и дедушек, которые отсюда ушли»; «Хоть тысячу лет живи, мы в Узбекистане будем гостями». Лишь одна информантка

высказала сожаление по поводу переезда в Крым: «Мы продали все. Ну, видишь, наплыв сюда пошел, и все стали, как лед тронулся, все стали друг за дружку. У кого мама уехала, у кого дочка уехала, у кого сын уехал, и вот так вот хочешь не хочешь все тронулись. Жили бы и жили <нахрен>, и нечего... очень было хорошо. Мы в городе, в центре жили. Такой большой город Самарканд, Симферополь по сравнению маленький. – А вы сами не хотели сюда уезжать? – Ну как сказать... раз муж едет, и я еду. Свекровь уехала, и мы едем. Куда денешься? Хочешь не хочешь едешь. А там работали, конечно»⁶.

В качестве еще одной причины, побудившей крымских татар покинуть страны Средней Азии и вернуться в Крым, некоторые информанты называли обострение межнациональных отношений. «В Крым переехали, потому что в Узбекистане говорили, что, вот, такая-то мол уехала, а вы когда поедете?»; «Мы же в Узбекистане когда жили, там и русские были – многонациональная страна. Там тоже поднялся национализм в 1990-е гг. это дало о себе знать. Люди разъехались. Но у нас первое стремление – попасть на родину»⁷.

Конечно, возникновение межэтнических конфликтов в Средней Азии повлияло на процесс репатриации крымско-татарского населения. Однако главную роль в желании переселиться сыграло восприятие Крымского полуострова в качестве «родной земли». Несмотря на тот факт, что значительная часть крымско-татарских репатриантов родилась вне Крыма, представители данного этноса продолжали воспринимать себя прежде всего как коренных жителей полуострова. Воспоминания о далекой родине передавались из поколения в поколение, что способствовало сохранению региональной идентификации с Крымом и препятствовало возникновению устойчивых связей с регионом проживания.

В настоящее время крымско-татарский этнос является третьим по численности в Крыму после русского и украинского населения. Региональная идентичность играет важную роль в процессе самоидентификации русского, украинского и крымско-татарского этносов. Три четверти жителей Крымского полуострова называют себя «крымчанами»⁸, однако региональная идентичность русских, украинцев и крымских татар занимает различное место в иерархии идентичностей. Так, среди русского и украинского населения гражданская идентичность преобладает над региональной и этнической, в то время как для крымских татар, наоборот, большее значение имеет региональная и этническая идентичности. Согласно результатам этносоциологических исследований, проводимых в 2014 г., для 47,8% опрошенных представителей русского этноса, 46,7% украинцев и 19,5% крымских татар более значимо идентифицировать себя как граждан страны; 3,8% русских, 14,6% украинцев и 20,1%

крымских татар определили себя как представителей отдельной национальности; 42,0% русских, 31,4% украинцев и 54,4% крымских татар идентифицируют себя как жителей Крыма (крымчан)⁹. Исследования 2016 г. показали, что для 54% опрошенных русских приоритетна гражданская идентичность, региональная идентичность значима для 38%, этническая идентичность для 2%. Среди украинцев гражданская идентичность важнее для 44% опрошенных, региональная идентичность для 38%, этническая идентичность для 10%. Представители крымско-татарского этноса на первое место поставили региональную идентичность – 50% опрошенных, на втором месте – этническая идентичность (25%), на третьем – гражданская идентичность (10%). Три четверти опрошенных крымских татар указали, что их единственной родиной является Крымский полуостров, среди русских и украинцев данного мнения придерживается лишь треть, причем среди русских и украинцев больше местных уроженцев, чем среди крымских татар¹⁰.

Почему же, исходя из результатов этносоциологических исследований, региональная идентичность крымских татар занимает более приоритетное место в иерархии идентичностей нежели этническая? И насколько региональная идентичность коррелирует с этнической идентичностью? Исследователи В. И. Мукомель и С. Р. Хайкин считают, что *qırımlar* «региональная идентичность органически связана с национальной отчасти и оттого, что в названии национальности региональная привязка уже присутствует: *qırımtatarlar* (дословно «крымтатарь») и (дословно «крымць»)»¹¹. По мнению авторов, связь региональной и этнической идентичностей основывается на презентации крымскими татарами себя как уникального этноса и презентации Крыма как своей единственной родины¹². Другой исследователь Р. А. Старченко также отметил, что «региональные идентичности крымско-татарского населения подпитываются, и, по-видимому, усиливаются обостренным чувством их этнической принадлежности»¹³. В процессе интервьюирования информанты нередко подчеркивали свою региональную привязку именно к Крымскому полуострову. «Некоторые говорят, что родина крымских татар там (в Узбекистане. – В.Б.). Крым – родина предков. Грек депортированный, говорят. Но у греков есть Греция, для армян есть Армения, а я крымский. Где мое?»; «Дети здесь родились, внуки наши здесь, так что... это наша родина. Мы на родине»¹⁴.

Стоит отметить, что определенную роль в актуализации региональной идентичности крымско-татарского населения сыграл Меджлис, который в течение долгого времени пытался добиться для крымских татар статуса «коренного народа» Крымского полуострова. Кроме того, в «Декларации о национальном суверенитете

крымскотатарского народа» прописано, что «Крым является национальной территорией крымскотатарского народа, на которой только он обладает правом на самоопределение так, как оно изложено в международных правовых актах, признанных мировым сообществом»¹⁵. Таким образом, региональная идентичность до 2014 г. служила своего рода «инструментом» для выражения крымскими татарами своей политической позиции. Впрочем, уже упомянутые В. И. Мукомель и С. Р. Хайкин пришли к выводу, что после событий весны 2014 г. в среде крымских татар региональная идентичность замещается конфессиональной¹⁶. Однако, чтобы более подробно разобраться в этом вопросе и доказать или опровергнуть данную точку зрения, необходимо провести дополнительные исследования.

Наглядным примером тесной корреляции региональной идентичности и этничности, имеющим материальное воплощение, является популярность предметов одежды и аксессуаров с надписями: «Qırım» («Крым», «крымский»), «qirimli» («житель Крыма», «крымский татарин»), «100% qirimli» («100% крымский татарин»), «millet, vatan, qırım» («нация, родина, Крым») и некоторыми другими¹⁷. Например, в магазине «Nazine»¹⁸ можно приобрести шапочки, кепки, футболки, детские боди и кружки с подобными надписями. В ассортименте товаров арт-центра «Fes»¹⁹ также встречаются вещи с надписями, подчеркивающими самоотождествление крымских татар с Крымским полуостровом. Здесь помимо мужских футболок и кепок можно купить авторамки с надписью: «qirimli» и ароматизаторы с лозунгом «Millet! Vatan! Qırım!». В книжном магазине «Terciman»²⁰ продаются детские боди, на которых крупными буквами выведено: «qirimtatar qizi» («крымско-татарская девочка») и «qirimtatar balasi» («крымско-татарский младенец»).

Подводя итог, можно сказать, что несмотря на длительное время, в течение которого крымско-татарское население вынуждено было проживать вне своей «исторической родины», и тот факт, что как минимум два поколения крымских татар родились вне Крыма, данной этнической общности удалось сохранить свою региональную идентификацию с Крымским полуостровом. Именно восприятие Крыма в качестве родины предков послужило главным стимулом к начавшейся в конце 1980-х гг. репатриации. После возвращения в Крым региональная идентичность для крымских татар стала своего рода «инструментом», с помощью которого представители данного этноса пытались заявить о своих политических и гражданских правах.

В настоящее время для крымско-татарского населения региональная и этническая идентичность сохраняет свою значимость в отличие от русских и украинцев, для которых более приоритетна гражданская идентичность. Во многом важность региональной

идентичности обусловлена самим этнонимом «крымские татары», в котором уже заложено региональное самоотождествление. Кроме того, свою роль сыграла и память об историческом прошлом данного этноса. Корреляция региональной идентичности и этничности наиболее ярко проявляется в распространении предметов одежды и аксессуаров с надписями, подчеркивающими принадлежность к Крыму. Таким образом, можно констатировать, что региональная идентичность крымских татар в значительной степени коррелирует с этнической и служит одним из способов проявления этничности.

¹ Гражданская, этническая, региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / Рук. проекта и отв. ред. Л. М. Дробижеева. М., 2013. С. 17–18.

² Кушнер (Кнышев) П. И. Этнические территории и этнические границы. М., 1951.

³ Указ. соч. С. 6.

⁴ Гражданская, этническая, региональная идентичность... С. 18.

⁵ Губогло М. Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М., 2003; Арутюнян Ю. В., Дробижеева Л. М., Сусоколов А. А. Этносоциология. М., 1999; Винер Б. Е. Этническая идентичность у крупнейших меньшинств современного Санкт-Петербурга/Мир России. 1999. № 1–2. С. 227–280.

⁶ Полевые материалы автора (далее – ПМА), 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым; Архив кафедры антропологии и этнографии СПбГУ (далее – АКАЭ СПбГУ), ПМА, 2017 г., с. Трудолюбовка, Бахчисарайский р-н Республики Крым, Л. 27 об.; ПМА, 2017 г., с. Прохладное, Бахчисарайский р-н Республики Крым, Л. 33; ПМА, 2017 г., с. Малиновка, Бахчисарайский р-н Республики Крым, Л. 41 об.; ПМА, 2019 г., с. Малиновка Бахчисарайского р-на Республики Крым.

⁷ АКАЭ СПбГУ, ПМА, 2017 г., с. Прохладное, Бахчисарайский р-н Республики Крым, Л. 8 об.; ПМА, 2017 г., с. Прохладное, Бахчисарайский р-н Республики Крым, Л. 33.

⁸ Старченко Р. А. Языковая жизнь и этнополитические ориентации крымчан (2013–2014 гг.): Автореф. дисс. канд. ист. наук. Москва, 2015. С. 30.

⁹ Указ. соч. С. 31.

¹⁰ Старченко Р. А., Степанов В. В. Языковая ситуация и межэтнические отношения в Крыму//Этническая и этнополитическая карта Крыма. Организация мониторинга и раннего предупреждения этнических и религиозных конфликтов (Ред. В. Ю. Зорин, Р. А. Старченко, В. В. Степанов). М., 2017. С. 118.

¹¹ Мукомель В. И., Хайкин С. Р. Крымские татары после «Крымской весны»: трансформация идентичностей//Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2016. № 3. С. 62.

¹² Указ. соч. С. 63.

¹³ Старченко Р. А. Особенности речевого поведения и региональная идентичность населения Крыма. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/>

osobnosti-rechevogo-povedeniya-i-regionalnaya-identichnost-naseleniya-kruma С. 111. (дата обращения: 11.09.2020).

¹⁴ АКАЭ СПбГУ, ПМА, 2017 г., с. Малиновка, Бахчисарайский р-н Республики Крым, Л. 40; ПМА, 2019 г., с. Скалистое Бахчисарайского р-на Республики Крым.

¹⁵ Декларация о национальном суверенитете крымскотатарского народа. URL: <http://www.qrim.ru/about/docs/QirimIndependence/>. (дата обращения: 11.09.2020).

¹⁶ Мукомель В. И., Хайкин С. Р. Крымские татары после «Крымской весны»... С. 68.

¹⁷ Перевод слов с крымско-татарского дан по словарю «Крымскотатарско-русский словарь (латиница)». URL: <https://classes.ru/all-crtatar/dictionary-crtatar-russian-lat.htm>. (дата обращения: 11.09.2020).

¹⁸ Магазин «Хазине» – «Hazine» tükânı. URL: <https://vk.com/qirimhazine>. (дата обращения: 11.09.2020).

¹⁹ Арт-центр «Fes». URL: <http://fes-market.com/index.php>. (дата обращения: 11.09.2020).

²⁰ Книжный Магазин «Терджиман» URL: <https://www.facebook.com/tercimankitapevi/>. (дата обращения: 11.09.2020).

UDC 316; 454.2

V. A. Baranova

Regional Identity of the Crimean Tatars through the Prism of Ethnicity

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

Regional identity plays an important role in the process of self-identification of the Crimean Peninsula population. Three-quarters of its inhabitants call themselves “Crimeans,” however, among different ethnic groups, identity based on place of residence occupies a different place in the hierarchy of identities. This study examines the problems of updating the regional identity of the Crimean Tatar population. The author comes to the conclusion that self-identification of Crimean Tatars by region of residence is largely correlated with their ethnic identity and serves as one of the ways of manifesting ethnicity.

Key words: regional identity, ethnicity, ethnic identity, the Crimean Tatars, Crimea.

В. Е. Овсейчик

Старообрядцы северной Беларуси во второй
половине XX – начале XXI века: идентичность
и особенности взаимодействия
с белорусским населением

Овсейчик Владимир Евгеньевич, Учреждение образования «Полоцкий государственный университет», кафедра истории и туризма (Новополоцк, Республика Беларусь), доцент, кандидат исторических наук, u.auseichyk@psu.by

В докладе на основе материалов полевых этнографических исследований, проведенных автором, рассмотрены особенности идентичности старообрядцев северной Беларуси, а также выявлена специфика их взаимодействия с местным белорусским населением во второй половине XX – начале XXI в. Выявлено, что ключевую роль в формировании идентичности старообрядцев играет религия. В работе рассмотрены и иные компоненты самоидентификации (язык, традиционный костюм). Дана характеристика взаимоотношениям старообрядцев с белорусским (православным и католическим) населением региона в условиях этнокультурных процессов второй половины XX – начала XXI в.

Ключевые слова: старообрядцы, северная Беларусь, идентичность, взаимодействие, этнокультурные процессы, этнология.

Старообрядцы поселились на северных землях современной Беларуси еще во второй половине XVII в., то есть во времена, когда эта территория входила в состав Великого княжества Литовского. Они вынуждены были сюда эмигрировать в связи с гонениями за отказ принять церковную реформу патриарха Никона. Старообрядцы заметно отличаются от соседнего белорусского населения прежде всего тем, что являются представителями русского этноса и придерживаются иной, чем белорусы, веры.

В формировании этой специфической группы населения белорусского Подвинья большую роль сыграли религиозные убеждения, которых население придерживалось на протяжении нескольких веков. Они считали свою старообрядческую веру самой что ни на есть «правильной», а себя называли «истинно верующими» в отличие от других православных, придерживавшихся канонических взгля-

дов: «Гавораць [старобрядцы.– *О.В.*], адкалоліся мы ад іх. Яны нас шчыталі, што мы няправільна богу молімся. Яны ўжо правільна маліліся, а мы няправільна»¹. Такое отноше-ние старообрядцев к местному нестароверческому населению даже привело к появлению уничижительных наименований последних («поганики», «злябы»): «Злябы месных называлі, ня любілі нас»²; «Паганікі [называли.– *О.В.*] – прадаліся»³.

Основные правила жизни старообрядцев Белоруссии, выработанные в 1752 г. на Соборе старообрядцев-федосеевцев в Гудишской обители (ныне это территория Литвы), отделяли их от остального населения как русского, так и белорусского. Согласно этим правилам старообрядцам запрещалось пить «горелое» вино «от рук еврейских и от неверных», мыться в бане вместе с некрещенными и иноверцами, пользоваться с ними одной посудой⁴. Последний запрет обязывал староверов иметь специальную посуду для иноверцев. В воспоминаниях местного белорусского населения такая особенность нашла отражение в ряде нарративов о так называемой «поганой кружке», что подтверждается и современными полевыми исследованиями: «Адзельная кружка, такі палонік, чарпак у ніх называўся. Гэта, гавораць, беларуская кружка, паганая»⁵. Кроме того, важным моментом был запрет на вступление в брак староверов с местным населением, который продолжал существовать даже в середине XX в.: «Я магла танцаваць з маскалямі і танцавала і мяне праводзіў [старообрядец.– *О.В.*] з дзярэўні з танцаў, і яе. Толькі да кладбішча. Но жаніцца – ані не. Ні разрышалі сваім сыноўям браць каталічку... Ну і нам гэта было сказана: за маскаля ні пойдзеш»⁶.

Однако религиозная специфика не являлась исключительной основой для самоидентификации старообрядцев. Они относили себя к представителям русского этноса, которые «в давние времена» переселились на белорусские земли. Воспоминания об этом сохраняются и в наши дни: «Кагда Пётр, жылі, не прынялі эту рускую веру і сюды ўцяклі»⁷.

Важным идентифицирующим признаком также является язык. Старообрядцы постоянно указывали на языковые различия с местным населением: «Мы рускія, наша реч такая, не саідіняецца с этай, нашы слова ні такіі»⁸. Местное белорусское население в свою очередь тоже отмечало эту особенность старообрядцев – владение русским («московским») языком: «Ну, яны па-маскоўску разгаварывалі»⁹. Немаловажную роль в самоидентификации старообрядцев играют их традиционный костюм и наружность. Так, например, отличительной чертой старообрядцев-мужчин является наличие бороды. По мнению местного населения, эти черты внешнего вида старообрядцы пытались постоянно демонстрировать: «Бароды бальшыя,

ваабражаюць, што яны маскалі. У Плісах там былі... Надзенуць рубахі длілныя, ходзяць старыкі»¹⁰.

Полевые исследования настоящего времени указывают на то, что такой важный признак, как религия, утрачивает свое значение при самоидентификации представителей этой этноконфессиональной группы. Религиозные различия начиная со второй половины XX в. стали постепенно стираться, не наблюдается также прежней принципиальности в вопросах веры. Об этом говорят и сами старообрядцы: «У нас с православными много общих праздников и обрядов, все мы под одним Богом ходим»¹¹. Существующие религиозные различия не становятся препятствием для посещения ими чужих храмов, участия в религиозных обрядах. На это обращают внимание и респонденты-старообрядцы: «А вот вы хадзілі када нібудзь у праваслаўную церковь? Так, у Перабродзе хадзіла. Кагда харанілі. <...> Хадзілі на Узвіжане. Там кірмаш быў, поп дажа сам прыязджаў»¹².

С середины XX в. наблюдается переход молодого поколения староверов в православие (путем крещения детей в православных храмах, венчания и т.д.), особенно если оно живет в иноконфессиональном окружении: «Цяпер ужо унукі хресцюць у праваслаўны усіх сваіх, таму што у нас трудна. У нас ня вучаць бацьошку, у нас самавучкай былі»¹³. Постепенно теряют свою силу и прежние запреты, в том числе на использование одной и той же посуды с иноверцами: «А ціпер усё роўна. Пі, ядуць і ядуць усё ўмесце, ціперака ні разбіраюцца»¹⁴.

Одним из показателей сближения старообрядцев и местного белорусского населения является увеличение количества смешанных браков, которое наблюдается с середины XX в. Как отмечают респонденты, во второй половине XX – начале XXI в. такие браки стали достаточно распространенным явлением: «А вот как ані [старообрядцы.– О.В.] с местнымі? В жоны себе бралі? Бралі. Всяк было. Тожэ мешаные былі»¹⁵.

Таким образом, анализ материалов полевых этнографических исследований в регионе свидетельствует о том, что в формировании идентичности старообрядцев ключевую роль играла религия. Важное значение также имели другие компоненты: язык, традиционный костюм. Вторая половина XX – начало XXI в. характеризуется существенным уменьшением этической и конфессиональной дистанции с местным белорусским (православным и католическим) населением.

¹ Зап. автором в 2005 г. от Варкулевич В.С., 1921 г.р., д. Вайловичи Шумилинского р-на (все полевые записи сделаны на территории Витебской обл.).

² Зап. автором в 2005 г. от Асиповой К. Ф., 1928 г.р., в. Марково Шумилинского р-на.

³ Зап. автором в 2005 г. от Корниловой Н. П., 1929 г.р., д. Непороты Шумилинского р-на.

⁴ Гарбацкі А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў к. XVII – пач. XX ст. Брэст: БрДУ, 1997. С. 74.

⁵ Зап. автором в 2005 г. от Варкулевич В. С., 1921 г.р., д. Вайловичи Шумилинского р-на.

⁶ Зап. автором в 2007 г. от Петровской А. Д., 1935 г.р., д. Гавриловичи Поставского р-на.

⁷ Зап. автором в 2007 г. от Еськова И. А. (старообрядец), 1938 г.р., д. Жарцы Полоцкого р-на.

⁸ Минина Н. Е. Говор и материальная культура старообрядцев Витебщины (ареальный аспект)//Белорусское Поозерье: язык и духовная культура. Минск, 2001. С. 149.

⁹ Зап. автором в 2005 г. от Варкулевич В. С., 1921 г.р., д. Вайловичи Шумилинского р-на.

¹⁰ Зап. автором и В. С. Филиппенко в 2005 г. от Дягилевой А. М., 1912 г.р., д. Пятницкое Шумилинского р-на.

¹¹ Зап. Новиченок Е. Л. в 2005 г. от Рыбаковой В. Д. (старообр.), 1930 г.р., д. Слободка Браславского р-на.

¹² Зап. автором в 2008 г. от Трофимовой Е. М. (старообр.), 1928 г.р., д. Нивники Миорского р-на.

¹³ Зап. автором в 2007 г. от Лукашенко (Миновай) Т. Д. (старообр.), 1920 г.р., д. Лучай Поставского р-на.

¹⁴ Зап. автором в 2005 г. от Варкулевич В. С., 1921 г.р., д. Вайловичи Шумилинского района.

¹⁵ Зап. автор и Лобач В. А. в 2012 г. от Ленкевич К. М., 1926 г.р., д. Ветей Поставского р-на.

UDC 392; 273.2(476.5)

B. E. Auseichyk

Old Believers of the Northern Belarus
in the second half of the XX – early XXI Centuries:
Identity and Peculiarities of Interaction
with the Belarusian Population

Auseichyk Vladzimir Evgenievich, The Polotsk State University (Novopolotsk, Republic of Belarus), the Department of History and Tourism, associate professor, Ph. D. (History), u.auseichyk@psu.by

The article is based on the author's field materials. The features of identity of Old Believers of the Northern Belarus are considered, specificity of interaction with local Byelorussian population in second half XX – the beginning XXI centuries

is revealed. It is concluded, that religion played a key role in formation of identity of Old Believers. Other components of their self-identification (language, traditional costume) had also been considered. Relations with the Belarusian (Orthodox and Catholic) population of the region in the conditions of ethno-cultural processes of the second half of the XX century and the beginning of the XXI century are characterized.

Key words: the Old Believers, Northern Belarus, identity, interaction, ethnocultural processes, ethnology.

Л. Г. Ганина

Этнокультурная идентичность лемков
в контексте исторических реалий XIX–XXI веков

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

В данном докладе в исторической перспективе рассматриваются различные аспекты, повлиявшие на формирование этнокультурной идентичности лемков: география проживания, изменчивые политические границы, культурные связи. Особое внимание уделено религии и языку как этноконсолидирующим факторам, способствующим сохранению лемков как самостоятельной этнической группы. Также затронуты такие темы, как влияние национальной прессы на формирование у лемков внутригрупповой идентичности, деятельность общественных организаций по консолидации лемков разных стран, а также роль песенного фольклора в сохранении и популяризации лемковской культуры.

Ключевые слова: лемки, Лемковщина, русины, этнокультурная идентичность.

При изучении вопроса сохранения этнокультурной идентичности в эпоху глобализационных процессов особое внимание представляют этнические группы, сформировавшиеся в поли- или иноэтнической среде, которые в ходе социально-политических изменений, вследствие военных действий или административного волюнтаризма подверглись депортации с родных земель. Одним из таких этносов являются лемки – самая западная группа восточных славян, автохтонное население Карпат.

Этноним «лемки» (м.р., ед.ч. – *лемко*, ж.р., ед.ч. – *лемкыня*) образован от частого употребления в речи слова «лем» в значении «лишь», «только». Слово «лемъ» имеет словацкое происхождение и кроме лемков, никем из восточных славян не используется¹. В литературе впервые название «лемки» употребил И. В. Левицкий в предисловии к «Грамматике» (1831 г.)². Еще одним, менее распространенным экзотонимом данной этнографической группы было слово «чуганць», образованное от названия верхней суконной одежды – чуги³, имевшей большой воротник, спускающийся ниже пояса⁴. Чугу но-

силы накинута́й на плечи, ее рукава почти всегда были защиты и использовались в качестве мешков для хранения разных предметов в дороге⁵. Долгое время лемки, как и другие жители Угорской Руси (восточнославянских этнических территорий в Венгерском королевстве), называли себя «руснаками» или «русинами». Фактически, этноним «лемки» в качестве самоназвания распространился в народной среде лишь в первой половине XX в.⁶ Несмотря на его достаточно позднее появление, именно от него было образовано закрепившиеся в науке название территории исторического проживания этой этнографической группы – Лемковщина.

Лемковщина расположена в Бескидах (среднегорная и низкогорная части Карпат), на пограничье между польскими и словацкими этническими территориями. В разные исторические периоды территория лемковщины входила в состав Древнерусского государства, Галицкого княжества, Польши, часть Лемковщины была в составе Венгерского королевства. Лемки соседствовали в Галиции с поляками, в Венгрии – со словаками. После первого раздела Польши в 1772 г. вся Лемковщина вошла в состав империи Габсбургов⁷. Таким образом, формирование этнической идентичности лемков происходило в полиэтнической среде. Лемки четко отделяли себя от западнославянских соседей, в то же время, несмотря на локальные языковые и культурные различия с восточнославянскими соседями, долгое время осознавали себя не отдельным народом, а частью Карпатской Руси, что базировалось на восприятии общности истории, языковой близости и приверженности восточному христианству.

Описывая религиозно-нравственную составляющую лемков, Н. А. Попов в труде «Русское население по Восточному склону Карпат» (1867 г.) отмечал: «...о лемках надо сказать, что они народ добрый, сохранивший чистоту нравов <...> в церкви находит свое прибежище, свою жизненную мудрость. Лемки любят свой обряд, украшают, создают храмы и охотно приносят труд свой в жертву церкви. <...> Они привыкли всякое дело начинать и кончать с Богом...»⁸. Автор статьи «Лемки и Лемковщина» М. Дронов также отмечает важную роль религии в этническом самоопределении лемков: «Сохранившись в чужом, преимущественно римско-католическом окружении в качестве самостоятельной группы лемкам помогла привязанность к православию (после введения унии – восточному обряду)»⁹.

Многие исследователи подчеркивают приверженность лемков своим традициям. В этнографической литературе отмечается, что лемки отказывались от нововведений даже тогда, когда видели, что это сулит выгоду: «За нашими отцами такого не было, и было хорошо»¹⁰. Тем не менее неплодородные почвы вынуждали их уходить с родных земель на заработки, что вносило постепенные изменения

в традиционный уклад жизни. В частности, Ф. К. Волков отмечал своеобразную вариацию трехкупольных церквей, с наиболее высоким западным, а не центральным куполом, очевидно, сложившуюся у лемков под влиянием словацко-чешской церковной архитектуры¹¹.

Что же касается лемковского языка, на его формирование оказали сильное влияние западнославянские языки, в первую очередь словацкий и польский¹², в то же время он сохранил много древнерусских архаизмов. Лемковскому языку, его специфике и роли в культуре посвящено немало научных трудов¹³. В рамках данного исследования важно отметить, что язык для лемков, как и религия, всегда являлся этноконсолидирующим фактором. Неоднократные попытки австрийского правительства провести языковую реформу в Галиции, заменив кириллицу латиницей, встречали яростное сопротивление на местах. Так называемые «азбучные войны» 1833–1837 и 1858–1859 гг. сыграли важную роль в выборе пути культурного развития и в процессе национального пробуждения¹⁴. Переход на латинский алфавит не состоялся, но грамматическое правописание было заменено звуковым.

Следует отметить влияние национальной прессы на формирование у лемков внутригрупповой идентичности. Несмотря на то, что лемковский литературный язык был впервые кодифицирован только в 1934 г.¹⁵, статьи на лемковском наречии начали появляться в печати с конца XIX в. В начале XX в. на Лемковщине более трех лет выходил народный еженедельник «Лемко». Редакторы газеты ставили своей задачей «укрепить в народе национальную гордость...»¹⁶.

Еще одним ярким примером проявления группового самосознания лемков является попытка создания собственного независимого государства, дважды предпринятая в период между мировыми войнами: республика Команча (ноябрь 1918 – январь 1919 гг.), Лемко-Русинская республика (декабрь 1918 – март 1920 гг.). Обе попытки были подавлены польским правительством. На территории Лемковщины проводилась политика колонизации местного населения, что вызывало реакцию усиления собственной культурной жизни, в то же время обострилась внутренняя борьба между украинофилами и русофилами.

После захвата немецкими войсками в 1939 г. лемковских земель лемки, как и другие восточные славяне, оказавшиеся в германской оккупационной зоне, получили возможность добровольно выехать в СССР, но воспользовались ею немногие. В годы войны многие лемки участвовали в антифашистской деятельности. В 1945 г. на основании договора между Польшей и СССР об обмене населением приграничных территорий около 60% лемков было переселено на

Украину. Оставшиеся 40% в 1947 г. были депортированы в различные населенные пункты западной и северной Польши¹⁷. В настоящее время большинство этнических лемков проживают в Словакии, Польше, Украине, также значительное число лемков являются гражданами Чехии, США и Канады¹⁸.

Несмотря на сложную адаптацию лемков к новым условиям, им удалось сохранить свою идентичность и консолидироваться. Кроме того, лемки поддерживают связи с лемковскими союзами других государств. В частности, с целью сохранения своей истории, культуры, обычаев и традиций в 1929 г. в США была основана организация «Лемко-Союз» («Lemko Association»). В 1939 г. ассоциация объединилась с типографией русинскоязычной газеты «Карпатская Русь» в Нью-Йорке, их союз просуществовал до 2010 г. В настоящее время многие выпуски «Карпаторусского Календаря» «Лемко-Союза» выложены в открытом доступе сети Интернет¹⁹. «Лемко-Союз» США и Канады поддерживал связи и с лемковской секцией, созданной в 1956 г. в рамках организованного украинского культурного общества для национальных меньшинств. Лемки Украины издавали приложение на своем диалекте в газете «Наше слово»²⁰.

Одним из важнейших факторов сохранения этнокультурной идентичности лемков стал песенный фольклор. В частности, сбором и записью свадебной песни с целью сохранения и популяризации своей культуры занимался «Лемко-Союз»²¹. Большую роль в сохранении культуры сыграл ансамбль песни и танца «Лемковина». В 1982 г. в Польше, в с. Здыня впервые прошел ставший ежегодным международный фестиваль «Лемковская Варта». В 1984–1989 гг. на лемковском языке издавалась газета «Голос Варта». В 1989 г. в Польше была зарегистрирована самостоятельная лемковская организация «Стоваришество Лемков» (Stowarzyszenie Łemków), а в Крынице начала издаваться газета (позже журнал) «Бесца»²². С 1991 г. в польских школах официально стало возможным изучение лемковскогo языка, а с 2000 г. в Педагогическом институте в Кракове студенты русской филологии могут выбрать лемковский в качестве языка специализации²³.

На сегодняшний день у лемковских организаций нет единого мнения относительно приоритетной близости к украинской или русинской культуре, но, несмотря на политические разногласия, они успешно сотрудничают на ниве сохранения лемковской этнокультурной идентичности.

В настоящее время можно наблюдать продолжение изучения и популяризации лемками, проживающими на территории разных государств, своей культуры. В частности, во время экспедиции 2011 г. в Великоберезнянский р-н Ивано-Франковской обл. Украины при

школе в с. Люта был зафиксирован небольшой музей, посвященный местной, то есть лемковской культуре, сотрудники которого рассказывали о своих лемковских корнях, языковой специфике и демонстрировали коллекции, которые они использовали в работе с подрастающим поколением²⁴. Большое внимание лемки уделяют изучению и реконструкции традиционного костюма. Так, сотрудники отдела фольклора, национальных меньшинств и документации лемницкого центра культуры дважды приезжали в Российский этнографический музей с целью изучения вещевых и фотографических коллекций по традиционному костюму.

Исследование проявления этнокультурной идентичности лемков в XXI в. имеет перспективы для изучения в разных аспектах, например, через анализ деятельности групп в социальных сетях или посредством изучения национальной прессы, в частности, размещенной в открытом доступе в сети Интернет.

¹ Попов Н. Русское население по Восточному склону Карпат (гуцулы – бойки – лемки). М., 1867. С. 20.

² Лемко// Академик URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1005348> (дата обращения 17.08.2020).

³ Попов Н. Указ. соч. С. 20.

⁴ Указатель временной этнографической выставки русского населения Галиции, Букавины и Венгрии. Петроград, 1915. С. 4.

⁵ Украинский народ в его прошлом и настоящем/Под ред. Волков Ф. К. Т. 2. Петроград, 1916. С. 588.

⁶ Дронов М. Лемки и Лемковщина. Страницы истории и культуры самой западной Руси// Вестник Юго-Западной Руси. 2006. № 1. С. 92.

⁷ Суляк С. Г. К вопросу о терминологии Карпатской Руси//Русин. 2019. № 55. С. 291.

⁸ Попов Н. Указ. соч. С. 20–21.

⁹ Дронов М. Указ. соч. С. 94.

¹⁰ Попов Н. Указ. соч. С. 23.

¹¹ Украинский народ в его прошлом и настоящем ... С. 541.

¹² Вехратский И. Про говор Галицких лемків. Львів, 1902. С. 2.

¹³ Вехратский И. Указ. соч.; Медчук М., Онишкевич М. Особенности лемківского говору//Лемківщина. Т. 1. Львів, 1999. С. 47–55; Аксеевка М. М. Особенности адаптации лексических заимствований из близкородственных языков (на примере полонизмов в лемковских говорах украинского языка)//Известия Российского Государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. № 85. 2008. С. 168–174; Фабрика-Процька О. Р. Пісенний фольклор лемків у контексті національної культури України XXI століття//Мистецтвознавчі записи. 2011. № 20. С. 295–302; Бушуев П. А. О язык е и истории лемков: библиографический очерк//Славянский мир в третьем тысячелетии. 2013. № 8–2. С. 240–253; и др.

¹⁴ Савчук Б. П., Билавич Г. В. Феномен «кризиса идентичности» русинов Галиции в украинском и российском дискурсе первой половины XIX в. // Русины. 2020. № 59. С. 95.

¹⁵ Дронов М. Указ. соч. С. 93.

¹⁶ Бельговский К. П. Русский народ в Карпатах. Лемки. Киев, 1914. С. 10–12.

¹⁷ Дронов М. Указ. соч. С. 100.

¹⁸ Бойко И. А. Лемки // Большая Российская энциклопедия. 2004. URL: <https://bigenc.ru/ethnology/text/2138846> (дата обращения 17.08.2020).

¹⁹ Lemko Календари. URL: <http://carpatho-russian-almanacs.org/ЛЕМКО/ЛЕМКОContents.php#LAHistory70> (дата обращения 4.09.20).

²⁰ Дронов М. Указ. соч. С. 101.

²¹ Вархоляк В. До истории Лемко-Союза в США и Канади // Карпаторусский Календарь Лемкосоюза. 1970. Lemko Календари. URL: <http://carpatho-russian-almanacs.org/ЛЕМКО/ЛЕМКО1970/LAHistory70.php> (дата обращения 4.09.20).

²² Дронов М. Указ. соч. С. 102.

²³ Oleksiak W. Лемки: сохранившие идентичность // culture.pl 15 июня 2015. URL: <https://culture.pl/ru/article/lemki-sohranivshie-identichnost> (дата обращения 18.08.2020).

²⁴ Архив РЭМ. Ф.10. Оп.2. Д.76. С. 36–40.

UDC 39

L. G. Ganina

Ethnic and Cultural Identity of the Lemkos
in the Context of Historical Realities
of the XIX–XXI Centuries

Ganina Lyubov Gennadievna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belarus, Ukraine and Moldova, research fellow, lg1selena@gmail.com

The following article considers the various aspects to influence on the formation of ethnic and cultural identity of the Lemkos in a historical retrospective: geography of residence, changing political boundaries, cultural ties. Special attention is paid to religion and language as ethnoconsolidating factors that contribute to the preservation of the Lemkos as an independent group in multi- and nonethnic environment. The article also deals with the influence of the national media on the awareness of the Lemko people of their group identity, the activities of the Lemkos communities to consolidate the Lemko people from different countries, and the role of song folklore in preserving and popularizing the Lemko culture.

Key words: the Lemkos, Lemkivshchyna, the Ruthenians, ethno-cultural identity.

М. Л. Засецкая

Особенности этнокультурной самоидентификации
шведов о-ва Вормси XIX – начала XX века
(по материалам краеведческого очерка
Н. Ф. Арепьева)

Засецкая Марина Львовна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Северо-Запада России и Прибалтики, научный сотрудник ведущей категории, merjamz@mail.ru

В начале доклада автор кратко охарактеризует Н. Ф. Арепьева – одного из основоположников краеведения в России конца XIX – начала XX в. и его рукопись «Остров Вормс и его обитатели шведы», которая и в настоящее время может служить примером историко-краеведческой литературы.

Исторические факты, изложенные в рукописи, и непосредственные наблюдения Арепьева свидетельствуют о консерватизме и сплоченности данной гомогенной группы островных шведов, переселившихся в Эстонию в XIII–XIV вв., а также о формировании у них этноцентризма и ингруппового фаворитизма.

По мнению автора, своеобразие этнокультурной самоидентификации вормских шведов 1870–1910-х гг. нашло свое выражение в необычном сочетании устойчивых этнической и социальной самоидентификаций, обусловленных отчетливой исторической памятью о своем германо-скандинавском происхождении, традициях «морской» культуры народов Скандинавии, обстоятельствах переселения в Эстонию, с относительно неустойчивой конфессиональной самоидентификацией (переход от лютеранства в баптизм, обращение в православие и последующее возвращение в баптизм).

Ключевые слова: шведы о-ва Вормси, этнолокальная группа, историческая память, этнокультурная самоидентификация, этнические стереотипы.

В начале доклада хочется отметить, что впервые мне довелось обратиться к изучению этнической и религиозной культуры шведской диаспоры о-ва Вормси в 1990-е гг., во время работы над тематическим каталогом-классификатором фонда отдела этнографии Северо-Запада и Прибалтики Российского этнографи-

ческого музея. Тогда и выяснилось, что наш музей владеет уникальным историко-этнографическим комплексом источников, представляющих культуру шведов о-ва Вормси*, аналогов которому в Российской Федерации нет**. Подробно история поступления и вопросы атрибуции вещественных и фотоиллюстративных памятников были мною описаны в статье «Собрание по этнографии скандинавских народов и немцев-колонистов», опубликованной в 2004 г.¹ Здесь же я лишь напомню, что в состав данного собрания помимо вещевых коллекций и фотодокументов входит рукопись Н. Ф. Арепьева «Остров Вормс и его обитатели шведы» (1904–1912 гг.)², представляющая собой единственный в историографии пример «русского взгляда» на культуру островных шведов в Эстонии.

Николай Федорович Арепьев, корреспондент Этнографического отдела Русского музея императора Александра III (1852 – предположительно начало 1930-х гг.) – дворянин, писатель (литературные псевдонимы: Богородичанин; Н. А.; А. Репьев; Н. Феодорович; Шале; Экуте и т.д.), педагог (воспитатель, учитель истории и географии), статский советник (с 1910 г.), член Археологического института и Общества Землеведения при Санкт-Петербургском университете может быть назван одним из основоположников отечественного краеведения и первым в России идеологом развития эко-этнотуризма³.

Высокий профессионализм работы Арепьева, четкая структура, наличие ссылок на исторические документы, церковные архивы и публикации во многом обусловлены его опытом создания краеведческих работ и преподавания истории, а также многолетними поездками на о-в Вормси (с 1900 г.) и знанием шведского языка, благодаря чему ему удалось освоить местный диалект и установить личные, доброжелательные взаимоотношения с обитателями острова.

Какими же предстают перед нами «обитатели о-ва Вормс» из повествования петербургского краеведа?

Это гомогенная, весьма консервативная, замкнутая и сплоченная группа. Потомки шведских переселенцев из Швеции или

* Вормс – русское название времен Российской империи, Вормси – эстонское и современное название острова.

** Данный историко-этнографический комплекс включает в себя четыре вещевые коллекции (колл. № 2992, 2993, 2994, 2995 – всего 256 номеров), одну фотоколлекцию (колл. № 2578–78 номеров), а также первую редакцию рукописи «Остров Вормс и его обитатели шведы», написанную в 1904–1911 гг. Н. Ф. Арепьевым.

Финляндии, обосновавшихся на острове еще в эпоху Средневековья, сохранили свою этническую идентификацию на протяжении семи веков. В качестве основных факторов, которые способствовали обособлению шведской колонии, Арепьев называет природный (место проживания – остров) и историко-социальный: особые привилегии шведского населения Эстонии, ограждающие их в период с XIII–XIV до XVII – начала XVIII в. от обременительных податей и крепостной зависимости, но также служившие преградой для межэтнических браков с автохтонами – эстонскими крестьянами. После присоединения Эстляндии и Лифляндии к владениям Шведского королевства, вормсовские шведы постепенно утратили привилегии, а по окончании Северной войны (1700–1721), будучи в составе Российской империи, оказались на положении бесправных крепостных.

Арепьев в духе своего времени полагал, что именно «влияние векового рабства»⁴ в XVIII в. обусловило развитие некоторых дурных наклонностей у вормских шведов.

«По своему душевному складу и всей обыденной жизни вормский крестьянин, как и шведы других соседних островов, сильно разнятся не только от своих ближайших соседей эстов, но и от кровных братьев в Финляндии и Швеции. В то время, когда последние достигли высокой культуры, отличаются трудолюбием и честностью, в характере вормских крестьян преобладают лень, эгоизм, скрытность, склонность к легкому и своеобразному воровству. <...> Вормский швед никогда не украдет у своего собрата шведа. Тогда как украсть, присвоить вещь, принадлежащую человеку другого племени или класса, не только не считается предосудительным, а наоборот, оценивается здесь как нечто героическое. Общее угнетенное положение в прошлом воспитало в них своеобразную круговую поруку, и вормский швед на суде никогда не будет свидетельствовать в пользу нешведа. Вормский швед может быть очевидцем того или иного преступления, но на суде он не остановится и перед ложной присягой <...> К отрицательным свойствам характера населения о. Вормс следует отнести существование на нем контрабанды <...> в настоящее время – спирт и ром из Финляндии, которые сбываются на материк, так как население о. Вормс отличается большой трезвостью»⁵.

По моему мнению, в данном случае Арепьев заблуждается, поскольку после датско-немецкой экспансии XII–XIII вв. автохтонное население Эстонии и Латвии оказалось в гораздо худшем положении, однако, подобных «отрицательных качеств» не приобрело. Я предполагаю, что именно принадлежность вормских шведов в течение четырех столетий к привилегированному слою населе-

ния внутри третьего сословия способствовала формированию у них восприятия представителей своей группы как «особых», высокостатусных людей и, как следствие, привело к развитию умеренного этноцентризма, а также ингруппового фаворитизма, возможно, действительно обострившегося в период их «угнетения», с которым они неустанно, хотя и безуспешно, боролись, отстаивая свои права на личную свободу (XVIII в.) и землю (XIX в. – восстание островитян 1860–1861 гг.).

Избегание и отторжение инородного, особенно непринятие новаций от «низкостатусного» окружения, с одной стороны, благоприятствовало сохранению этнолокальных традиций, с другой – тормозило цивилизационные процессы. В результате вормсовская диаспора (3669 чел.) даже по сравнению с местным немногочисленным эстонским населением (120чел.)⁶, по наблюдению Арепьева, выглядит консервативной (поселение, жилище, детская и женская одежда, семейный уклад), а иногда и отстающей в развитии, что особенно заметно в сфере сельского хозяйства, традиционных ремесел, столовой и кухонной утвари, пицци (например: «Никаких приправ не употребляют, особенное отвращение вызывают у вормского крестьянина грибы и огурцы. Не сажают также брюквы, редьки и моркови, но молодежь не отказывается лакомиться этими овощами, например, из огородов местных эстонцев. Не знают также варенья из ягод и плодов»⁷).

В контексте всего вышесказанного удивление вызывает «богоискательство» вормских шведов второй половины XIX в., переход от одной христианской церкви или «антилютеранской секты»⁸ к другой под влиянием проповедей «чужих» – приезжих миссионеров. Однако, если принять во внимание кто именно и откуда приезжал, то подобная доверчивость и открытость может быть также объяснена высоким этносоциальным статусом, который имели миссионеры в глазах вормских шведов.

В 1872–1873 гг. на острове проповедовал шведский миссионер, «назначенный на должность учителя местной школы, некто Ёстерблум»⁹. В 1884 г. для распространения учения «скакунов» сюда прибыл «миссионер Викандер <...> от Евангелического Отечественного Института в Стокгольме» и почти одновременно с ним «баптистский проповедник Санкт-Петербургского баптистского прихода, пастор Шове»¹⁰, который был приглашен из Петербурга в Гапсальский уезд в 1884 г. <...> Деятельность пастора Шове имела на о. Вормс огромный успех <...> Тем не менее мрачный взгляд на жизнь почти всех антилютеранских сект в Эстляндии не мог удовлетворить запросам всего населения <...> в стремлении найти опору и утешение в трудовой жизни и обрести путь истинной веры.

Это и было главной причиной сильного движения 1886 г. в пользу православия, когда на о. Вормсе заявило желание обратиться почти четверть населения, почему на нем и был построен православный храм, о каком большинстве островитян не имело никакого понятия. Но еще более успеху православия содействовала счастливая случайность – назначение в этот храм священника о. Николая Орлова. Это был человек замечательный <...> показавший своим примером невиданный до тех пор образец духовного пастыря в лучшем смысле этого слова. <...> С переводом о. Николая Орлова на о-в Эзель, при его преемнике, эстонце по национальности, движение в пользу православия на о-ве Вормс сильно ослабело, а в 1905–1906 гг., многие сотни православных шведов вернулись в лютеранство, вернее, в баптизм. В настоящее время православных осталось не более 300 человек»¹¹.

К сожалению, в рамках данного доклада нет возможности проанализировать феномен «русского взгляда» на конфессиональную историю вормских шведов 1870–1880-х гг.¹² Однако, должно отметить, что Арешев очень тонко почувствовал, что «ослабление движения в пользу православия» было в какой-то мере связано со сменой пастыря. Приемники о. Николая (Карп Тиизик и Якоб Вараск)¹³ были столь же глубоко верующими и доброжелательными духовными наставниками, но они были эстонцами. Я не думаю, что это было главной причиной в охлаждении новообращенных к церкви, но весьма вероятно, что стереотипы этнической иерархии сыграли в этом процессе не последнюю роль.

Отсутствие каких бы то ни было конфликтов внутри этнической группы на религиозной почве позволяет сделать вывод о приоритете этнической самоидентификации над конфессиональной. Конфессиональное же самосознание вормских шведов второй половины XIX – начала XX в., вероятно, следует охарактеризовать как недостаточно устойчивое.

В заключение следует отметить, что с точки зрения исторической памяти вормский швед – прежде всего швед, то есть потомок викингов и «кровный брат» представителей элитных сословий прибалтийского дворянства и духовенства (немцев, шведов, датчан), и «труженик моря». Сложившиеся еще в Средние века и прочно зафиксированные на индивидуально-личностном (Я-образ) и групповом (Мы-образ) уровнях данные стереотипы, по моему мнению, предопределили формирование особенностей этнокультурной самоидентификации вормских шведов и своеобразия их обыденного мировоззрения в целом.

¹ Первый вариант статьи был опубликован на эстонском языке. См.: Zsetskaja M. Germaani rahvaste kogud Venemaa etnograafiamuuseumis//Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat XLII. Tartu, 1998. S. 97–113; Засецкая М.Л. Собрание по этнографии скандинавских народов и немцев-колонистов//Материалы по этнографии.Т.2: Народы Прибалтики, Северо-Запада и Среднего Поволжья / Ред. кол.: А.Ю. Заднепровская, Н.И. Ивановская, О.М. Фишман (отв. ред.). СПб., 2004. С. 114–135.

² В архиве РЭМ хранится первый рукописный вариант краеведческого очерка (Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 18), который в 1914 г. с небольшими стилистическими изменениями был опубликован. См.: Арепьев Н.Ф. Остров Вормс и его шведское население. СПб., 1914.

³ Наиболее полно биография Н.Ф. Арепьева, его научная-просветительская и педагогическая деятельность раскрыты в статье историка-краеведа С.В. Степанова. См.: Степанов С.В. Петербургский педагог, краевед Н.Ф. Арепьев и его «Путеводители по окрестностям Петербурга»//Фонтанка: культурно-исторический альманах. 2018. № 23. С. 62–73.

⁴ Архив РЭМ. Ф.1. Оп. 2. Д. 18. Л. 20.

⁵ Там же. Л. 21, 22.

⁶ Архив РЭМ. Ф.1. Оп. 2. Д. 18. Л. 6.

⁷ Там же. Л.19, 20.

⁸ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 18. Л.29.

⁹ Там же. Л.28. Подробнее о деятельности Ларса Йохана Остерблума и других миссионеров см.: Plaat J. Usuliikumised, kirikud ja Vabakogudused Lääne- ja Hiiumaal. Tartu, 2001. Lk. 63, 6870, 77, 82, 83, 85, 105–108; резюме на англ. яз. S. 396.

¹⁰ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 18. Л.29. Подробнее о деятельности Адама Рейнгольда Шове (Schiewe) см.: Plaat J. Op.cit. Lk. 90, 92, 93, 107, 110, 111, 11–125.

¹¹ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 18. Л. 20, 30. Подробнее о распространении православия на острове Вормси, о миссионерской деятельности православных священников – о. Николая Орлова и о. Варраске, о которых пишет Н.Ф. Арепьев см.: Plaat J. Op.cit. Lk. 136, 137.

¹² Ср.: Plaat J. Op.cit. S. 397.

¹³ Список священнослужителей православной церкви Вознесения Христова на о. Вормси см.: Vormsi õigeusu koguduse ajalugu (History of the Vormsi Orthodox Church community) см. URL: <http://www.maria-magdaleena.net/vaikelahtru/teated> (дата обращения: 20.09.2020).

UDC 397

M. L. Zsetskaia

The Features of Ethnocultural Self-Identification
of the Swedes of Vormsi Island of XIX –
beginning XX Century (based on the materials
of a local history essay by N. F. Arepjev)

Zasetskaia Marina L'vovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of North-West Russia and Baltic Regions, research fellow of the leading category, merjamz@mail.ru

At the beginning of the article, the author briefly represents N. F. Arepiev, one of the founders of local history in Russia of the end XIX – the beginning of XX c., and his manuscript „Worms Island and its inhabitants – the Swedes” (1904–1912), which can still serve as an example of local history literature.

The historical facts presented in the manuscript and the Arepiev's direct observations indicate the conservatism and cohesion (cohesiveness) of this homogeneous group of Swedes islanders who moved to Estonia in the XIII–XIV cc., as well as the formation of their ethnocentrism and in-group favoritism.

According to the author report opinion, the peculiarity of ethnocultural identity of the Vormsi's Swedes of the 1870 – the 1910s, was expressed in the unusual combination of stable ethnic and social identity, due to distinct historical memory of their Norse origins, the traditions of the marine culture of the peoples of Scandinavia and the circumstances of resettlement to Estonia, with relatively unstable confessional identity (the shift from Lutheranism to Baptists, conversion to Orthodoxy and subsequent return to Baptists).

Key words: the Swedes of Vormsi island, local group, historical memory, ethnocultural self-identification, ethnic stereotypes.

С. А. Иникова

Канадские духоборцы: поиски
идентичности на генеалогической
странице в социальной сети «Фейсбук»

Иникова Светлана Александровна, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва), отдел русского народа, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук, ovis2@yandex.ru

Этноконфессиональная группа духоборцев проживает в Канаде более 120 лет. Процесс их ассимиляции особенно стал заметен начиная с 1970-х гг., а последние 30 лет развивался особенно интенсивно в связи с усилившейся глобализацией. Размывание культурно-религиозной самобытности и забвение русского языка вызвали кризис идентичности у части духоборцев, особенно молодых и среднего возраста. Поиски собственных корней на генеалогическом сайте – это попытка утвердить свою легитимную причастность к духоборческому сообществу, стать членом которого можно только по рождению. Героизация прошлого в «Фейсбук» позволяет создать исключительно положительный образ «своего народа» и гордиться своим наследием. На «генеалогической странице» четко выявились маркеры, принятие которых позволяет ее участникам причислять себя к духоборцам. Анализ содержания этой «страницы» свидетельствует о большой роли визуальных и описательных образов прошлого в формировании представлений участников о своем месте в историческом ряду.

Ключевые слова: духоборцы, Канада, культурно-религиозная самобытность, ассимиляция, глобализация, генеалогия, «Фейсбук», идентичность.

Представители этноконфессиональной общности духоборцев¹, принявшие новое учение, проповедуемое Петром Веригиным, отказались служить в армии, сожгли имевшееся у них оружие и из-за репрессий со стороны российского правительства в 1898–1899 гг. были вынуждены эмигрировать в Канаду. В основе учения лежали идеи Л. Н. Толстого: ненасилие, вегетарианство, коммунальный образ жизни, непризнание собственности на землю.

В Канаде часть духоборцев все же не устояла перед соблазнами нового мира и приняла подданство, взяла землю в собственность,

получив название *фармалей*, или *независимых*, большинство же – *общинники* – до 1936 г. жили в общине-коммуне, именовавшейся Христианской общиной всемирного братства (ХОВБ), а после ее ликвидации состояли в духовной общине – Союзе духовных общин Христа. Небольшая часть духоборцев – *сыны свободы* – встала на путь радикальных действий вплоть до террора, чтобы такими методами бороться с материальными благами и воплотить в жизнь учение П. В. Веригина. До определенного момента, пока существовал культурно-языковой барьер между духоборцами и канадским обществом, им удавалось сохранять свою культуру и религию.

Ассимиляция духоборцев через смешанные браки, школу и широкие контакты с недухоборцами к настоящему времени продвинулась очень далеко, и ныне подавляющее большинство духоборцев, за исключением стариков, уже не говорят по-русски, все носят английские имена, однако до сих пор в некоторых крупных центрах компактного проживания проводятся молитвенные собрания, ежегодный молодежный фестиваль и фестиваль «Наследие». От всего учения, ради которого их предки покинули родину, осталась только приверженность пацифизму.

Пожилые, особенно из числа общинников и их потомков, процесс ассимиляции воспринимают особенно тяжело, и им важно утвердиться в своей духоборческой идентичности. Для тех, кто недавно узнал о своем духоборческом происхождении или заинтересовался им, важно найти в учении и истории духоборцев что-то созвучное себе и то, чем можно гордиться.

Еще в 1990-е гг. появилось и быстро распространилось среди канадских духоборцев увлечение составлением родословных. Интерес к истории своих семей характерен не только для них, но и для очень многих жителей Старого и Нового Света. Последнее время многие стали делать ДНК-тесты, чтобы определить расовую и этническую принадлежность своих далеких предков. У этого интереса есть объективная причина: утрата четкой этнической и конфессиональной самоидентификации в результате процесса глобализации. Для канадских духоборцев в последние 30 лет это стало особенно актуально. Кроме того, без подтверждения своего духоборческого происхождения нельзя считаться духоборцем.

В 2006 г. Джон Калмакофф – духоборец по отцу – создал генеалогический духоборческий вебсайт² и составлял на заказ семейные древа. Дополнительно, очевидно в целях рекламы своего вебсайта, Калмакофф создал для свободного обсуждения вопросов, связанных с прошлым духоборчества, специальную страницу в «Фейсбуке»³.

Почитав о пацифизме, сожжении оружия, высказываниях о духоборцах Л. Н. Толстого, многие, недавно обратившиеся к теме,

стремятся заявить о себе как о части духоборческого народа, носителях его наследия. Духоборческое прошлое выступает в идеализированном и романтизированном виде: героика борьбы предков с правительством за высокие идеалы в России, преодоление трудностей в Канаде, коммунальный образ жизни – всё это неизменно вызывает восхищение, уважение и гордость.

Жительница США только в 43 года (в 2007 г.) узнала, что ее отец был духоборцем. В своем блоге она оставила запись: «Я обнаружила духовное наследие, частью которого я являюсь будучи духоборкой <...> Для меня это действительно захватывающее открытие». Учение духоборцев оказалось очень созвучно с ее убеждениями, и она заключила: «Я горжусь тем, что являюсь потомком этой духовной системы убеждений»⁴. Аналогичное открытие о своем отце сделала еще одна очень пожилая женщина (старше 80 лет) и начала интересоваться духоборчеством: «И мне очень понравилось открывать историю *моего народа* <...> Имя моего родного отца Рассел Попофф, и он изменил его на Поуп». Автор, побывав на «генеалогической странице», сразу с восторгом признает все духоборческое сообщество своим народом.

Другая женщина средних лет, знавшая о своем происхождении, но только в настоящее время заинтересовавшаяся своей причастностью к духоборцам, написала восторженное письмо, сопроводив его множеством лайков: «Всем привет! Недавно я начала исследовать свое духоборческое наследие и, узнав, что понедельник – День Петра Господнего / День мира, моя мама, моя дочь и я решили отпраздновать. Мы потратили 9 часов на приготовление блюд *из наших* кулинарных книг! Мы сыты и счастливы. Спасибо большое этому сайту и группе «Фейсбук» за помощь в проведении моих исследований».

Девушка, побывавшая в духоборческом музее-заповеднике в с. Веригино (Саскатчеван), где ежегодно летом проводится фестиваль «Наследие», включающий пение хоров, приготовление блюд традиционной духоборческой кухни, в том числе выпечку хлеба, разместила фотографию общественного дома и высказала удивление, что местные духоборцы испекли на праздник за один раз 38 хлебов в старинной кирпичной печи. Тут же последовал шквал откликов: «Всегда любил хлеб и еду в Петров день... отличные времена»; «Моя мама готовила хлеб, и все друзья приходили за кусочком. Часто задаюсь вопросом, а один и тот же рецепт передали через всех духоборов?»; «Я назвала свою ядрёную закваску из дрожжей „Баба” в честь моей прароссийской бабушки (видимо, российской прабабушки. – С.И.) Евфимии Кузнецовой-Турчиной».

Петров день и названия блюд духоборческой кухни очень часто фигурируют в чатах участников. Это ценности-символы, понятные и важные для канадских духоборцев. В Петров день в 1895 г. ду-

хоборцы сожгли оружие, и этот день до сих пор отмечается почти обязательно всеми признающими себя духоборцами и соответственно являющимися пацифистами. Блюда духоборческой кухни – русские по существу, и это тоже своеобразный маркер: борщ, лапша, пирожки, испеченный хлеб – и сейчас обязательно присутствуют как часть любых культурно-общественных мероприятий духоборцев, а во многих семьях – и в значимых семейных событиях. Надо признать, что для некоторых последствия открытия своей причастности к духоборчеству не идут дальше печения традиционных у духоборцев пирожков или приготовления борща.

Калмыкофф и изредка другие участники выкладывают старые фотографии: с изображениями коммунальных общих домов, в которых члены ХОВБ жили по несколько семей; предприятий, принадлежавших общине; старых ферм фармалей и т.д. Визуализация прошлого тут же находит отклик в комментариях: «Мой дом был на противоположной стороне <...> Между двумя сторонами этой долины пробегает ручей. За большим зданием расположено кладбище. Помню запах сирени, посаженной там. Жила в этой долине 21 год»; «В этой деревне родился мой дедушка (Семенофф), здесь родилась моя бабушка (Зыбин[а]), здесь родился мой отец (Семенофф), и я провела здесь первые 16 лет жизни... это было одно из самых красивых мест на Земле»; или: «Спасибо за фотографии. Это была ферма моей семьи, и я в детстве по многу часов играла в сарае, и еще доила там несколько коров! Отличные воспоминания – скучаю по старым добрым временам!»

Размещенная статья о городских улицах, получивших свои названия по фамилиям живших на них духоборцев, вызвала гордость у старшего поколения и восторг молодой особы: «Это потрясающе!»

В 2015 г. Дж. Калмакофф с группой канадских духоборцев посетил места проживания духоборцев в Закавказье и написал ряд небольших статей о разных значимых исторических местах. Участники «страницы» откликнулись с благодарностью: «Спасибо, что поделился *нашей историей*»; «Какой подарок посетить такое красивое и историческое место. Спасибо тебе, что поделился, чтобы мы узнали больше о собственной истории, которая становится важной в это время. Для того чтобы принимать других, нам нужно понимать свои корни»; «Спасибо, Джонатан, за эту интереснейшую описательную историю ваших путешествий на нашу исконную родину. Сегодня мы вспоминаем Петров день, и это дает нам повод для размышлений и уважения, с почтением к нашим самоотверженным предкам, которые действительно были мучениками ради МИРА. Спитя, орлы баявые».

Вокруг каждой фотографии или статьи из комментариев складывается коллективно написанный фрагмент общей истории участников «страницы» и всех духоборцев в целом, и это, несомненно, идейно объединяет людей и позволяет им ощущать свое единство с предками.

¹ Подробнее см.: Иникова С. А. Духоборцы//Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XVI. С. 361–368.

² URL: (www.doukhobor.org).

³ URL: (<https://www.facebook.com/pages/category/Reference-Website/Doukhobor-Genealogy-Website-59919849307/>).

⁴ URL:(<http://inspiredpath.blogspot.com/2007/09/long-lost-drazdoffs.html>).

UDC 323; 291.37; 009

S. A. Inikova

Canadian Doukhobors: Search for Identity on a Genealogical Facebook Page

Inikova Svetlana Alexandrovna, The Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences (Moscow), the Department of the Russian People, leading researcher, Ph. D. (History), ovis2@yandex.ru

The ethno-confessional group of Doukhobors has lived in Canada for more than 120 years. The process of their assimilation has become very noticeable since the 1970s, and the last thirty years it has been especially intense in connection with the intensified globalization. The erosion of cultural and religious identity and the oblivion of the Russian language caused an identity crisis among some of the Doukhobors, especially the young and middle-aged people. The search for the roots on a genealogical site is an attempt to assert their legitimate involvement in the Doukhobor community, of which one can become a member only by birth. The glorification of the past on Facebook allows them to create an exceptionally positive image of „own people” and be proud of your heritage. On the genealogical page, markers were clearly identified, the adoption of which allows its participants to classify themselves as Doukhobors. The analysis of the content of this page shows the great role of visual and descriptive images of the past in the formation of participants’ perceptions of their place in the historical order.

Key words: Doukhobors, Canada, cultural and religious features, assimilation, globalization, genealogy, Facebook, identity.

Т. Ю. Феклова

**Меж двух империй: китайцы-албазинцы
на службе Российской империи в XIX веке**

Феклова Татьяна Юрьевна, Санкт-Петербургский филиал института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН (С.-Петербург), сектор истории Академии наук и научных учреждений, старший научный сотрудник, кандидат исторических наук, Tat-feklova@yandex.ru

На протяжении почти двух веков (конец XVII – начало XIX в.) российские интересы в Китае были представлены церковным органом – Русской Духовной миссией. Она была организована для поддержания православия в уникальной этноконфессиональной общности – среди албазинцев, потомков русских казаков, захваченных китайцами в конце XVII в. и успешно прошедших культурную адаптацию в Китае. В настоящем докладе впервые рассматривается история взаимоотношений албазинцев с властными структурами Российской империи в XIX в. Ввиду закрытости Китая получение достоверных сведений о стране было невозможно, поэтому столь важное значение приобретало использование возможностей албазинцев. Исследование опирается на архивные источники из Российского государственного исторического архива, Санкт-Петербургского филиала архива Академии наук, Первого исторического архива Пекина.

Ключевые слова: Китай, Русская Духовная миссия, албазинцы, Академия наук.

Формирование Русской Духовной миссии было связано с внутри- и внешнеполитическими интересами и задачами России на востоке страны. В конце XVII в. шло формирование русско-китайской границы, в связи с чем часто возникали пограничные конфликты. В ходе одного из них, в результате спора за крепость Албазин (совр. с. Албазино Амурской обл.) несколько десятков казаков были взяты в плен войсками империи Цин (Китай). Уважая военный опыт казаков, китайское правительство включило их в состав гвардии, охранявшей императора. По указу императора Канси была создана Русская сотня в составе элитной части «Знамени с желтой каймой»¹, часть которой формировалась за счет высших слоев населения, преимущественно

маньчжуров. Рота состояла из 20 солдат, 7 офицеров и дополнительно зачисленных 13 мальчиков. Несколько раз в год они были обязаны являться на смотр².

Постепенно название крепости Албазин перешло в самоназвание этнокультурной общности. Все албазинцы в подарок от китайского императора получали пожизненное жалованье и земли, переходившие по наследству в том случае, если сын продолжал службу в китайской гвардии. Албазинцам, служащим не в офицерском звании, выдавалось жалованье по 3 лян в месяц (6 с лишним руб. серебром), унтер-офицерам по 4 лян. Малолетние сыновья получали в месяц по 1,5 лян³.

Закрытость Китая не предполагала возможности действовать через российские представительства, поэтому албазинцы во многом стали той самой «мягкой силой», посредством которой правительство Российской империи решало многие вопросы в обход официального Пекина.

Так, например, пристав 12-й миссии Н. И. Любимов (1840–1849 гг.)⁴ в своем донесении в Азиатский департамент Министерства иностранных дел от 27 августа 1842 г. писал, что перед отъездом в Пекин ему было поручено изучить следующие вопросы:

«До какой степени миссия наша, посредством связей своих в Пекине полезным может быть орудием правительства для достижения каких-либо политических видов.

Можно ли извлечь пользу из албазинцев, живущих в Пекине⁵.

Обучение нескольких албазинцев для исправления должности причетника (член притча, церковнослужитель).

Приготовление учителей китайского языка для вновь приезжающих миссий.

Воспитание людей, способных собирать полезные для России сведения внутри Китая⁶.

По мнению Любимова, можно было бы рассылать по Китаю албазинцев и уже через них собирать необходимые сведения, тем более что для передвижения по стране китайцам не требовалось специального разрешения. В качестве примера Любимов указывал на иезуитов, которые брали на воспитание китайских детей, а впоследствии направляли их в разные районы Китая для получения необходимой информации.

Услугами албазинцев активно пользовалась Русская Духовная миссия в Пекине, существовавшая там с 1715 по 1955 г. Её сотрудники занимались не только миссионерской деятельностью, но и выполняли роль торговых и военных агентов, а также дипломатического представительства Российской империи в Китае. Большое количество выполняемых функций, включая и сбор разнообразной информации, требовал привлечения дополнительных сил. Албазинцы знали китайский язык и после нескольких поколений смешанных браков,

обладали монголоидной внешностью. Все это позволяло им покупать необходимые предметы и узнавать нужные сведения, недоступные для европейцев.

Так, например, в целях сделать семена чая нежизнеспособными, перед продажей их иностранцам китайские торговцы обваривали семена очень горячей водой. Албазинцы же могли свободно покупать семена, в связи с чем на территории миссии удалось вырастить несколько чайных кустов⁷.

Идея «использования» албазинцев нашла отражение и в инструкции, написанной для начальника миссии архимандрита Поликарпа в 1849 г. вице-канцлером К. В. Нессельроде. Этот документ предписывал воспитывать при миссии молодых албазинцев, желательно сирот. Впоследствии такие воспитанники должны были бы работать при миссии и выполнять различные задания как её самой, так и других официальных российских представительств, так как предполагалось, что сироты, выросшие при миссии, испытывали бы благодарность к воспитавшей их организации.

Албазинцы работали в мастерских миссии, в ее типографии, выполняли обязанности в церкви и проводили магнитно-метеорологические исследования в Магнитно-метеорологической обсерватории Императорской Академии наук (работала на территории миссии с 1848 по 1914 г.), а также выполняли функции компрадора (посредника между иностранцами и местными жителями, чаще всего занимавшегося закупками необходимых товаров). Например, первый наблюдатель Обсерватории албазинец П. Сян 15 февраля 1872 г. купил в Пекине два анероид-барометра и каждый месяц приобретал свечи для ночных наблюдений⁸. В конце 1878 г. для работы помощником директора Обсерватории был приглашен Г. П. Дун, также из албазинцев.

Врач 11-й миссии П. Е. Кириллов⁹ (1830–1840 гг.), помимо составления гербария, обучал албазинского ученика аптекарскому делу¹⁰.

Уникальная этноконфессиональная общность албазинцев связала Россию и Китай и позволила возникнуть исключительному учреждению – Русской Духовной миссии. Благодаря албазинцам российские исследователи смогли глубже изучить и понять Китай, что способствовало сближению двух стран. В настоящее время несколько семей албазинцев до сих пор живут в Пекине, Шанхае и Тяньзине.

¹ Электронный ресурс. URL: http://thelib.ru/books/sergey_balmasov/belomigranty_na_voennoy_sluzhbe_v_kitae-read.html

² РНБ ОР. Ф. 25. Оп. 2. Д. 25. Л. 5.

³ РНБ ОР. Ф. 25. Оп. 2. Д. 25. Л. 5.

⁴ Должностное лицо, ответственное за организацию и сопровождение миссии. См.: Саркисова Г. И. Роль пристава Российских Духовных миссий;

В. К. Игумнова в истории российско-китайских отношений второй половины XVIII (по архивным материалам) // Китай в мировой и региональной политике, история и современность. Т. 22. № 22. 2017. С. 369–384.

⁵ РНБ ОР. Ф. 1457. Оп. 2. Д. 25. Л. 1.

⁶ РНБ ОР. Ф. 1457. Оп. 2. Д. 25. Л. 7.

⁷ Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 448. Д. 15. Л. 10. Полноценная интродукция чая на побережье Черного моря – только о конце XIX века.

⁸ СПбФ АРАН. Ф. 4. Оп. 110. Д. 11. Л. 3.

⁹ РНБ ОР. Ф. 1457. Д. 83. Донесения в Азиатский департамент. Л. 8 об.

¹⁰ РНБ ОР. Ф. 1457. Оп. 1. Д. 228 «Краткая история духовной миссии в Китае. С правкой еп. Иннокентия». 1916. Л. 58.

UDC 394; 912.94(5):«18»

T. Feklova

Between Two Empires: Chinese-Albazinians on the Russian Empires' Service in the XIX Century

Feklova Tatiana Yurievna, The Saint-Petersburg Branch of the Institute for the History of Science and Technology, named by S.I. Vavilov RAS (St. Petersburg), the Subdivision of History of the Russian Academy of Sciences, senior researcher, Ph. D. (History), Tat-feklova@yandex.ru

In the beginning of the XXI century the reality of world geopolitics has changed. The changing has had a strong impact on Russia. They demanded to develop a productive cooperation with East Asian's countries, first of all with China. For two centuries there wasn't any official diplomatic relations between Russia and China, Russian interest were represented by the Russian Orthodox Church. In the end of XVII century about 50 Russian Cossacks from Albazin were captured by Chinese. In the beginning of the XVIII century the Russian Orthodox mission in Beijing were organized. The captured Cossacks (Albazinians) were transformed a unique ethno-confessional group and made a great effort for the mutual cooperation between two Empires in XVIII and XIX centuries. For the first time the article presents some qualitative data the cooperation between Albazinians and Russian officials (Embassy, Russian Orthodox mission, Saint-Petersburg Academy of sciences). For the methodological basis of the development of the proposed article, modern basic principles of historical research such as scientific objectivity, historicism, consistency, archive heuristics method will be taken.

Key words: China, Russian Orthodox mission, the Albazinians, Academy of sciences.

А. В. Белова

Эмигрантский Харбин в автобиографической
памяти Елены Якобсон: этнокультурная
идентичность в условиях инокультурного
окружения*

Белова Анна Валерьевна, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет» (Тверь), кафедра всеобщей истории, заведующая кафедрой, доцент, доктор исторических наук, Belova.AV@tversu.ru

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва), центр гендерных исследований, ведущий научный сотрудник, доцент, доктор исторических наук, anna.belova@iea.ras.ru

Доклад посвящен отражению этнокультурной идентичности в женской автобиографической памяти в контексте межкультурного взаимодействия в XX в. Рассматриваются основные аспекты автобиографической памяти о жизни в Китае и сохранении этнокультурной идентичности Елены Якобсон, позднее заведующей кафедрой славянских языков и литератур Университета имени Дж. Вашингтона и зачинательницы передач русской службы радиостанции «Голос Америки», ее взгляд на историю и культуру Харбина в 1920–1930-е гг., в условиях которого прошла значительная часть ее социализации.

Ключевые слова: этнокультурная идентичность, Харбин, русский Китай, Елена Якобсон, антропология памяти, женская социальная память, женская автобиографическая память, гендерные особенности памяти.

Воплощение представлений о своей этнокультурной идентичности в автобиографической памяти является одним из наиболее характерных примеров личностного самоопределения и культурной самоидентификации. Сохранение этнокультурной идентичности в контексте исторических событий «большого масштаба» и нахождения в инокультурной среде тесно сопряжено с вопросами женской

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

социальной памяти¹, гендерных особенностей меморизации, межкультурного восприятия в условиях экстремальной повседневности. Не случайно Л. Нитхаммер воспринимает гендер как «особо важный дифференциал»² при изучении памяти.

Международные миграционные процессы, усилившиеся в связи с политическими катаклизмами XX в., не в последнюю очередь были представлены эмиграцией из Советской России в разные страны Европы, Америки и Азии. Для части эмигрантов выезд в Китай не был выражением явного намерения покинуть социалистическую родину, скорее речь шла о профессиональной мобильности, нивелировавшей стремление избежать реалий жизни в новой России.

Уникальным источником по истории «русского» Китая 1920–1930-х гг. являются воспоминания Елены Александровны Якобсон (1913–2002), без которой, по словам Л. Оболенской-Флам, написавшей сопроводительную статью при их публикации, «трудно представить себе русский Вашингтон»³. Будущая зачинательница передач русской службы радиостанции «Голос Америки», заведующая кафедрой славянских языков и литературы Университета имени Дж. Вашингтона усвоила все атрибуты детства девочки в российской дворянской семье⁴ – от тугого пеленания, нянинных историй и сказок, «грустных крестьянских песен» и «первых молитв» до «накрахмаленных платяиц с оборками», «кудрей» и «лент»⁵. Е. А. Якобсон осознавала пересечение общественной и личной истории как крушение традиционной дворянской повседневности: «Революция 1917 года и большевистский переворот пошатнули тот привычный мир привилегированного образа жизни и хороших манер, мир, в котором я родилась...»⁶. Вместе с тем ее воспоминания о трагических перипетиях в истории «родной России» написаны вопреки в целом пессимистической, женской, автодокументальной традиции человеком, профессионально и лично состоявшимся, научившимся «жить собственной жизнью»⁷. Предназначение своих мемуаров она видела в своеобразном пособии по адаптации «вновь приезжих» представителей эмиграции, востребованности обретенного ею опыта аккультурации в колониальном Китае и в США⁸.

Наиболее парадоксальный вывод Е. А. Якобсон касается того, что не существует прямой зависимости между общественно-историческим благополучием и успешной личностной самореализацией: «Пережив войны, революции и общественные перевороты и наблюдая за сегодняшними поворотами колеса истории, я считаю, что от русской катастрофы я не столько пострадала, сколько выиграла. В той старой России меня бы подобающе воспитали и образовали для устоявшегося стиля жизни русского дворянства. Исторические события разрушили привычные устои и предоставили мне возможность стать кем-то

другим – самой собой»⁹. Катаклизмы национальной истории, выход из инерции семейного и родового быта, вынужденная эмиграция осмыслились в контексте исторической памяти как важные факторы женской личностной эмансипации¹⁰.

Отец Е. А. Якобсон по протекции «одного очень высокопоставленного советского чиновника» получил должность медицинского работника в «русской миссии в Китае»¹¹. Назначенный «главным врачом центральной больницы в Харбине (в Маньчжурии)»¹², он уехал за границу в сопровождении жены и двух дочерей. Елена Якобсон прожила в Китае тринадцать лет (1925–1938) – весь период осознанного взросления, девичества в возрасте от двенадцати до двадцати пяти лет. Затем она переехала в США. Чем запомнился ей эмигрантский Харбин, имевший «самое большое число русского населения среди городов за пределами Советского Союза»¹³, чем поразил воображение девочки из Советской России, какие новые культурные коды ей предстояло освоить в Китае? Ответы на эти вопросы позволяют прояснить и образ самого Харбина в инокультурном восприятии, и устройство механизмов женской социальной памяти, и многомерности реализации этнокультурной идентичности.

История Харбина, состав и численность населения города, организация городского пространства, виды городского транспорта, культурная жизнь, литература, музыка, театр, образование и наука, бытовые условия, школьные уроки и ведение дневника, а религиозность, мечтательность, дружба – все эти темы освещены Е. А. Якобсон в нарративе личной истории. Она уподобляла Харбин, культурная жизнь в котором, по ее словам, «была ключом», Парижу, «где русская интеллигенция образовала собственное культурное государство в государстве»¹⁴. Якобсон описывает свою этнокультурную идентичность как сложное сочетание, сформированное миром помещичьего дома, растившего «ребенка „благородного происхождения”»¹⁵ («я была „тургеневской девушкой”»¹⁶), православной народной традицией, в которой её воспитывала няня («когда я стою в русской православной церкви, я чувствую себя „дома”, в полной безопасности, и этим я обязана Аграфене»¹⁷), новой советской школой, следовавшей «„революционному” методу обучения, который, кстати, на самом деле был системой, использовавшейся в американских дальтонских школах (Dalton School)»¹⁸. К этому следует добавить влияние исторических перипетий Гражданской войны, Харбина, бывшего, по определению Е. А. Якобсон, «когда-то процветающим русским городом с населением в двести тысяч человек»¹⁹, однако неоднородного, включавшего «советскую» и «эмигрантскую» общины²⁰, к каждой из которых она оказалась причастна, наконец, фактор японской оккупации и др.

Нарративы о собственном прошлом, «пережитые истории», запечатлевшие индивидуальную память о повседневной жизни в контексте происходивших политических и социальных событий, не только конструируют идентичность авторов, выявляют характерные для них дискурсы о мире. Они по-особому преобразуют обезличиваемый контент в элементы автобиографической памяти. Воспоминания Е. А. Якобсон о «русском» Китае 1920–1930-х гг. позволяют выявить новые аспекты соотношения практик меморизации и социального опыта женщин, уточнить функциональное предназначение автобиографических нарративов для трансляции женской социальной памяти. Образ эмигрантского Харбина стал в сознании Елены Якобсон первым воплощением культурной инаковости, «другого». Жизнь в инокультурной среде запускала процессы аккультурации, которая облегчалась преобладанием русскоязычного окружения и подростково-юношеским возрастом, когда личность постоянно и быстро меняется, легко адаптируясь ко всему новому.

¹ Белова А. В. Женская социальная память как предмет изучения гендерной антропологии // XIII Конгресс антропологов и этнологов России: Сб. материалов. Казань, 2–6 июля 2019 г. / Отв. ред. М. Ю. Мартынова. Москва; Казань: ИЭА РАН, КФУ, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. С. 268–269.

² Нитхаммер Л. Вопросы к немецкой памяти: Статьи по устной истории / Пер. с нем. М.: Новое издательство, 2012. С. 437.

³ Оболенская-Флам Л. О Е. А. Якобсон//Якобсон Е. А. Пересекая границы: Революционная Россия – Китай – Америка / Пер. с англ. М.: Русский путь, 2004. С. 5.

⁴ Белова А. В. Домашнее воспитание русской провинциальной дворянки конца XVIII – первой половины XIX в.: «корневое» и «иноземное»//Женские и гендерные исследования в Тверском государственном университете: Научно-методический сборник / Отв. ред. В. И. Успенская. Тверь: ТвГУ, ЦЖИГИ, 2000. С. 32–44.

⁵ Якобсон Е. А. Пересекая границы: Революционная Россия – Китай – Америка / Пер. с англ. М.: Русский путь, 2004. С. 13–14.

⁶ Там же. С. 11.

⁷ Там же. С. 244.

⁸ Белова А. В. «Стать кем-то другим – самой собой»: гендерные особенности исторической памяти об эмиграции и социокультурной адаптации в женских мемуарах российского зарубежья (на примере воспоминаний Е. А. Якобсон)//Женщины и мужчины в миграционных процессах прошлого и настоящего: Материалы XII Международной научной конференции: В 2 ч. / Отв. ред. Н. Л. Пушкарева, И. О. Дементьев, М. Г. Шендерюк. М.; Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2019. Ч. 2. С. 343.

⁹ Якобсон Е. А. Указ. соч. С. 12.

¹⁰ Белова А. В. Женская социальная память: интеграция гендерной антропологии и антропологии памяти//Вестник антропологии. 2019. № 3 (47). С. 47.

¹¹ Якобсон Е. А. Указ. соч. С. 48.

¹² Там же.

¹³ Харбин//Britannica: Большой иллюстрированный энциклопедический словарь. М.: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ», 2009. С. 1135.

¹⁴ Якобсон Е. А. Указ. соч. С. 54.

¹⁵ Там же. С. 14.

¹⁶ Там же. С. 64.

¹⁷ Там же. С. 49.

¹⁸ Там же. С. 33.

¹⁹ Там же. С. 96.

²⁰ Там же. С. 76.

UDC 394.014

A. V. Belova

Emigrant Harbin in Autobiographical Memory of Helen Jacobson: Ethnocultural Identity in a Foreign Cultural Environment

Belova Anna Valeryevna, The Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education „Tver State University” (Tver), the Department of World History, head of department, associate professor, D. Sc. (History), Belova.AV@tversu.ru

„The N.N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Science” (Moscow), the Center for Gender Studies, leading research fellow, associate professor, D. Sc. (History), anna.belova@iea.ras.ru

The article is devoted to the reflection of the ethnocultural identity in women’s autobiographical memory in the context of intercultural interaction of the 20th century. The article discusses the main aspects of Helen Yakobson’s autobiographical memory of life in China, the preservation of her ethnocultural identity and her view on the history and culture of Harbin in the 1920s and the 1930s, where a significant part of her socialization took place. Later she was the head of the Department of Slavic Languages and Literature at George Washington University and the discoverer of the broadcasts of the Russian service of the „Voice of America” radio station.

Key words: ethnocultural identity, Harbin, Russian China, Helen Yakobson, memory anthropology, women’s social memory, women’s autobiographical memory, gender characteristics of memory.

М. Ф. Альбедиль

Непальские невары: некоторые особенности этнокультурной идентичности

Альбедиль Маргарита Федоровна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург), ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук, albedil@inbox.ru

Невары считаются автохтонным населением долины Катманду (Непал), где в общей сложности проживает около шестидесяти разных этносов и народностей. Они живут преимущественно в трех старинных городах долины: Катманду, Патане и Бхактапуре, в прошлом служивших центрами небольших неварских княжеств. Внешним обликом, языком и особенностями самобытной культуры невары заметно отличаются от большинства тибето-гималайского населения страны. Их этнокультурная идентичность реализуется прежде всего через представления о родном языке и традиционной культуре. Невары стараются сохранить свою традиционную культуру даже в условиях современной глобализации. Влияние традиционализма наиболее заметно проявляется в кастовой системе, пришедшей сюда из Индии в XIV в. и до настоящего времени играющей важную роль в неварском обществе. Неразрывно связанные с индуизмом, касты у неваров распространились и на буддизм, изначально отрицавший касты. Индуизм и буддизм образуют у неваров такой тесный синкретизм, что порой трудно определить границу между ними. Эти особенности религиозной культуры, закрепленные в строго ранжированном кастовом обществе, составляют главные отличительные особенности этнокультурной идентичности непальских неваров.

Ключевые слова: невары, автохтонное население, Непал, этнокультурная идентичность, кастовая система, индуизм, буддизм.

Невары считаются автохтонным населением долины Катманду в полиэтническом и поликонфессиональном Непале, где проживает около шестидесяти разных этносов и народностей, говорящих примерно на ста двадцати языках и диалектах. Они живут преимущественно в трех старинных городах долины: Катманду, Патане

и Бхактапуре. До 1768 г., когда было создано единое непальское государство, эти города служили центрами небольших неварских княжеств. Встречаются невары и за пределами долины в крупных (по непальским меркам) городах. Неварские диаспоры известны в США, Японии, Бельгии, Германии и других странах мира.

По переписи 2011 г. количество неваров превышает один миллион триста тысяч человек, это шестая по численности народность Непала. К сожалению, невары довольно слабо изучены в отечественном востоковедении. В частности, достоверно неизвестно, когда, откуда и как пришли в долину Катманду предки современных неваров, и где находилась их историческая прародина. Одни исследователи говорят о южноиндийском происхождении неваров, другие усматривают их сходство с монголоидами северо-восточной Индии, третьи полагают, что предки нынешних неваров пришли с северо-востока Индии.

По многим признакам невары занимают особое место среди других народов страны. Внешним обликом, языком, особенностями самобытной культуры они заметно отличаются от большинства тибето-гималайского населения страны. Антропологически они относятся к южным монголоидам, но монголоидные черты у них выражены слабо, а иногда совсем отсутствуют¹. Неварский язык входит в отдельную ветвь тибето-бирманских языков китайско-тибетской языковой семьи, но в нем присутствуют и индоарийские элементы².

Невары – единственный из тибето-бирманских народов Непала, имеющий развитые язык и литературу. Они издавна славились как виртуозные ремесленники и опытные торговцы. Руками неварских зодчих в долине было возведено множество своеобразных храмов, а изделия неварских ремесленников из дерева, металла и глины всегда пользовались большим спросом в соседних Индии и Китае. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что невары отличаются ярко выраженной этнокультурной идентичностью, реализуемой прежде всего через представления о родном языке и традиционной культуре.

Необходимо уточнить, что термин «этнокультурная идентичность», активно использующийся в последнее время в разных науках гуманитарного круга, отражает не столько логически строгое понятие, сколько сложный и многоаспектный феномен. В общем виде его содержание сводится к индивидуальному и коллективному осознанию и переживанию общности и единства своей этнической группы. При всем многообразии подходов и определений указанного понятия обычно присутствует общий момент: посредством этнокультурной идентичности люди выделяют свою этническую общность («мы»), противопоставляя ее другим («они»)³.

Этнокультурная идентичность неваров чрезвычайно сложна и многоаспектна. Имея глубокие исторические корни, она менялась под влиянием различных социальных, этнических, культурных и иных обстоятельств, формировавших ее отличительные особенности⁴. Поскольку принадлежность к той или иной этнической общности осознается, как правило, на основании общей территории проживания, устойчивых особенностей культуры и языка, исследователи обычно выделяют в качестве основных признаков этнокультурной идентичности: территориальный, культурный и языковой⁵. Однако в случае с неварами этих признаков явно не достаточно.

Невары стараются сохранить свою традиционную культуру даже в условиях современной глобализации. Глубинные связи, заложенные в этой культуре, определяют смысл жизни народа и отдельного человека и способствуют сохранению и трансляции её маркерных элементов и идентификационных характеристик народа. Влияние традиционализма наиболее заметно проявляется в кастовой системе, пришедшей сюда из Индии и до настоящего времени играющей важную роль в неварском обществе, несмотря на то, что она была официально отменена в 1963 г.

Вряд ли можно достоверно установить, когда касты появились в Непале и укоренились среди неваров. Судя по известным документам, в долине Катманду во время правления неварского короля Джаястхити Маллы (1380–1394) уже существовало 64 касты, а во времена правления династии премьер-министров Ранов в 1854 г. кастовая система была законодательно закреплена⁶. Во многих отношениях кастовая система неваров сходна с индийской, но в отличие от индийской модели она более формальна, кастовая чистота и другие нормы соблюдаются не так строго. Это можно объяснить тем, что касты здесь не сформировались исторически, а вводились сверху, административным путем, исходя из политических интересов правящей верхушки.

Кастовая система неваров отличается от общенепальской более сложной иерархической структурой. Исследователи выделяют от 20 до 30 каст неваров в рамках следующей иерархической структуры: служители культа; высшие касты; сельскохозяйственные касты; касты ритуально «чистых» профессий; касты ритуально «нечистых» профессий; неприкасаемые. Кастовую принадлежность в Непале можно определить по фамилии человека и по некоторым другим признакам. Главенствующую роль в жизни общества играют брахманы (*бахуны*) и кшатрии (*чхетри*). Их можно узнать по священному шнуру, который они носят на правом плече. Обычно первые бывают священнослужителями, а вторые занимают высокие посты и пре-

стижные должности. На нижней ступени общественной иерархии находятся неприкасаемые⁷.

Кастовая система неразрывно связана с индуизмом, она была декретирована этой религией со времени своего зарождения и, в свою очередь, всегда служила его неизменной цементирующей силой. Вплоть до настоящего времени кастовые предписания расцениваются как религиозные правила, поэтому касты не только формируют социальную иерархию в обществе, но и определяют ритуальный статус людей и различные религиозные обязанности. В зависимости от семейно-родственной и кастовой группы невары живут в определенном месте, занимаются определенной деятельностью, поклоняются тем или иным богам и совершают предписанные конкретной касте ритуалы и праздники. Некоторые касты включают группы, построенные по родственному и родственно-территориальному принципу (*гумхи*) и выполняющие хозяйственные и ритуальные функции⁸.

Изначально связанная с индуизмом, многомерная иерархическая система кастовой дифференциации в противовес общепринятым канонам распространилась у неваров и на буддизм, хотя исходно буддизм был совершенно не совместим с кастами. Так, за двумя кастами неварских буддистов (Шакья и Ваджрачарья) закрепились передающиеся по наследству функции служителей культа. В социальной иерархии статус Шакья и Ваджрачарья приравнялся к индуистским брахманам.

Стоит отметить, что индуизм и буддизм образуют у неваров такой тесный синкретизм, что порой трудно определить границу между ними. Сами невары называют себя: *Шива Марги* (ShivaMargi) – последователи Шивы, и *Буддха Марги* (BuddhaMargi) – последователи Будды. Этот религиозный синкретизм складывался веками. Исторически, примерно с VII–VIII вв. до н.э. доминировал буддизм, но позже, начиная с XIII в. утвердился индуизм, который с XVIII в. стал государственной религией, мирно сосуществуя с буддизмом. Эти особенности религиозной культуры, закрепленные в строго ранжированном кастовом обществе, составляют главные отличительные особенности этнокультурной идентичности непальских неваров.

¹ Габорио М. Непал и его жители. М.: Наука, 1985. С. 134–135.

² Kansakar T. R. 1997. The Newar Language: A Profile. – A Journal Of NewarStudies, Portland, vol. 1, n. 1.P. 11.

³ Красовская Н. Р. Этнокультурная идентичность//Власть. 2020. Т. 28. № 3. С. 75–81.

⁴ Gellner D. N. Language, caste, religion and territory: Newar identity ancient and modern//European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie

/ Europäisches Archiv für Soziologie. Vol. 27, No. 1, Caste, feudality, nation (1986), pp. 102–148

⁵ Красовская Н. Р. Этнокультурная идентичность//Власть. 2020. Т. 28. № 3. С. 76.

⁶ Nepali G. S. An Ethno-Sociological Study of a Himalayan Community. Kathmandu: Mandala Book Point. 2015. P. 146–150.

⁷ Габорио М. Непал и его жители. М.: Наука, 1985. С. 135–140.

⁸ Levy R. I. Nepal, the Kathmandu Valley, and Some History. Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal. University of California Press. 1991, P. 635–640.

UDC 294.51

M. F. Albedil

Newars of Nepal: Some Features of Ethnocultural Identity

Albedil Margarita Fedorovna, The Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), leading researcher fellow, D. Sc. (Ethnology), albedil@inbox.ru

The Nevars are the autochthonous population of the Kathmandu Valley (Nepal); in total, about sixty different ethnic groups and nationalities live there. The Nevars live mainly in the three ancient cities of the valley: Kathmandu, Patan and Bhaktapur, in the past they were the centers of small Newar principalities. In many ways, the Nevars have a very special place among other peoples of the country. Their appearance, language, peculiarities of the original culture have significant differences in comparison with the majority of the Tibeto-Himalayan population of the country. A certain ethnocultural identity of the Newars is realized primarily through ideas about their native language and traditional culture. They try to preserve their traditional culture even in the conditions of modern globalization. The influence of traditionalism is most noticeable in the caste system. It was borrowed from India in the XIV century. and still plays an important role in Newar society. Castes were inextricably linked with Hinduism, but among the Newars they spread to Buddhism, although castes were initially denied in this religion. Hinduism and Buddhism form such a close syncretism among the Newars that it is sometimes difficult to determine the border between them. These features of religious culture are fixed in a strictly ranked caste society and constitute the main distinctive features of the ethno-cultural identity of the Nepalese Newars.

Key words: the Nevars, autochthonous population, Nepal, ethnocultural identity, caste system, Hinduism, Buddhism.

Т. А. Зимина
Автохтоны Шри Ланки:
особенности идентификации

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

В докладе затрагиваются вопросы идентификации и самоидентификации веддов, автохтонов острова Шри Ланка, основным видом хозяйственной деятельности которых традиционно считаются охота и собирательство. С одной стороны, рассматривается мнение ныне живущих веддов о тех элементах традиционной культуры, которые обычно выступают в качестве идентификационных признаков веддского этноса. С другой, излагаются полевые наблюдения автора относительно взглядов современных сингалов, основного этнического образования островного государства, насчет характерных черт и этнического облика «истинных», с их точки зрения, веддов, которые стали основанием для появления в научно-популярной литературе и в Интернет-материалах информации о якобы практически полном исчезновении этого народа.

Ключевые слова: Шри Ланка, ведды, сингалы, самосознание, идентификация, формы хозяйствования.

Веддов – автохтонов Шри Ланки, полиэтнического государства, расположенного на одноименном острове у южной оконечности п-ва Индостан, относят к малым народам мира: по официальным данным в 2005 г. их насчитывалось не более 300 человек¹. Однако в источниках можно встретить и другую информацию о численности этого народа; утверждают, что их вообще нет, или называют цифры от нескольких десятков до 5000. По мнению многих, разночтения связаны прежде всего с некоторой неразберихой в идентификации этого народа, с широко распространенным представлением об «истинных»/«настоящих» и «ненастоящих» веддах. Противоречивые данные о численности веддов существовали и прежде. В 1978 г. В.И. Кочнев также высказал мнение, что «этот разноречивый в определении численности происходит от того, что сам критерий принадлежности к веддам оставляет желать лучшего»².

В научной, научно-популярной литературе, публицистике, СМИ, Интернет-материалах представлены две точки зрения на численность веддов. Согласно одной из них, веддов уже не осталось, а исчезновение народа объясняется ассимиляцией его с основными этническими образованиями острова, каковыми являются сингалы и тамилы. К этой точке зрения, как показали опросы, проведенные в ходе экспедиции и через корреспондентов в 2012–2015 гг., склоняются многие современные жители островного государства. При этом всей стране известны имена верховного вождя веддов – Урувариге Ваннилаэтто и даже некоторых других вождей и членов их семей; известно главное поселение веддов – Дамбана, в которое с туристическими целями отправляются жители со всех концов страны, а также иностранные туристы. Обычно говорят об одной или нескольких веддских семьях, однако всех их членов общественное мнение нередко считает «ненастоящими веддами», «веддами-актерами», поясняя, что они только изображают лесных охотников и делают это для того, чтобы получать финансовую прибыль.

На государственном уровне ведды внесены в реестр социально незащищенных групп населения, которым необходима материальная, правовая и законодательная поддержка. В реестр входят главным образом те, кто зарегистрирован в веддских общинах (поселениях). Вопросы, связанные с современным положением веддов, а также сохранением их традиционного уклада жизни, выносятся на общественное обсуждение; решением их занимаются на самом высоком уровне. Известные политики, как правило, включают «веддский вопрос» в свои программы. Кандидаты в президенты обычно посещают верховного вождя и фотографируются с ним. После фотографии публикуются как свидетельство заботы претендента о малом народе, находящемся на грани выживания. Президенты считают для себя важным для увеличения своей популярности среди населения страны продолжать эту политику, приезжая к вождю всех веддов и приглашая его на различные мероприятия в центр, в президентский дворец.

В стране работают государственные и общественные организации, занимающиеся проблемами веддов. В печати и на телевидении можно увидеть материалы о представителях автохтонного населения страны. На просторах Интернета в начале 2010-х гг. появился сайт, посвященный истории и современному положению веддов. И довольно часто в научных изданиях и в СМИ поднимается вопрос об «истинности» современных веддов. Даже среди тех, кто непосредственно занимается их проблемами на протяжении долгого времени, лично знаком с представителями этого народа,

есть приверженцы разных точек зрения, и у каждой стороны имеются свои аргументы.

Поэтому вопрос о том, кого следует считать веддами сегодня или каковы современные критерии принадлежности к этому народу, остается актуальным на разных уровнях общественного сознания – государственном и бытовом. В данном докладе уделим внимание представлениям сингалов об этническом облике «истинных» веддов и самоидентификации веддов.

Для сингалов важны следующие особенности этнического облика веддов: внешний вид (антропологический – более темный оттенок кожи, длинные волнистые волосы; знаковый – ношение только поясной одежды, поясная сумка и топорик в качестве непременных атрибутов); язык, который не все сингалы понимают; основные занятия – охота и собирательство (сингалы их не приемлют для себя); место обитания – джунгли, а также ряд характеристик культурного, бытового, поведенческого плана³. Если попросить сингала описать ведда, то чаще всего можно услышать, что это дикий человек, полуголый, очень смуглый, с длинными вьющимися волосами и бородой, чаще всего только в поясной одежде, с топориком на плече и иногда с луком в руках. Именно такими ведды предстают в визуальных проявлениях сингалов – иллюстрациях, куклах, игрушках, героях художественных произведений и фильмов. И все-таки для большинства опрошенных ланкийцев самым важным признаком принадлежности к народу, которого считают автохтонным островом и представителей которого называют «ведды», – была и остается охота и всё, что с ней связано: орудия труда, традиции питания (мясоедение), социальная структура, верования, а также физические и нравственно-этические характеристики, приписываемые веддам. Именно специфику хозяйствования и материальной культуры сингалы в большей степени соотносят и с современным образом жизни веддов.

Обратимся к мнению самих веддов. О том, что этот вопрос важен для них, свидетельствуют и музейная экспозиция в Дамбани, и размышления тех представителей этого народа, с которыми удалось поговорить во время экспедиций (и в частности, верховного вождя, вождя одного из крупных поселений, первого ученого из веддов).

Музей, посвященный культуре этого народа, расположен в поселении Дамбана, считающемся столицей Веддараты (страны веддов). При входе в музей посетителей встречает вывеска «Кто мы, ведды?» Заголовки разделов и построение экспозиции призваны, по-видимому, ответить на этот вопрос. Показ начинается с рубрики «Археология». Здесь представлены немногочисленные археологи-

ческие предметы, а также найденные в джунглях кости животных (причем, скорее всего они погибли недавно) – эти экспонаты должны свидетельствовать о древности народа, проживающего в данном поселении. Далее представлены орудия охоты – луки, стрелы, топорики, различного рода ловушки и приманки, приспособления для собирательства, утварь, сделанная из плодов деревьев. Все эти предметы активно бытовали еще недавно; их дополняют фотоснимки начала XX в., хорошо известные благодаря монографии Бренды и Чарльза Зелигманнов⁴. Это основной раздел музея; в нём акцентируется неразрывная связь народа с окружающей природой, что подтверждают их жизненный уклад и система ведения хозяйства, орудия труда и специальные приспособления, адаптированные к проживанию в джунглях, с одной стороны, а с другой – преемственность с «признанными» мировой наукой ведами, известными из труда супругов Зелигманнов. И наконец, с современной жизнью веддов – жителей Дамбаны и других поселений – посетителю предлагается познакомиться с помощью фотографий (черно-белых и цветных), размещённых на стендах по тематическим блокам. На большей части фотоснимков можно увидеть верховного вождя с известными общественными и политическими деятелями страны и мира, встречи с которыми происходили в Дамбанае или во время поездок, также вождей ряда других поселений и знаменитых в стране гостей Веддараты, жителей веддских деревень во время местных и выездных празднеств и обрядовых действий.

В разговоре с верховным вождем всех веддов – Урувариге Ваннилаэтто – темы самосознания веддов, сохранения традиционного уклада жизни и культуры, особенности нынешнего положения автохтонов в стране оказались тесно переплетены и преобладали над другими (надо сказать, что и меня именно эти темы в беседе с вождем интересовали в первую очередь). Чтобы объяснить гостям самобытность традиций своего народа, за сохранение которых он ратует, верховный вождь отметил, что ведды – самое древнее население Шри Ланки («нам 37 000 лет»). Термин «ведды» по отношению к себе они не воспринимают, поскольку все остальное население страны употребляет его для обозначения «очень дикого человека», а это уничижительно для него лично и для всех веддов. В качестве самоназвания они предпочитают определение «ваннилаэтто» (*vanyalâ-ätto*, т.е. «живущие в лесу», «лесные люди», «владельцы леса» – термин сингальского происхождения)⁵, так как своим главным местожительством ведды считают лес, джунгли. Основные занятия вождь не назвал и просил об этом не спрашивать, лишь упомянул, что они связаны с местом обитания. Жилищем является собственноручно сооруженный дом из древесного

материала. Также вождь сообщил, что ведды почитают яков – духов умерших; признают принадлежность каждого представителя своего народа к той или иной вариге (родовому подразделению) и следуют закрепленным в веках взаимоотношениям между разными варигами. Несмотря на то, что вождь просит даже не упоминать об охоте, которая по законам государства находится под запретом, все предметы в окружающей вождя обстановке – лук и стрелы, топорик, шкуры убитых зверей, фотографии на стенах его дома – свидетельствуют как раз о том, что хозяин дома, его родственники и соседи причастны к этому занятию. Верховный вождь подчеркивает многочисленность своего народа, называя цифру в 500 000 человек, не желая дискутировать на тему «настоящих»/«ненастоящих» веддов и театрализации традиционного образа жизни. Внешний вид вождя в основном соответствует этническому облику веддов, однако присущее ему чувство собственного достоинства, даже, можно сказать, благородство и интеллигентность не соотносятся с традиционным образом ведды, который действительно более сопоставим с понятием «дикий человек» с характерной для него суровостью, грозностью, грубостью, неряшливостью и косматостью. Отчасти именно образ верховного вождя внес некоторые изменения в современные представления о внешности веддов. Интересно отметить, что, несмотря на все внешние признаки его охотничьей натуры, подкреплённые значительной недосказанностью в разговорах на эту тему, вождь не ест мяса и не скрывает этого.

Сохранение народа и его самобытных традиций верховный вождь видит в возврате к традиционным формам хозяйствования, то есть добыванию средств к существованию охотой, в настоящее время запрещенной законом, и собирательству дикого меда, которые, по мнению вождя, тесно связаны с религиозными воззрениями, социальной структурой, нравственно-этическими нормами и т.д., а их также не следует нарушать и изменять. Однако, несмотря на запреты и влияние окружающего мира, ведды, как отмечает вождь, остаются веддами. Они сохраняют свои поселения, веру в духов умерших, представление о принадлежности к вариге и, конечно, самосознание. Невзирая на желание вождя оградить поселения веддов от искушений цивилизации, он понимает, что в современном мире это невозможно: «Я не могу запретить телевизор и мобильный телефон. Люди имеют право этим пользоваться» (газета «Ланкадипа» от 22.12.2013).

Похожим образом, но не столь пафосно, вопрос о самоидентификации веддов был озвучен и другими представителями этого народа. Из общения с ними стало ясно, что в современных условиях быть веддом, с одной стороны, выгодно, так как ты получаешь посо-

бие от государства, а с другой – не очень приятно, что объясняется общераспространенным мнением о дикости и грубости, присущими, по мнению остального населения, этому народу, в связи с чем многие скрывают свое веддское происхождение. Принадлежность к веддскому этносу обусловливается приверженностью к древним воззрениям и признанием вариге, а также местом проживания в веддском селении. Сами ведды подчеркивают свое этническое происхождение с помощью одежды и определенных атрибутов, главным образом, топорика. Опрошенные ведды рассказывали, что выходцы из их селений, уехавшие в города, в другие местности, обычно скрывают свое происхождение, так как не желают, чтобы их ассоциировали с дикарями, что, несомненно, способствует ухудшению взаимоотношений и понижает их шансы найти хорошую работу и обустроится на новом месте.

Таким образом, и ведды и сингалы главные признаки принадлежности к автохтонному населению видят в ведении традиционного хозяйствования и во внешних атрибутах материальной культуры, которые в действительности стремительно уходят в прошлое и сохраняются в основном в театрализованном виде. В то же время ведды вне зависимости от мнения окружающих продолжают жить в своих поселениях и по возможности вести традиционный образ жизни, который по ряду параметров значительно отличается от жизни сингалов, даже сельских, проживающих по соседству. В большинстве случаев ведды и сингалы четко идентифицируют себя как представителей разных этнических образований и осознают самобытность своей культуры и отличия ее от культуры соседей.

¹ Большая Российская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/> (дата обращения 29.09.2020); на протяжении XX в. официальные цифры численности веддов варьировали от 300 до 5000 чел.

² Кочнев В. И. Ведды//Малые народы Южной Азии. М.,1978. С. 198.

³ См.: Зими́на Т. А. Ведды глазами сингалов: в прошлом и настоящем// Этнография. 2019. № 4(6). 58–72.

⁴ Seligmann C. G. and Br. Z. The Veddas. Cambridge, 1911.

⁵ Зими́на Т. А., Краснодембская Н. Г. Ведды (судьба автохтонного населения Шри Ланки к началу XXI века)//Историческая этнография: Малые этнические и этнографические группы. Вып. 3. СПб., 2008. С. 138–145.

UDC 397 (548.7)

T. A. Zimina

The Aborigines of Sri Lanka:
Identification Features

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

The article touches upon a subject of identification and self-identification of the Veddas, the indigenous peoples of Sri Lanka, whose main economic activities are considered to be hunting and gathering. The author regards the view of the currently living Veddas on those elements of traditional culture which usually become identification code of the Veddas ethnoses. Furthermore, the author presents her field surveys with reference to the worldview of the modern Sinhalese, the main ethnic community of the island state, on peculiar features and ethnic character of the „true” Veddas, from their point of view. These beliefs were the base for the „rumors” in popular-scientific literature and web-materials about the alleged disappearance of the Veddas.

Key words: Sri Lanka, the Veddas, the Sinhalese, self-consciousness, identification, form of economy.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА – ИСТОЧНИК СМЫСЛОВ И СИМВОЛОВ ДЛЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

УДК 39; 745/749

В. Э. Шарпов, А. А. Чувьюров

Традиционные технологии в воспроизводстве этнических символов и образов (на примере современных национальных сувениров из Республики Коми)

Шарпов Валерий Энгельсович, Коми Научный центр Уральского отделения РАН (Сыктывкар), сектор этнографии, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук, sharapov.valery@gmail.com

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

В докладе рассматриваются работы современных мастеров-прикладников Республики Коми, изготавливающих сувениры в традиционном для коми эстетическом стиле, которые неоднократно обращались к правительству с просьбой законодательно закрепить за ними статус мастеров традиционных ремесел и промыслов. В работах современных дизайнеров и мастеров-прикладников нередко утрачивается бережное отношение к технологическим традициям, характерным для народного изобразительного искусства коми. Традиционные символы и образы изымаются ими из привычных контекстов, нарушается и укоренившаяся технология. По мнению авторов, для воспроизводства этнически значимых символов и образов необходимо прежде всего знать «язык» традиционной технологии. Для того чтобы произвести адекватный «этнический сувенир», современный дизайнер, мастер-прикладник, художник должны стать антропологом-исследователем.

Ключевые слова: этнические символы и образы, этнический сувенир, традиционные технологии, этническая идентичность.

Первые национальные коми сувениры, вероятно, были представлены народными мастерами Коми АССР на районных выставках традиционных ремесел и промыслов, которые стали регулярно проводиться с конца 1950-х гг. Так, по воспоминаниям ижемской мастерицы Е. А. Сметаниной из п. Харута на р. Адьзва, она впервые изготовила сувенирные меховые сумочки (точные миниатюрные копии *падко* и *тучу*, сшитые в традиционной технике меховой аппликации) специально для районной выставки «Достижений народного хозяйства», которая проводилась в 1958 г. в п. Хоседа-Хард*. Массовое производство национальной сувенирной продукции в Коми АССР зарождается лишь в первой половине 1970-х гг., когда было создано Сыктывкарское экспериментальное объединение народных художественных промыслов, а также образованы предприятия художественных промыслов в городах Ухта и Инта. В тот же период в оленеводческих коми поселениях на р. Ижма были открыты небольшие пошивочные цеха, в которых местными мастерами изготовлялась не только традиционная одежда и обувь из меха и замши (малицы, бурки, пимы), но и современные женские сумочки с традиционным для ижемских коми декором, а также сувенирные куклы в национальных нарядах¹. Создание эталонных образцов так называемых «этнических сувениров коми», по всей видимости, во многом было связано с творчеством известных коми мастеров-прикладников: Владимира Яковлевича Павлова (1927–1988), уроженца с. Даниловка на р. Печоре, Семёна Ильича Оверина (1924–1996) из с. Пажга на р. Сысола и Александра Пантелеймоновича Забоева (1956 г.р.) из Сыктывкара. В настоящее время коллекции художественных изделий этих мастеров широко представлены не только в музейных фондах Республики Коми, но и за её пределами, в частности в Российском этнографическом музее в Санкт-Петербурге².

Художественные и технологические ремесленные традиции, у истоков развития которых в 1970–1980-е гг. стояли вышеупомянутые коми мастера, в той или иной мере сохраняются и развиваются в настоящее время общественной организацией «Союз мастеров декоративно-прикладного искусства Республики Коми», созданной в 1993 г. Сегодня у жителей и гостей Республики Коми наибольшей популярностью пользуются сувениры и декоративные изделия, выполненные в традиционной технике и орнаментированные аутентичными либо стилизованными узорами. Как правило, это точные реплики или авторские вариации, выполненные в традиционной

* Административный центр Большеземельского р-на Ненецкого Автономного округа Архангельской обл. до 1959 г.

для различных этнографических групп коми технике узорчатого тканья, вязанья, вышивки, плетения из бересты, резьбы и росписи по дереву. Увеличение туристического потока в Республику Коми в начале 2000-х гг. закономерно способствовало возрастанию спроса на «национальные сувениры».

Расширение ассортимента изделий художественных мастерских происходило в основном за счет разного рода «дизайнерских» экспериментов, в частности, с геральдической символикой: появляются различные коробки, туеса, футляры из бересты, магнетики на берестяной основе с изображением государственной символики и гербов городов Республики Коми. Вместе с тем, для линейки массовой сувенирной продукции стало характерно увлечение откровенными декоративными фейками по мотивам народного изобразительного искусства и фольклора, которые можно обозначить термином «историко-культурное фэнтези». Примечательно, что в ряду сувенирных изделий все чаще появляются нехарактерные для местной традиции «художественные» образы и авторские «этнические» композиции: деревянный олень «Я из Коми»; «Коми Лось с флагом РФ», узорчатые, текстильные, объемные композиции в виде подушек и зооморфных фигур «Я из Коми», «Я люблю коми», «Хитрый хариус» и другие авторские дизайнерские разработки³.

Мастера-прикладники Республики Коми, работающие сегодня как индивидуальные предприниматели, часто увлечены конструированием новых «этнических» образов и символов, которые, по их мнению, могут стать яркими брендами или торговыми марками региона на рынке сувенирной продукции. При этом, к сожалению, утрачивается бережное отношение к технологическим традициям, характерным для народного изобразительного искусства коми: «этническая» символика нередко изымается не только из традиционных художественных, композиционных контекстов, но и нарушается в различных изделиях технология производства. Примечательно, что представляя подобную фэнтезийную стилизацию на Художественно-экспертный совет по народным художественным промыслам при Правительстве Республики Коми, мастера-прикладники нередко рассчитывают на определённые государственные льготы за сохранение и развитие аутентичных технологических и эстетических традиций, характерных для народного искусства коми. Вместе с тем народное изобразительное искусство – это не столько хранилище символов и образов, сколько традиционные ремесленные технологии, которые уже сами по себе могут стать этническими/региональными брендами.

Для воспроизводства этнически значимых символов и образов прежде всего необходимо знать язык традиционной технологии их

производства. Систематические научные исследования феномена «зырянского искусства», начатые в 1970–1980-х гг. творческой лабораторией под руководством известных коми этнографов Л. С. Грибковой и Г. Н. Климовой, а также опыт современного этнографического картографирования традиционных ремесел и промыслов убедительно свидетельствуют, что «коми национальные бренды» не надо придумывать и изобретать – они существуют исторически и получают дальнейшее развитие в творчестве современных мастеров-прикладников Республики Коми, бережно сохраняющих вековые технологические и эстетические традиции коми-зырян⁴. В частности, речь идет об уникальных художественных традициях различных этнографических групп коми: меховая аппликация ижемских коми оленеводов, геометрическая резьба по дереву ижемских и вычегодских коми, верхневыхогодская и удорская художественная роспись по дереву, вышивка летских коми, берестяные изделия с прорезным орнаментом и тиснением/штампом удорских и печорских коми, сысольский керамический промысел, нювчимское кружевоплетение; повсеместно распространенное у коми узорное многоцветное вязание и ткачество⁵.

В современной актуализации «зырянского» в народном изобразительном искусстве Русского Севера, наверное, правомерно акцентировать внимание в первую очередь на самобытных, уникальных образцах декоративно-прикладного искусства, представленных в коми художественной традиции. Уникальность технологических и художественных традиций коми-зырян обусловлена тем, что рассматриваемый историко-культурный регион (современная территория Республики Коми) является пограничным, как бы «связующим» полем между крестьянскими ремесленными традициями, характерными для населения Русского Севера, Зауралья, а также традициями оленеводов Большеземельской и Малоземельской тундр. Широкое распространение «зырянских номинаций» в «пограничных» с коми этнических культурах сохраняется до настоящего времени, что в определенном смысле свидетельствует о значимости зырянской традиции в весьма протяженном пространстве-времени, в исторической памяти народов Европейского Севера и Сибири⁶. Чрезмерное увлечение современных мастеров-прикладников придумыванием/изобретением/конструированием новых брендов Республики Коми неизбежно приводит к утрате смыслов данной исторической традиции, которая все больше превращается дизайнерами в нечто виртуальное, мультиплицированное и уже слабо связанное с этническим, национальным.

Очевидно, многие «этнические» проекты современных дизайнеров Республики Коми свидетельствуют не только о развитии современных

художественных технологий. В этих символических играх в бренды отчетливо оттеняется вся противоречивость процессов переформатирования, перекодировки «национального» и «этнического» в сознании современного человека⁷. На наш взгляд, «национальный сувенир» нельзя придумать, также как нельзя сочинить аутентичный фольклорный текст. Для того чтобы произвести адекватный «этнический» сувенир, современный дизайнер/мастер-прикладник/художник, скорее всего, должен в той или иной степени стать исследователем технологического языка воплощения традиционных образов и символов в народном изобразительном искусстве.

¹ Грибова Л. С. Коми сувенир и народное искусство//Вестник политической информации. 1977. № 3. С. 17–20.

² Чувьюров А. А. Трансляция этничности в сувенирной продукции из Республики Коми//Вещь в трансляции этничности: Материалы Семнадцати Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2018. С. 182–187.

³ Воробьева Е. Лучшие в мире – из Коми сувениры//Комсомольская правда Коми. 4 июня 2015 г. URL: <https://www.komi.kp.ru/daily/26387.4/3267394/>

⁴ Народные художественные промыслы и ремесла Республики Коми / Авт. сост.: И. М. Уткина, Л. М. Костарева. Некоммерческое партнерство по развитию народных промыслов и ремесел «Коми Ремесленная палата». Сыктывкар, 2017.

⁵ Подробнее об этом: Шарапов В. Э. О перспективах создания электронного атласа по этнографии коми: Предварительные материалы к разделу «Декоративно-прикладное искусство»//Музей и краеведение: Труды Национального музея Республики Коми. Вып. 5. Сыктывкар, 2004. С. 261–270.

⁶ Шарапов В. Э. «Зырянские номинации» в художественных и технологических традициях северных русских, ненцев и обских угров//Вещь в трансляции этничности: Материалы Семнадцати Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2018. С. 177–181.

⁷ Сурво В. В., Сурво А. А. Эхо музейных залов//Эволюция культурной среды в субарктической зоне Европейского Севера и Западной Сибири: культурные традиции, система жизнеобеспечения, социальные связи. / Тр. ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Сыктывкар, 2018. С. 218–227.

UDC 39; 745/749

V. E. Sharapov, A. A. Chuvjurov

Traditional Technologies in the Ethnic Symbols
and Images Reproduction (on the example
of modern souvenir products from the Komi Republic)

Sharapov Valery Engel'sovich, The Komi Science Center, the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Syktyvkar), the Ethnographic Department, leading research fellow, Ph. D. (History), sharapov.valery@gmail.com

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 report discusses the handicrafts made by modern craftsmen of the Komi Republic. These craftsmen define themselves as ones who make souvenirs in the Komi traditional aesthetics, and sometimes they ask for legislative recognition of their rights and benefits as traditional crafts masters of the Komi Republic. Modern designers and craftsmen of the Komi Republic are often overly passionate about constructing «national» symbols and images. At the same time, the respect for technological traditions characteristic for the Komi folk art is lost. Nowadays traditional symbols and images are not only wrenching out of familiar contexts, but the technology of their reproduction is also violated. For the reproduction of ethnically significant symbols and images in space-time, it is necessary to know the «language» of the traditional technology of their production. In a certain sense «national souvenir» can't be invented, just as an authentic folk text can't be invented. In order to produce an adequate «ethnic» souvenir modern designer /craftsmen/ artist need to become an anthropologist-researcher.

Key words: ethnic symbols and images, national souvenir, traditional technologies, ethnic identity.

Л. В. Королькова

Свадебный обряд как фактор интеграции
в межэтническом диалоге (вепсы – русские).
XIX – первая четверть XX века

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

В публикации рассматривается процесс интеграции русской культуры в традиционную свадебную обрядность вепсов, проживавших в восточных районах современной Ленинградской обл. (быв. Лодейнопольский у. Олонецкой губ. и Тихвинский у. Новгородской губ.). На примере анализа общих и специфических элементов в структуре традиционных свадебных обрядов указанных народов показываются результаты межэтнического взаимодействия (XVIII–XIX вв.). Автор делает вывод о том, что заимствования из традиционной свадьбы русских привели к изменениям структуры обрядности, появлению свадебных чинов, фольклорному двуязычию, сказались на формировании биэтнической идентичности. Межэтнический диалог между соседними группами вепского и русского населения позволил прибалтийско-финскому населению использовать компоненты локальной русской свадебной обрядности и, таким образом, овладеть богатством ещё одной культурной традиции без ущерба для ценностей собственной.

Ключевые слова: вепсы, русские, семейно-брачная обрядность, межкультурная коммуникация, традиционная межэтническая интеграция, этнокультурная идентичность.

Традиционная свадьба вепского и русского населения восточных районов современной Ленинградской обл. (быв. Лодейнопольский и Тихвинский у.) в XIX в. представляла собой сложный фольклорно-этнолингвистический комплекс, отражающий один из наиболее интересных пластов духовной культуры каждого из этих народов. Свадебная обрядность вепсов неоднократно привлекала к себе

внимание специалистов. Авторы статей довольно подробно и последовательно рассмотрели все этапы вепсской свадьбы, что позволило сделать вывод о том, что на рубеже XIX и XX столетий вепсская свадебная обрядность включала в себя элементы, характерные как для других прибалтийско-финских народов, так и русские заимствования. Они были выявлены в обрядовых действиях, свадебных песнях и плачах. Исследователи неоднократно обращали внимание на то, что многие тексты исполнялись вепсами на русском языке¹. Также было высказано предположение, что такие свадебные действия, как расчесывание волос невесты после бани, использование пубы из овчины в обрядах, своеобразный обход свадебного поезда, обычаем звонить в колокольчик на «поручень», являются вепскими².

Следует отметить, что для сравнительного анализа вепсской свадебной обрядности современными авторами были привлечены материалы по финской, карельской и севернорусской свадебным традициям, в то время как источники, характеризующие свадьбу русского населения Санкт-Петербургской губ., Лодейнопольского у. Олонецкой губ. и Тихвинского у. Новгородской губ., не использовались, что, на наш взгляд, делает результаты исследований предшественников не во всем убедительными. Это обстоятельство позволило автору вновь обратиться к теме свадьбы и провести исследование, посвященное межэтническому взаимодействию в системе свадебной обрядности (оятские, южные вепсы – русские).

Основное внимание при сравнении вепсской и русской свадеб было уделено выявлению конвергентных и заимствованных элементов в традиционных свадебных обрядах, изучению их архитектоники, специфики локальных вариантов и терминологии свадебных чинов. Для этой цели были использованы материалы, характеризующие свадебную обрядность вепсов и русских Лужского и Новолодожского у., а также населения, проживавшего в Приоятье, на р. Паша, Сясь, Тихвинка³.

В ходе исследования были рассмотрены и проанализированы все циклы традиционной свадьбы: предсвадебный период, свадьба, послесвадебный цикл обрядов, а также функции свадебных чинов и фольклорная составляющая свадьбы (свадебные песни, плачи-причитания). Особое внимание при сравнительном анализе отдельных этапов свадебного действия было уделено сватовству, сговору/рукобיתью, обрядовым действиям, связанным с выкупом невесты, обряду «отдания воли, красной красоты» действиям, направленным на защиту жениха и невесты во время движения свадебного поезда к церкви и обратно, невестинной бане, обряду «привораживания мужа».

Для выявления характера заимствований из русской свадебной обрядности были привлечены материалы по свадебной и семейной

лексике (свойственные термины) русских и вепсов. Изучение этого материала показало, что значительный пласт вепсской лексики, использовавшийся в свадебной обрядности, а в последующем – при общении родственников мужа и жены, является заимствованным из русского языка: svathuded – сватовство; svadib/svadban – свадьба; svadboita – справлять свадьбу; ženih – жених; vodii – вожея; krasota – свадебный головной убор, лента; krasni krasotaine – «красна красота»; volni voleine – вольная волошка; svatusod – сватовья (отец мужа и отец жены между собой); svatkasäd – сватьи (мать мужа и мать жены между собой); svajakosed – свояки (мужа сестер между собой). Вепсская свадебная лексика представлена следующим образом: kazi-išk – рукобитье (при сватовстве и сделке – букв. «бить по рукам»); modustajad – девушки, сопровождающие невесту в баню («идущие с ней = сопровождающие»); emag, emagan – свекровь, мать мужа («хозяйка»); šim – свёкр, отец мужа; anopen – тёща, мать жены; arep – тесть, отец жены⁴.

Изучение и сравнение свадебной обрядности с традиционной свадьбой русского старожильческого населения Лодейнопольского и Тихвинского у. показало, что все основные этапы свадьбы двух этих народов имеют одинаковую последовательную структуру, что обусловлено, с одной стороны, общей православной традицией, а с другой, открытостью и публичностью этого обряда в крестьянской среде. Современники отмечали, что у русских, проживавших по р. Оять, на свадьбу могли придти все желающие, как говорили тогда: «И комар, и муха вали!»⁵. Храм, являвшийся духовным центром прихода, был одним из основных мест, где в XIX – начале XX в. осуществлялась межэтническая и межкультурная коммуникация. Именно таким путем русские заимствования проникали в вепсскую среду. Наиболее вероятно, что вариативность свадебных действий в разных районах расселения вепсов в значительной степени определялись глубиной и частотой русско-вепсских связей, системой расселения вепсов и определенной замкнутостью приходской общины.

Специфические элементы вепсской свадебной обрядности, которые были названы выше, нельзя считать вепскими по происхождению, поскольку аналогичные обряды имели место и в русской свадьбе других уездов. Обычай оповещения при помощи колокольчика о состоявшемся сговоре между родителями жениха и невесты (рукобитье) и обряд расчесывания волос после бани были распространены у русского старожильческого населения Приоятья⁶. Использование вепсами во время свадьбы воды, взятой из девичьей бани для удачного супружества, зафиксировано у русских (р. Оять). Во время свадебного действия «вожея» обливала этой водой лошадь жениха. Это делалось для того, «чтобы у новобрачных была любовь и дружба»⁷.

Использование шубы из овчин зафиксировано в свадебной обрядности русских Санкт-Петербургской губ. и Тихвинского у. Новгородской губ.⁸ Обряд обхода свадебного поезда с различными предметами также был типичен для русского населения⁹.

Изучение всего комплекса источников по вепсской свадьбе, русских фольклорных текстов, заимствованных вепсами, и их анализ показал, что до XVIII в. вепсская свадьба была довольно архаичной по форме, со слабо развитой обрядностью. Она сохраняла средневековую структуру; это была своеобразная «делка» между семьями, включавшая подарок невесте перед свадьбой, соглашение о браке (удар по рукам), договор о приданом. На протяжении последующих столетий свадебная обрядность трансформировалась под влиянием русской свадьбы. В её структуре утвердились новые формы. Вероятнее всего, фиксируемое на всех этапах свадьбы сходство в обрядности вепсов и русских является следствием этнокультурной интеграции. Вепсская свадьба вобрала в себя новые элементы, типичные для русского свадебного действия, и далее самостоятельно наполняла их новыми смыслами. Заимствования из традиционной свадьбы русских привели к изменениям структуры обрядности, появлению свадебных чинов, фольклорному двуязычию, сказались на формировании биэтнической идентичности. Межэтнический диалог между соседними группами вепсов и русских позволил прибалтийско-финскому населению использовать компоненты локальной русской свадебной обрядности и, таким образом, овладеть богатством ещё одной культурной традиции без ущерба для ценностей собственной.

¹ Колмогоров А. И. Чухарская свадьба (Черты обрядовой жизни чухарей)//Сб. в честь 70-летия Д. М. Анучина. М., 1913. С. 371–396; Светляк А. В. Свадебные обряды, обычаи и песни // ПФА РАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 246. Л. 3–14; Анхимова Н. А. Материалы по свадебной обрядности северных и средних вепсов (конец XIX – начало XX)//Вепсы: история, культура и межэтнические контакты. Петрозаводск: Изда-во Петрозаводского Государственного университета, 1999. С. 114–125; Кузнецова В. П. Вепско-русские параллели (на материале свадебной обрядности)//Вепсы: история, культура и межэтнические контакты. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского Государственного университета, 1999. С. 134; Гущина В. А. Вепсская свадьба (по архивным материалам Н. Н. Волкова//Современная наука о вепсах: достижения и перспективы. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2006. С. 295–302.

² Кузнецова В. П. Указ. соч. С. 132, 144; Зайцева М. И., Муллонен М. И. Словарь вепсского языка. Л, 1972. С. 531.

³ Невинский Ад. Свадьба в Тихвинском у.//АРГО. Р. 24. Оп. 1. Д. 30. Л. 57, 81; Хрущов Иван. Заметки о русских жителях берегов Ояты. Отдельный оттиск. 1867. С. 51–75; Белявин (без инициалов), Свадебные обряды в Гавсарском приходе Новоладожского уезда//Гдовско-Ямбургский листок. № 46. 1872; Ханцов В. П. Деревенская свадьба в д. Максимова Гора Большегорской волости Тихвинского у.//АРГО. Р.24. Оп.1. Д. 56; Свадебные обряды и обычаи (по р. Оять)//АРГО. Р. 24. Оп. 1. Д. 50. Л. 1–6; Максимов В. М. Новоладожский уезд. Свадьба. Сближение полов. Брак. 1899//АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1470. Л.1–10; Швахгейм Л. Достижение половой зрелости. Сближение молодежи. Свадьба и свадебные обычаи. 1899//АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 776; Аннушкин В. Свадебные обычаи лужских крестьян//Лужский листок. № 87–97. Луга, 1909; Максимов И. Свадебные обычаи крестьян Лужского уезда Петроградской губернии//Живая старина. Год. XXV. Вып. IV. 1917. С 1–3; Зими́на Т. А., Коро́лькова Л. В. Традиционная культура русского населения Ленинградской области. СПб: Издательский дом «Инкери», 2015. С. 194–218 (в это издание вошли материалы рукописного архива Российского этнографического музея).

⁴ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ соч. Л, 1972. С. 32, 153, 265, 231, 494, 531, 552.

⁵ Хрущов Иван. Указ. соч. С. 63.

⁶ Указ. Автореф. С. 63; АРГО. Р. 24. Оп. 1. Д. 50. Л. 3–6.

⁷ АРГО. Л. 7.

⁸ Зими́на Т. А., Коро́лькова Л. В. Традиционная культура русского населения Ленинградской области. СПб: Издательский дом «Инкери». С. 207.

⁹ Там же. С. 210.

UDC 392.51

L. V. Korol'kova

The Wedding Ceremonies as Integration
Factor in the Interethnic Dialogue
(the Vepsi – the Russian). XIX– the first quarter
of the XX Century

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

The publication examines the process of integration of the Russian's culture into the traditional wedding rites of the Veps, who lived in the Eastern regions of the modern Leningrad region. The results of interethnic interaction (XVIII–XIX centuries) are represented by analyzing common and specific elements in the structure of traditional wedding ceremonies of that peoples. The author borrowing come elements from the traditional russian

wedding led to the internal changes in the system of norms, rules and values of the Veps (bi-ethnic identity). Intercultural dialogue between russian and vepsian neighboring groups allowed the Baltic-Finnish population to use the russian wedding ceremonies components and thus gain the richness of another culture without compromising the values of their own.

Key words: the Veps, the Russians, family and marriage rituals, cross-cultural communication, traditional family wedding ritualism, ethnic integration, ethnic and the cultural identity.

Т. Ю. Сем

Традиционные аспекты этнокультурной идентичности в вещном мире нивхов*

Сем Татьяна Юрьевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук, semturem@mail.ru

В работе исследуется идентичность нивхов о. Сахалина и низовьев р. Амур с позиции этнокультурной специфики вещей из коллекции Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг. В докладе проанализированы коллекции Б.А. Васильева и Б.А. Куфтина по традиционному природопользованию (речному рыболовству, морскому зверобойному промыслу, сухопутной охоте), коллекции одежды и предметов культа, связанных с Медвежьим праздником, культом воды, шаманизмом. В заключении автор пришел к выводу о том, что вещный мир коллекций РЭМ по нивхам из собрания Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг. отражает их этнокультурную идентичность.

Ключевые слова: этнокультурная идентичность, вещный мир, коллекции Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг., нивхи низовья р. Амур и о. Сахалин.

Проблема изучения этнокультурной идентичности является одной из наиболее актуальных тем этнологического исследования. О ней писали с позиции конструирования этничности, процессов коммуникации, самоопределения личности и исторической памяти¹. «Для респондента, по мнению А.А. Сириной, идентичность связана с кровным родством, памятью о предках, символической культурой и возможностью ее возрождения»². Вопросу взаимосвязи этнической идентичности и вещного мира исследователи уделяют в последнее время большое внимание. В 2016 г. в журнале «Этнографическое обозрение» проводилась дискуссия на тему «Теория вещей, материальная культура и новая материальность». Д.А. Баранов как представитель музейного сообщества обратил внимание на возврат в отечественной этнологии к традиционализму в изуче-

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

нии статуса вещей³. Главный специалист Института этнологии С. В. Соколовский отмечал, что переосмысление материальности, материальной культуры, вещного мира в культуре обусловлено в современной антропологии так называемым онтологическим поворотом в социальных науках. Он рассматривает позицию семитики материальной культуры московско-гартусской школы ответственных исследователей и позицию Б. Латура. Взгляд последнего предполагает «равенство метафизического статуса всех объектов (включая людей, животных, вымышленных существ, артефактов, текстов, идей, физических тел)» исходя из позиции традиционной культуры. Основная цель этой позиции – отслеживание движения информации и функциональный подход к вещам⁴.

Современный музееведческий подход к рассматриваемой проблеме предполагает позицию взаимосвязи этнокультурной идентичности народов на уровне общества и вещного мира как «активного феномена культуры» (по С. В. Соколовскому). Феноменология идентичности проявляется в семантике вещи в системе этнической культуры (по А. К. Байбуриной). Осмысление рукотворной вещи как продукта «своего», отличного от «чужого», является одним из элементов этнокультурной идентичности, проявляющихся в символах и ценностях культуры.

В собрании Российского этнографического музея хранятся богатейшие коллекции, относящиеся к народам Сибири. Особый интерес для исследования современной культуры нивхов, представляют экспонаты Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг., собранные Б. А. Васильевым и Б. А. Куфтиным. Этнокультурная специфика нивхов проявляется в их образе жизни и хозяйственных особенностях – они жили оседло и занимались в основном речным рыболовством и морским зверобойным промыслом, а также охотой на крупных и пушных животных⁵. Самобытность орудий лова и охоты характеризует их этническое своеобразие, заложенное в основе идентичности.

Среди предметов морского зверобойного промысла для добычи нерпы использовали гарпуны с трехзубыми костяными наконечниками (РЭМ, кол. 8761–10517, 10519, 10570), аналогичные эскимосским. В речном рыболовстве использовали крупные железные крюки на длинной ручке, с помощью которых могли ловить рыбу на большом расстоянии с берега или с лодки. Особенно это было удобно во время нереста рыбы лососевых пород. Такого типа крюки-остроги, характеризующие региональную и этническую специфику, были широко распространены в Амуро-Сахалинском регионе, были известны у тунгусо-маньчжуров бассейна р. Амур (нанайцев, ульчей), а также у айнов Сахалина и Хоккайдо.

Важной частью хозяйственной деятельности у нивхов была охота на оленей и медведей. В этом отношении нивхи были близки к тунгусо-маньчжурам, жившим по притокам крупных рек, а также у дэгейцам и орочам Приморья, айнам. В коллекции Б. А. Васильева имеется копье с листовидным наконечником для охоты на медведя, украшенное резьбой (РЭМ, кол. 8761–10540). Особое значение на охоте имело однолезвиевое ножевидное орудие на длинном древке, называемое у тунгусов Сибири пальма. Наконечник нередко украшали резным орнаментом (РЭМ, кол. 8761–10541). Среди предметов охоты выделяется охотничье костяное кольцо, надеваемое на большой палец при стрельбе из лука (РЭМ, кол. 8762–16661) и листовидной формы наконечник стрелы (РЭМ, кол. 8761–10520), что является свидетельством использования нивхами в охоте лука еще в начале XX в.

В коллекциях Б. А. Куфтина и Б. А. Васильева широко представлена разнообразная одежда нивхов. Мужской зимней одеждой нивхов являлась шуба, распашного свободного покроя без воротника, сшитая из собачьего меха. (РЭМ, кол. 8762–16541). Женская зимняя одежда покроя кимоно с двойной левой полой была из хлопчатобумажной ткани, стеганной на вате. Подол одежды украшали полоски кумача и медные ажурные бляшки (РЭМ, кол. 8762–16544). Летом мужчины и женщины носили левополые халаты, сшитые из рыбьей кожи и украшенные разноцветными полосками по вороту, подолу и полам (РЭМ, кол. 8762–16547–16550). Среди мужской промысловой одежды была короткая юбка из нерпичьей шкуры, которая надевалась на халаты из синей ткани (РЭМ, кол. 8762–16551–16552). Она подчёркивала этническую специфику культуры нивхов и ороков, занимавшихся морским зверобойным промыслом. Одежда нивхов отличалась от тунгусо-маньчжурской и только одежда из рыбьей кожи имела некоторую общность⁶. Это свидетельствует об этнокультурной специфике нивхов и их идентичности.

Предметы культа в коллекции Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг. представлены шаманскими принадлежностями, предметами Медвежьего праздника, отражающего основные особенности традиционных верований нивхов. Шаманы у нивхов подразделялись по функциональной направленности: шаманы земли, моря, подземелья, ворожей⁷. Они являлись посредниками между людьми и духами. В их услужении были различные духи стихий и духи-помощники, изображённые в виде идолов *кехи*⁸. В собрании Б. А. Васильева из предметов по шаманизму имеются изображения идолов (РЭМ, кол. 8762–11439), шаманская корона (РЭМ, кол.

8762–16647аб) и пояс (РЭМ, кол. 8762–16648), характеризующие этническую специфику нивхов.

Медвежий праздник нивхов являлся их этнопоказательным элементом культуры, связанным с содержанием в неволе медвежонка⁹. В коллекциях представлены ритуальные ложки с резным орнаментом, ковшы с изображением фигурок медведя и корытца, используемые во время медвежьего праздника (РЭМ, кол. 8762–10654–10664, 10646). Особое внимание заслуживает идол виде фигурки медведя, связанный с Медвежьим праздником. Его помещали во время пира на голову медведя со шкурой, снятой с убитого животного (РЭМ, кол. 8762–10780). Интерес представляют также предметы, которые надевались на медведя во время праздника (РЭМ, кол. 8762–16649, 16651, 16653).

В заключение данного исследования стоит отметить, что этнографические коллекции по нивхам в собрании РЭМ являются важнейшим источником этнокультурной памяти народа. Представленные в собрании вещи традиционной культуры отражают образы мироздания, характеризующие этнические ценности. Предметы хозяйства нивхов (комплекс морского промысла и речного рыболовства, охоты) подчёркивают их связь с природной средой и заложены в ментальных основаниях культуры, которые формируют этническую идентичность культуры в целом. Комплекс одежды в системе коллекций нивхов воспроизводит представление о связи с хозяйством и природой, с одной стороны, и представлением о прекрасном, с другой. И это также входит в понятие этнической идентичности народа, осмысления человека в системе культуры и образа мира. Конфессиональные особенности нивхов нашли выражение в Медвежьем празднике и шаманстве, свидетельствующих о важных составляющих самобытности этнической культуры нивхов, определяющих их этнокультурную идентичность на общественном и личностном уровнях восприятия мира, транслируемых из поколения в поколение. Таким образом, коллекции нивхов в собрании РЭМ являются ценным источником традиционной культуры и содержат память народа о ценностях и традициях как элементов этнокультурной идентичности.

¹ Алаудинов А. А. Идентичность в зеркале науки: основные подходы к определению сущностных черт и типов//Вестник Российской нации. 2010. № 3. С. 196–205; Головнев А. В. Этничность: устойчивость и изменчивость (опыт Севера)//ЭО. 2012. № 2. С. 3–12; Соколовский С. В. Современный этногенез или политика идентичности? Об идеологии натурализации в современных социальных науках//ЭО. 2012. № 2. С. 77–83.

² Сирина А.А. Несколько замечаний о формировании идентичности у эвенков и эвенов//ЭО. 2012. № 2. С. 63–69.

³ Баранов Д.А. О чем молчат вещи//ЭО. 2016. № 5. С. 25–39.

⁴ Соколовский С.В. Материальная семиотика и этнография материальной культуры//ЭО. 2016. № 5. С. 103–115.

⁵ Смоляк А.В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. Этногенетический аспект. М.: Наука, 1984. С. 32–85.

⁶ Там же. С. 135–227.

⁷ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Статьи и материалы. Хабаровск: Дальгиз, 1933. С. 309.

⁸ Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. СПб.: Центр Петербургского Востоковедения, 1997.

⁹ Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Середина XIX – начало XX в. Л.: Наука, 1975. С. 163–173; Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. С. 216–238.

UDC 391; 393; 397

T. Yu. Sem

Traditional Aspects of Ethnocultural Identity in the Material Culture of the Nivkhs

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 the current topic of modern research on the ethnic and cultural identity of the Nivkhs. The paper examines the identity of the Nivkhs of Sakhalin and Amur from the point of view of analyzing items from the collection of the Tunguska expedition of 1927–1928 within the ethnocultural specifics of their culture. The article analyzed the collections of B.A. Vasiliev and B.A. Kuftin on traditional farming (river fishing, sea hunting, hunting of large animals and fur-bearing animals), vehicles, utensils, clothing and objects of worship associated with the Bear festival, water cult, funeral cult, shamanism. The author came to the conclusion that the material items of the Russian Ethnographic Museum's collection on the Nivkhs from the collection of the Tunguska expedition of 1927–1928 reflect their ethno-cultural identity.

Key words: ethnocultural identity, material world, collections of the Tunguska expedition of 1927–1928, the Nivkhs of Amur and Sakhalin.

А. И. Руденко
Ительменский обрядовый праздник
«Вскрытие реки Каврал» (по наблюдениям
2015 года в с. Ковран Камчатского края)

Руденко Алла Ивановна, Камчатский край, Тигильский р-н,
с. Тигиль, свободный исследователь, кандидат искусствоведения,
rudenall@mail.ru

В докладе рассмотрен праздник ительменов «Вскрытие реки Каврал», коренного малочисленного народа Камчатки. Он отмечался в с. Ковран Тигильского р-на в 2015 г., его описал еще в начале XX в. исследователь Камчатки В. К. Арсеньев. В 2012 г. ительменский обряд был возрожден. В с. Ковран его ежегодно отмечают в начале июня. В проведении праздника принимают участие артисты фольклорного ительменского ансамбля «Эльвель». Основное внимание в работе уделено видам обрядовых действий, выявлены категории используемых предметов. Ительменский праздник способствует возрождению и сохранению культуры народа, обретению этнокультурной идентичности.

Ключевые слова: ительмены, этнокультурная идентичность, обряд, традиция, река, лосось, корюшка, идол, *Нузавуч*.

Ительменский обрядовый праздник «Вскрытие реки Каврал» проходит ежегодно в первой декаде июня в с. Ковран Тигигильского р-на Камчатского края. Обряд был возрожден в 2012 г. сотрудниками Камчатского центра народного творчества с помощью артистов ительменского фольклорного ансамбля «Эльвель» на основании исследований российских ученых В. К. Арсеньева, Е. П. Орловой в 1920-е гг., а также благодаря старейшим носителям ительменской культуры. Праздник посвящен Дню благодарения реки Каврал (Ковран). В 2015 г. обрядовые действия проходили в трех местах: в устье р. Ковран; на холме, где установлен идол *Нузавуч* – покровитель моря; на «тропе предков», идущей вдоль берега от устья реки до Балаганной площади села. По тропе участники шествуют, преодолевая расстояние в 2,5 км.

Церемониал включил в себя 4 ритуала и различные типы обращений. Классифицировать ритуалы можно по группам:

Магические действия с использованием ритуальных предметов природного происхождения: внутренностей, костей и кусочков лосося; веток ольхи; веревки, сплетенной из сухой травы; кусочков коры тополя; корюшки.

Ритуал «Приветствие реке Каврал» начинался с того, что уважаемый старик (старейшина) тащил по воде сплетенную из травы веревку по направлению к трем женщинам, находящимся на берегу, приговаривая: «Женщины, идите сюда! Я рыбу принес» (мешок с лососем заранее был оставлен стариком на берегу реки). Уважаемые женщины отвечали по-ительменски: «Рыба – наша еда! Рыба – наша одежда! Рыба – это наша Родина!» После разделки лосося участницы обряда привязали к ветке ольхи и к сплетенной из травы верёвке кишки, хребты рыб с головами и хвостами. Таким действием подчёркивалась сакральность данных предметов обряда. Затем соединяли ветку ольхи с травяной верёвкой. Один конец её бросали в воду, а другой с трудом тащила против течения одна из уважаемых женщин. Таким образом, она имитировала нахождение в реке большого количества рыбы. Уважаемая женщина призывала на помощь даже беременных. По представлениям ительменов считалось, что их участие в этом ритуале облегчит им роды, а также будет одновременно способствовать обильному ходу рыбы на нерест. В целом, обряд был направлен на то, чтобы больше рыбы зазвать в реку и хороший промысел её обеспечил население Коврана рыбой для засолки и копчения на долгую зиму. Женщина, руководившая обрядом, обращалась к жителям и гостям праздника с призывом: «Идите сюда, помогите мне! Сколько рыбы! Я не справлюсь». Участники обрядового действия, пришедшие на помощь, под звуки ительменских мелодий, порывов сильного ветра и крика чаек вытащили из реки сплетённую из травы верёвку, подняли её вверх и положили на землю.

Ритуалы благодарения и кормления. Для проведения обряда благодарения реки Каврал (древнее название реки) использовались корюшка и кора тополя. Женщины протаскивали против течения травяную верёвку, изготовленную для обряда «Приветствия реке Каврал», к месту, где их ожидал уважаемый старик. Он взял из их рук верёвку и пустил её вниз по течению реки. Совершая это действие, старик призвал гостей взять корюшку, небольшие куски коры тополя и опустить их в воду. Всем желающим принять участие в обряде раздали ритуальные предметы для кормления реки. Первыми к берегу подошли старейшина, ребенок и рыбаки. Они опустили в воду кусочки коры и корюшку. Старейшина обратился к реке на ительменском языке: «Каврал-река, прими от нас угощение!» Женщины обратились к реке, чтобы она приняла от них дары,

дала им много рыбы, унесла болезни, беды, дала мир и хорошую жизнь. Целью обряда являлось благодарение реки за щедрые дары и кормление её, чтобы прибыло много рыбы. В ритуале «Кормление хранителя *Нузавуча*» использовали верёвки, сплетённые из травы, для изготовления кос, на которые нанизывали корюшку. Старейшина обратился к *Нузавучу* с просьбой принять дары, дать много рыбы, оберегать рыбаков. Гостей призвали взять верёвки с корюшкой и угостить ею духа моря Нузавуча. Этого одноликого идола-хранителя в виде деревянной колонны, возвышающейся на холме, первыми начинали кормить женщины, которые проводили обряд «Приветствие реки Каврал». За ними шли по тропинке друг за другом гости и жители, обходя по кругу Хранителя, подвешивали на него вязки корюшки, обнимая и похлопывая его остов, обращаясь к нему как к живому существу со своими просьбами.

Классификация обращений. Обращения во время проведения обряда «Вскрытие реки Каврал» произносили на ительменском и русском языках. Их можно классифицировать по типам:

Обращения-приветствия. Проводящий обряд произносит: «Здравствуй речка! Мы живем на нашей маленькой реке, где много рыбы».

Обращения-призывы к совершению действий участниками обряда и зрителями. Например, при совершении обряда «Приветствия реки» старейшина произносил: «Женщины, идите сюда! Я рыбу принес – нужно разделять». Обращение ведущего к зрителям: «Идите сюда, помогите мне. Сколько рыбы! Я не справлюсь», «Приглашаем всех угостить, обнять и погладить *Нузавуча*».

Обращения со словами задабривания. Уважаемый старик обращается к идолу *Нузавучу*: «На, возьми дары, чтобы много рыбы было в этом году. Все жители пришли к тебе с дарами, песнями и танцами, чтобы радостным и щедрым был»; «На, ешь. Прими от нас угощение».

Обращения-прошения. Ведущий обращается к *Нузавучу*: «Наша река богата рыбой. Наша река кормит мой народ. Нашу реку сохраним детям! *Нузавуч*, дай нам много рыбы». Ведущий просит реку: «Каврал-Река, дай нам мир, хорошей жизни и много рыбы».

В итоге исследования проведена классификация ритуалов обряда «Вскрытие реки Каврал». Возрожденный обрядовый праздник свидетельствует о единении ительменского народа с суровой природой Камчатки. Артисты фольклорного ансамбля «Эльвель» представили картины жизни ительменов давних времен, более чем столетней давности. Нельзя сказать, что церемония в полной мере представляла театрализованное действие. Все ритуалы проводились среди дикой природы, в солнечную погоду с сильными порывами ветра, что создавало атмосферу нелегкого труда, связанного с добычей

рыбы, главного продукта в жизни ительменов и других коренных народов Камчатки. Обряды благодарения, кормления и задабривания духов реки, почитания традиций предков были направлены на успех в рыболовстве, на укрепление мира, сохранение природы для молодого поколения.

Рассматривая ритуалы обряда «Вскрытие реки Каврал» с точки зрения «механизма действия» (по С.А. Токареву), их можно отнести к таким типам магии, как контактная (использование плетеной косы из травы, кусочков коры тополя, кусочков лосося, корюшки, веток ольхи), имитативная, апотропеическая/отгоняющая. Обряды имеют смешанный характер, обладают охранительным значением, укрепляют связи ительменов с природой. В кратком описании праздника «Вскрытие реки у камчадалов», произведенном ученым В.К. Арсеньевым, находившемся на полуострове в 1918 г., отмечается, что обряд проходил во время ледохода на реке¹.

Е. П. Орлова, исследовавшая язык и культуру ительменов Камчатки в 1926–1927 гг., узнала от старожил, что весной для удачи в рыбном промысле «встречали» реку, угощали её тем, чего в ней нет: на кору от тополя клали хлеб и соль. Она выявила аналогичность этого ительменского обряда с обычаем гиляков-нивхов «встречать реку»². В настоящее время в Ковране его проводят после ледохода³. Если в прошлом веке в обряде использовали льдины, кору тополя с хлебом и солью, то сейчас – только кору тополя с кусочками рыбы. В 2015 г. его проводили в первой декаде июня. На кору клали куски рыбы и пускали их по реке. В настоящее время было замечено: когда гостям не хватило кусочков рыбы, они бросали в реку конфеты.

Весь обряд сопровождался словами-обращениями. Автор предпринял попытку классифицировать слова по типам обращений. Л. В. Узунова отмечает, что народная обрядовая символика дошла до наших времен в различных формах своего проявления, и в первую очередь, в символике слова⁴.

Таким образом, слова, произносимые ведущими во время проведения праздника «Вскрытие реки Каврал», имеют символическое значение и являются «словесными оберегами»⁵. Они были направлены на то, чтобы обеспечить успех в производственной деятельности (рыболовстве), имеющей присваивающий характер, оберегать ительменов и сохранять окружающий мир.

М. Е. Беляева, камчатский этнограф, исследовав обрядовые праздники ительменов, отметила, что у всех групп коряков в проведении обряда «Заманивание первой рыбы в реку» используется верёвка из травы с вплетенными в неё кишками, плавниками, головами, хребтами и хвостами рыб. Женщина опускала косичку в реку и тащила её против течения, произнося слова благодарности реке за пищу

(рыбу). Этот праздник был семейным, проводился на родовых (семейных) рыбалках, куда переселялись жители стойбища во время хода рыбы. Он был малоизвестным для исследователей⁶. М. Е. Беляева указала: «Сравнивая обряды, можно увидеть параллели в проведении ритуалами и коряками, проживающими в Тигильском районе»⁷.

В июне 2014 г. автор данного доклада наблюдала исполнение обряда с косичкой и вплетенной в неё рыбой при проведении камчатского праздника «День первой рыбы» в с. Тигиль на берегу реки. Методист Тигильского центра досуга (клуба) Е. Ю. Саблина решила провести этот ритуал, для чего привлекла одного из сотрудников Тигильского районного краеведческого музея. Косичка из травы, украшенная небольшой рыбой, была опущена в реку. Женщины тащили косу с рыбой против течения. Они объясняли жителям села, что такое действие совершается для привлечения рыбы в реку, чтобы задобрить реку, поблагодарить её за предстоящий улов. Во всех описанных обрядах общим было использование косы из травы с вплетённой в неё рыбой или некоторыми её частями, но только ительмены с. Ковран использовали не только такую косу, но и соединяли её с веткой ольхи.

Вывод: ительменский праздник «Вскрытие реки Каврал» – это массовое мероприятие, благодаря которому артисты «Эльвеля», потомки ительменов, активно популяризируют свою культуру, акцентируя внимание на изучении своих исторических корней, соблюдают верность традициям предков, прославляют свою малую родину. Возрожденные ими обряды способствуют раскрытию этнической идентичности ительменов – немногочисленного коренного народа Камчатского края. Артисты «Эльвеля» способствуют «погружению» себя и своих современников в ительменскую культурную «наследственность», способствуют также росту национально-этнического сознания, что идентифицирует людей этой немногочисленной группы с историческим прошлым ительменов. Они активно раскрывают уникальность своего этноса, возрождая целостную систему его символов (знаков). Ительменские праздники и обряды являются «культурным источником» для духовного возрождения ительменского этноса. «Безусловно, мы по-прежнему приходим в мир как члены определенных семей и расовых групп. Воспитываемся в конкретной культурно-исторической традиции, но выбор культурной идентичности с усилением процессов глобализации становится все более широкой практикой»⁸. С мнением Ю. Н. Солонина нельзя не согласиться. Обрядовый праздник, посвященный вскрытию реки у ительменов и коряков, требует более глубокого изучения в национально-этническом и социально-культурном аспектах.

¹ Беляева М. Е. Обрядовые праздники ительменов: современность и традиции / Сост. М. Е. Беляева//Ительменский обрядовый праздник Вскрытие реки Каврал: методические рекомендации. Сер.: «Нематериальное культурное наследие народов Камчатки». Петропавловск-Камчатский: Камчатпресс, 2016. С. 6–7.

² Орлова Е. П. Ительмены: Историко-этнографический очерк / Отв. ред. Ч. М. Таксами. СПб.: Наука, 1999. С. 90.

³ Беляева М. Е. Указ. соч. С. 7.

⁴ Узунова Л. В. Культурные универсалии в обрядово-праздничной традиции//Учен. зап. Таврического нац. ун-та им. В. И. Вернадского. Сер. «Философия. Социология». 2008. Т. 21(60). № 1. С. 288. URL: http://sn-philcultpol.cfuv.ru/wp-content/uploads/2016/12/41_uzu.pdf

⁵ Там же.

⁶ Беляева М. Е. Указ. соч. С. 7.

⁷ Там же.

⁸ Солонин Ю. Н. Этнокультурная идентичность//Культурология. 2013–2020. URL: <http://studme.org>

UDC 39 (394.2)

A. I. Rudenko

The Itelmen Rite «Opening of the River Kuvrul after Break of Ice»

Rudenko Alla Ivanovna, The Kamchatka Krai, the District of Tigil, the village of Tigil, free researcher, Ph. D. (Art historian), rudenall@mail.ru

The report examines the ceremony feast «Opening of the river Kuvrul after break of ice» of the Itelmen – the small-numbered indigenous people of Kamchatka. It was celebrated in the village of Kovrun, the District of Tigil in 2015. It had been described by researcher of Kamchatka V. K. Arsenjev in the XX century. The Itelmen ceremony feast was revived in 2012. It is celebrated in the village of Kovrun at the beginning of June every year. The artists of the folk Itelmen ensemble «Elvel» participate actively in conducting of «Opening of the river Kuvrul after break of ice». Particular attention is paid to the various kinds of the ceremonial actions, revealed the categories of some ritual objects. It promotes to revive and to keep culture of the Itelmen of Kamchatka, to find ethno-cultural identity.

Key words: the Itelmen, ethno-cultural identity, ceremony, tradition, river, salmon, smelt, idol, Nyzavych.

О. Б. Степанова

Гигиенические постройки
и этнокультурная идентичность
северных селькупов

Степанова Ольга Борисовна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург), научный сотрудник, кандидат исторических наук, stepanova67@mail.ru

Трудно не согласиться, что основой для формирования этнокультурной идентичности служит традиционная материальная культура народа, каждый ее, даже кажущийся далеким от этой роли, элемент. Культура не бывает статичной, изменения в нее вносит непрерывный поток новаций, причем некоторые органично вписываются в культурную традицию и становятся почвой для этнокультурной идентичности. В данном исследовании через категориальную оппозицию традиция/новация рассматриваются гигиенические сооружения современного (традиционного) стойбища северных селькупов – туалеты, бани и колодцы. Автор приходит к выводу, что туалеты и бани являются хорошо прижившимся поздним заимствованием, а колодцы использовались на стойбищах издревле.

Ключевые слова: селькупы, этнокультурная идентичность, гигиенические сооружения, туалеты, бани, колодцы, традиции, новации.

Изучение гигиенических традиций селькупов может проводиться с разных, диаметрально противоположных позиций, например, исходя из мифологических представлений¹, соображения пищевой гигиены или с точки зрения селькупской эпидемической истории. В данном докладе рассматриваются гигиенические постройки северных селькупов в наши дни – туалеты, бани и колодцы – на территории традиционного стойбища, проводится идентификация названных объектов в категориях традиция/новация и определяется, насколько естественно вписались заимствования в традиционную культуру и в этническое сознание данного народа.

Современное селькупское стойбище, сохранив многие укоренившиеся черты, за прошедшие полвека заметно изменилось². Традиционными остались правила выбора места для стойбища: летнее обычно размещается в высоком, сухом, хорошо продуваемом ветром

бору рядом с рекой, где возможна рыбалка, и имеется ягельник на прокорм оленей. Зимнее – в местах охоты на соболя, обязательным условием является наличие ягельника и водоема, чтобы не случилось замора.

К старой архитектуре современных стойбищ относятся уже нечасто устанавливаемые чумы, крытые брезентом. Чумы с берестяными и меховыми покрышками остались в прошлом. Традиционность сохраняется в наличии и конструкции оленных сараев, летних кухонь и еще встречающихся на зимних стойбищах землянках. Повсеместно сохраняются свайные амбары.

Главный элемент современного селькупского стойбища как летнего, так и зимнего – бревенчатый дом – стал распространяться у селькупов под влиянием русских в середине XX в.

Вместе с домами от русских в культуру селькупов пришли туалеты, сейчас они обычны на стойбищах; если стойбище большое, туалетов строится несколько. На четырех стойбищах из трех десятков, которые я посетила, туалеты отсутствовали, что подтверждает позднее заимствование селькупам данного элемента традиционного быта. На одном из стойбищ, где не имелось туалета-постройки, старик-хозяин, известный в округе как приверженец старых традиций, говорил мне, что туалетов у селькупов раньше не было, а отхожее место устраивалось так, как на его стойбище – на границе с лесом, рядом с ручьем. Молодое поколение селькупов привыкло к туалетам-постройкам и не знает, что не в столь далеком прошлом селькупы обходились без них.

Визуально селькупские туалеты представляют собой знакомую всем нам будку, кабинку с дощатым полом, в котором сделано отверстие над небольшой, глубиной до 40 см ямой. По мере наполняемости конструкция переносится в другое место и ставится на новую выкопанную яму, а старая яма засыпается.

Принцип устройства всех туалетов одинаков, а вот исполнение может значительно различаться, что зависит в первую очередь от материалов. Каркас для туалетов делается из бревен, жердей или досок. Строительный материал стен, крыши и двери бывает дощато-бревенчатым, берестяным, рубероидным, войлочным, брезентовым и даже из старого одеяла. Дверь может быть обращена и к лесу, и к стойбищу, иногда вовсе отсутствует. Встречаются туалеты с двумя угловыми стенками, накрытыми крышей.

Сегодня современные материалы активно используются в традиционных постройках народов Сибири. В случае с селькупскими туалетами наблюдается противоположная картина. В строительстве заимствованных из русской культуры туалетов получил широкое применение такой традиционный материал, как береста. Бревен-

чатый каркас обворачивается широкими полосами бересты, заготовленными весной во время сокодвижения у берез; чтобы высохшая береста лежала ровно, ее в нескольких местах прижимают жердями к каркасу или бревнами (как правило, на крыше). Берестяной туалет экологичен и ощущается более чистым, чем дощато-бревенчатый.

В начале 2000-х гг. в селькупских туалетах вместо туалетной бумаги использовали какую-нибудь книжку, например, учебник истории за 4 класс. Теперь в традиционный «лесной» быт селькупов прочно вошли рулоны туалетной бумаги, иногда они даже сочетаются с аэрозольным освежителем воздуха.

Бани на стойбищах присутствуют не всегда, точно реже туалетов, по-видимому, потому что соорудить баню сложнее, чем туалет, и нужны дополнительные усилия, чтобы обеспечить ее водой. В отсутствие бани селькупы моются в реке или в больших берестяных тазах. Селькупская баня представляет собой однокамерную невысокую берестяную постройку с дощатым полом и навесной дверью. Внутри ставится печка-буржуйка, вдоль стен – лавки. Воду обычно носят ведрами из реки или колодца. В некоторые бани, стоящие на берегу реки, ее подают с помощью насоса. Иногда селькупы укомплектовывают бани стиральными машинами, работающими от дизельной электростанции.

Колодцы селькупы устраивают там, где есть ключ. Ключи обычно бьют из земли рядом с болотами (селькупы называют их тундрочками). Под ключом выкапывают яму, в которую собирается вода. Если грунт песчаный, стенки колодца не укрепляют, если болотистый, вокруг ключа делают деревянную решетку, удаляют из нее мох и осоку и закрывают крышкой. В некоторых песчаных колодцах собирают грунтовую воду. Без воды жизнь на стойбище невозможна. Когда в засушливый период года (июль-август) колодцы пересыхают, воду берут из реки и доставляют в больших бидонах (приобретенных на поселковых молочных фермах) на мотоциклах или тачках. При наличии рядом со стойбищем мощного ручья колодцы не делают. Зимой воду получают, растапливая снег.

Таким образом, колодцы – древний атрибут традиционного селькупского стойбища. Туалеты и бани, напротив, были заимствованы из русской культуры в советское время и органично вписались в бытовую традицию этого народа, не нарушив его этнокультурную идентичность. Молодое поколение, сохраняющее традиционный образ жизни, относится к туалетам и баням как к обыденным предметам, не задаваясь вопросом их происхождения, и не помнит, что раньше на селькупских стойбищах таких построек не существовало.

¹ Степанова О. Б.: 1) Злая или добрая: к вопросу о главном мифологическом образе селькупов//Омский научный вестник. 2006. № 8. С. 52–55; 2) Медведь как образ матери-предка и души человека в традиционном мировоззрении селькупов//Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 году. Радловский сборник. СПб., 2007. С. 206–215; 3) Мир мертвых и погребальный обряд селькупов//Мифология смерти: структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири. СПб., 2007. С. 182–198; 4) Фольклор северных селькупов (полевые сборы 2004, 2005, 2008 гг.). Ч. II//Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2017. Вып. 17. С. 37–67; 5) Северные селькупы: система традиционных взглядов в зеркале одного интервью//Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 2. С. 124–131.

² Она же. 1) Особенности современного хозяйственно-культурного положения коренных народов Севера Красноселькупского района ЯНАО//Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Шестых сибирских чтений. Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005. С. 167–173; 2) Селькупы села Совречка//Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 3. С. 126–134.

UDC 39

O. B. Stepanova

Hygienic Buildings and Ethnocultural Identity of the Northern Selkups

Stepanova Olga Borisovna, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), research fellow, Ph. D. (History), stepanova67@mail.ru

It is difficult to dispute that the basis for the formation of ethnocultural identity is the traditional material culture of the people – each element of it, even if it seems completely far from this role. Culture is not static; changes in culture are brought about by a continuous stream of innovations. Some innovations organically fit into the cultural tradition and become the basis for ethnocultural identity. In this study, through the categorical opposition of tradition / innovation, the hygienic structures of the modern (traditional) camp of the northern Selkups are considered – toilets, baths and wells. The author comes to the conclusion that toilets and baths are a well-established late borrowing, and wells were used in camps from ancient times.

Key words: the Selkups, ethnocultural identity, hygienic facilities, toilets, baths, wells, traditions, innovations.

Ш. У. Бабажанов

О правилах паломнического этикета
(на примере Бухарского оазиса)

Бабажанов Шавкат Улугбекович, Институт истории Академии наук (Ташкент, Республика Узбекистан), центр этнологии и антропологии, базовый докторант, shava.and.world@mail.ru

В докладе рассматриваются правила паломничества, определенные в Исламе, некоторые обычаи, созданные народом на основе религиозных источников, исторической литературы и полевых материалов. Проанализированы паломнический этикет и культура населения Бухарского оазиса.

Ключевые слова: святой, паломничество, паломник, святыня, могила, кладбище, этика паломничества, милосердие, жертвоприношение.

То, что население Узбекистана часто посещает кладбища и святые места, обусловлено исламскими предписаниями и является неотъемлемой частью религиозной культуры и повседневной жизни мусульман. В древности считалось, что старые кладбища, на месте которых построены дома, могут каким-то образом повлиять на судьбу живущих в них людей. По этой причине строительство в таких местах считалось неуважением к покойным, попранием духов святых¹.

Во все времена люди посещали кладбища и молились за родных, обращались с просьбами к святым мощам². Издавна население Бухарского оазиса исполняло определенные ритуалы в местах паломничества. Как изложено в правдивых хадисах, разрешается посещать могилы и читать молитвы за упокой душ, покоящихся там. В процессе паломничества мусульмане вспоминают о Судном дне, о том, что всё преходяще, и нет ничего вечного. В исламе паломничество считается обязательным долгом, но иногда в ритуалах паломничества возникают нежелательные отклонения. Это излишний фанатизм, поцелуи могильных камней, громкие стенания и плач, поклонение деревьям и завязывание на них лент или полосок ткани. Все это считается суеверием и противоречит исламу.

В книге «Мишкот Аль-масобих» в главе о посещении кладбищ сообщается, что «пророк Мухаммед (мир ему и благословение Ал-

лаха) сказал: «Кто каждую пятницу посещает могилы родителей или одного из них, тому благословения Всевышнего и такой человек оставит о себе доброе имя»³. А в книге «Китоби Муллозода» в главе «Полезные посещения кладбищ» имеются такие строки: «Богословы утверждают, что посещение могил близких обязательно и будет принято Всевышним как благое дело. Если паломничество происходит в понедельник, пятницу или субботу, надо идти на кладбище рано утром, до восхода солнца. В день Ашура или по предпраздничным дням Арафа посещать могилы считается благим делом, и ангелы будут рядом с этим человеком. Поэтому пророк Мухаммед (мир ему и благословение Аллаха) сказал: „Посещайте могилы родителей это даст вам благословение от Всевышнего“»⁴. В книге «Аль Жоме Ас-Сагир» сказано: «Посещайте кладбища, и эти места вам напомнят о судном дне». Войдя в кладбищенские ворота, надо вслух произнести следующие слова (на таджикском): «Ассаламу Алейкум ахли кубур бирохматика, а Рахман рохийм. Шумохо зинда, мохо мурда, мое хам меомадахи жоємо хаминжа», что означает: «Здравствуйте, народ кладбища, вы живы, мы мертвы, и мы вернёмся сюда же, где и вы!»⁵. После приветствия необходимо произнести несколько раз *такбир* (араб. «возвеличивание»; в исламе возвеличивание Аллаха словами: «Аллаху Акбар»). Сила *такбира* быстрее доходит до покойных, чем другие молитвы. Зайдя на кладбище, нужно прочитать следующую молитву: «Народ кладбища, вам всех милостей и прощения Всевышнего. Да смилостивится Аллах, и вам, ушедшим, и нам, оставшимся после вас. Вы, люди, жившие до нас, мы – идущие следом за вами. Несомненно, и мы будем там, где вы сейчас. Мы желаем милости и прощения Аллаха и для вас, и для себя».

Посещая кладбище, надо произносить суры Корана «Аль-Фатиха», «Ояталкурси» и «Ясин». «Пророк Мухаммед (мир ему и благословение Аллаха) сказал: „Кто, входя в мавзолей, прочитает суру «Ясин», Аллах ему даст облегчения и успех в делах и много милостей от Всевышнего“»⁶. «Душа Корана – сура Ясин! Кто читает суру Ясин, у того душа освещается и грехи прощаются. Эту суру надо читать и над могилой родителей»⁷.

Все, кто идет на кладбище, должны быть чисты и душой, и телом, и одеждой. Неправильно трогать могилы и потом проводить руками по лицу, запрещено целовать могильный камень или памятник. Грех ходить по могилам – это считается осквернением. Запрещается читать на кладбище обычный пятикратный намаз (молитву).

В некоторых источниках, хранящихся в фондах рукописей Бухарского государственного музея-заповедника, также запрещается во время поклонения святым просить у них исцеления от болезней

или бездетным дать ребёнка, помочь преодолеть трудности и надеяться на чудо. В книге «Фатовийазиси» («Дорогие благословения») написано: «Просить помощи у покойных, стоя у могил, это, несомненно, суеверие и большой грех».

В религиозной книге «Малобудаминху» также сказано, что, поклоняясь могилам святых, просить у них помощи и ждать чуда неправильно и грешно. В другой книге, считающейся среди исламских богословов очень ценной и священной, «Миота масаил» («Сто задач»), вышеупомянутые действия названы богохульством и грешными⁸. Такие ритуалы простых мусульман являются религиозной слепотой и безграмотностью⁹.

Одна из важных традиций паломничества – это *садака* (раздача милостыни). Милостыня, которую дают во имя усопших, должна раздаваться желательнее в четверг и пятницу. Считается, что молитвы и благодеяние именно в эти дни быстрее доходят до Всевышнего¹⁰. Милостыня должна раздаваться бедным, сиротам и нуждающимся¹¹. Но зачастую все средства оседали в карманах кладбищенских смотрителей – шейхов – или доставались потомкам святых и не доходили до нуждающихся.

Жертвоприношение – это тоже важный ритуал паломничества. При выборе животного для жертвоприношения соблюдаются определённые правила. Грехом считается приносить жертву во имя святого. Согласно шариату (религиозным канонам), можно делать жертвоприношения только во имя Аллаха¹². Изредка для жертвоприношения берут животное чёрного цвета. Ритуал проводится в среду или субботу, и все мясо варится в котле. Потом распределяется между участниками мероприятия. Эта традиция называется *дегжош* («кипящий котёл»). Люди иногда несли куски мяса домой, чтобы поделиться с семьёй¹³.

Даже при питье воды из источников, колодцев в местах поклонения соблюдается определённый ритуал, были свои определённые правила. Не зря даже в хадисах предписаны правила питья воды из святых источников. «Пророк (мир ему и благословение Аллаха) сказал: „Если пьёте воду, делайте 3 глотка не спеша. Первый глоток – благодарение за воду, второй глоток – для исцеления, третий – для изгнания шайтана (дьявола). Когда пьёте воду делайте вдох, тогда она будет течь ровно. В этом случае вода кажется вкуснее и полезнее”. Пророк Мухаммед (мир ему и благословение Аллаха) утверждал: „Кто пьёт воду с перерывами в 3 глотка и при каждом глотке мысленно произносит Альхамдулиллах, то вода, попавшая внутрь, будет целебна”¹⁴. Недалеко от могилы святого Ходжа Бахауддина Накшбандий был священный колодец с целебной водой. Каждый год тысячи паломников, больных, нуждающихся из разных

стран посещают мавзолей Накшбанди. Они обходят могилу святого и обязательно пьют воду из священного источника¹⁵.

Во все времена были свои правила паломничества, сформированные народом и богословами ислама. Со временем ритуалы и традиции видоизменились, но сохранились до наших дней. В религиозных источниках приведены сведения о грехе и благих делах, и все-таки ритуалы и традиции, созданные народом, помогают узнать о паломниках намного больше.

¹ Эралиев Б., Остонакулов И., Абдулахатов Н. Ўзбекистон зиёратгоҳлари ва қадамжолари. Иккинчи китоб. Т.: Turon Zamin Ziyo, 2014. Б.6.

² Шайх Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф. Қабрлар зиёрати ҳақида/Зикр аҳлидан сўранг I қисм. Т.: HILOL-NASHR, 2013. Б. 221.

³ Эралиев Б., Остонакулов И., Абдулахатов Н. Op.cit. Б.4.

⁴ Ахмад ибн Махмуд Бухорий „Мъуин Ал-Фуқаро“. Тарихи Муллозода (Бухоро мазорлари зикри). Т.: Янги аср авлоди, 2009. Б. 24.

⁵ ПМА, Бухара, июнь 2017 г.

⁶ Шайх Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф. Op.cit. Б.222.

⁷ Раимкулов Р. Зиёрат одоблари ҳамда унда ўқиладиган оят ва дуолар/ Зиёрат – улғу ибодат. Т.: MOVAROUNNAHR, 2018. Б. 38.

⁸ Информация от Фонда исследования рукописей: Бухарский государственный музей-заповедник. Февраль, 2020 г.

⁹ Бобожонов Б., Сартори П. У истоков советского дискурса о «хорошем исламе» в Центральной Азии//Ab Imperio. 2018. № 3. С. 247.

¹⁰ Прищепова В. А. Иллюстративные коллекции по народам Центральной Азии второй половины XIX – начала XX века в собраниях Кунсткамеры. СПб.: Наука, 2011. С. 255.

¹¹ Бобожонов Б., Сартори П. Указ. соч. С. 229.

¹² Шайх Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф. Op.cit. Б.244.

¹³ Муродов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана/ Отв.ред. О. А. Сухарева, Н. Н. Ершов. Душ.: Дониш, 1979. С. 52.

¹⁴ Эралиев Б., Остонакулов И., Абдулахатов Н. Op.cit. Б.271.

¹⁵ Прищепова В. А. Указ. соч. С. 255

UDC 391

S. U. Bobojonov

On the Rules of Pilgrimage Etiquette
(examples of the Bukhara Oasis)

Bobojonov Shavkat Ulugbekovich, The Institute of History Academy of Sciences (Tashkent, Republic of Uzbekistan), the Studentcenter of Ethnology and Anthropology, base doctoral, shava.and.world@mail.ru

The article examines the rules of pilgrimage defined in Islam, some of the customs created by the people on the basis of religious sources, historical literature and field materials. The pilgrimage etiquette and culture of the population of the Bukhara oasis are analyzed.

Key words: Saint, pilgrimage, pilgrim, shrine, grave, cemetery, pilgrimage ethics, charity, sacrifice.

М. С. Садуллоева

Традиционный дом таджиков Памира как пространство символов и смыслов

Садуллоева Мавзуна Сухробджоновна, Межгосударственное образовательное учреждение высшего образования «Российско-Таджикский (Славянский) университет» (Душанбе, Республика Таджикистан), кафедра культурологии, преподаватель, ss_1canal@mail.ru

Характерной чертой современного общества и отдельного индивида становится рационально-потребительское отношение к пространству дома, теряется его сакральное, сокровенное содержание, разрушается та прежняя целостность бытия, которая вбирала в себя мир дома.

Научно-технический прогресс, ускоряя темп нашей жизни, предлагает сегодня комфортабельное, но обезличенное жилье. Между тем дом – это место, наполненное определенным смыслом, символикой, берущей начало в глубокой древности. В докладе автор рассматривает символику, семантику и смысловую нагрузку ряда архитектурных элементов традиционного дома таджиков Памира и определяет их значение в пространстве повседневности. В это пространство повседневных забот включены эстетические идеалы и мистические представления. Изучение символики жилища в таджикской культуре выявляет социокультурную ценность дома как пространства жизнедеятельности человека. В символике дома отражается культурная картина мира таджиков, их мировосприятие, мировоззрение и мироощущение. В доме воплощены представления о мироздании и месте человека в нем. Данное исследование – попытка рассмотреть символическую мозаичность памирского дома, идущую из глубокой древности и сохраняющую свою значимость и сегодня. Несмотря на обилие исследований, посвященных изучению отдельных элементов памирского дома, системного анализа его поликультурного пространства не проводилось. Поэтому актуальной исследовательской задачей является выявление семантики архитектурных элементов и определение значения дома в пространстве повседневности.

Ключевые слова: символика, дом, повседневность, традиция, арийская культура, исмаилизм, таджики Памира.

Памирский дом известен как *чид* на языке шугнанцев. Для его обитателей дом, его интерьер наполнен религиозным и философским смыслом. Дом воплощает в себе элементы древней арийской, зороастрийской и, возможно, буддийской философии, некоторые из которых были ассимилированы в памирские традиции. Символика специфических структурных особенностей чиды насчитывает более двух с половиной тысяч лет, и его отличительные архитектурные элементы встречаются в зданиях некоторых других районах, близких к Памиру, например, в горных районах Согдийской обл. Таджикистана.

Каждый декоративный элемент в доме имеет определенное религиозно-философское значение¹.

Трехуровневый настил *се сандж* в доме, по народным представлениям, символизирует природу: самый верхний – животный мир (*барнех-сандж*), средний – растительный мир (*лошнухсандж*), и самый нижний – неодушевленный мир (*чалаксандж*), который находится рядом с местом разведения огня, памирцы называют его *оташдон*². Так дом становился в восприятии человека живым существом, олицетворяя его связь с природой.

Внутреннее пространство разделено пятью столбами – *ситанами* – несущими конструкциями. Они символизируют *Панч танипок* – «Пять чистых тел», олицетворяющих в исмаилизме, который исповедуют памирцы, пророка Мухаммеда, имама Али, Биби Фатиму, имамов Хасана и Хусейна. К этим столбам относятся с большим почтением, их почитают; каждый памирец, проходящий в дом, приветствует не только членов семьи, но и эти священные столбы.

Ислам вытеснял древнюю зороастрийскую символику этих столбов. В зороастризме первый столб символизировал Суруша – вестника бога. Второй связан с Мехром – ангелом любви. Третий символизирует Анахиту – богиню воды. Четвертый ассоциируют с Замедом – богом Земли. Пятый соотносят с Озаром – ангелом рассвета.

В исмаилизме центральный столб, который символизирует пророка Мухаммада, таджики Памира называют *Ша-ситан*. Это – главный столб во всех смыслах, на нем держится центр тяжести и основная нагрузка архитектурной конструкции главной комнаты дома. Этот столб – символ веры, вечности и нерушимости самого чиды. Поэтому колыбель младенца ставят рядом с этим столбом. Его традиционно изготавливают из можжевельника – священного дерева, символа чистоты. Немаловажную роль играет состояние дерева: оно должно быть здоровым, прямым, крепким: считалось, что больное или кривое могло притягивать несчастья и негативную энергию.

Второй столб, или *Вогзнех-Ситан*, расположенный слева, по диагонали от входа, в исмаилизме символизирует имама Али. Рядом

с этим столбом проводят свадебный обряд *ницпатчид* – открывание лица невесты. Традиция требует, чтобы кроме ее собственного отца и тестя невеста имела третьего отца – человека, который у этого столба ритуально раскрывает ее лицо, поднимая семь вуалей во время церемонии. В первые дни после свадьбы молодожены сидят возле этого столба с надеждой получить благословение на долгую счастливую жизнь³. Название обряда прямо отправляет нас к значению дома в свадебной церемонии.

Третий столб символизирует Биби Фатиму – дочь Мухаммеда и жену имама Али. Между этим столбом и столбом имама Али расположен очаг *кицор*, который играет важную роль в семантическом пространстве дома, являясь его центром. Во время различных обрядов, ритуалов и религиозных мероприятий над очагом сжигаются цветы бессмертника в знак того, что ангелы хранители дома будут оберегать всех членов семьи и помогут их мечтам сбыться⁴. Кицор как вместилище огня в жизни бадахшанца является своеобразным алтарем. Все знают, что очаг всегда должен оставаться чистым, в него нельзя бросать ничего грязного, перед ним нельзя делать ничего дурного. В ответственные моменты на его краях разводятся жертвенные огни. Кицор служит для обогрева, приготовления пищи, для выпекания лепешек на его раскаленных стенках. Поздно вечером после прогорания огня у теплого очага собираются все обитатели дома и, сев вокруг него и протянув ноги к теплой золе, ведут неспешные беседы, пока не приходит время спать.

Четвертый столб – столб Хасана или, как его называют на Памире, *Пойга-Ситан*, олицетворяет старшего сына имама Али. Этот столб является местом семейной и индивидуальной молитвы. Место у этого столба считается почетным и предназначено для религиозного лидера (Халифа) или почетного гостя, который, как правило, оставляет небольшое символическое пространство между собой и столбом, показывая, что оно принадлежит Халифу⁵.

Пятый столб – столб Хусейна, *Барнех-Ситан*. У этого столба проходят основные религиозные обряды, например, намаз, чтение религиозных текстов; похоронный обряд – *чарогрушан* (зажигание лампы по умершему) – совершается только рядом с этим столбом⁶.

Четвертый и пятый столбы соединены между собой деревянной перекладиной – *бучкагидж*, чтобы показать близость отношений двух братьев. Обычно перекладина украшается резными узорами со свастикой и рогами горного козла. В арийской культуре горный козел считался священным животным, так как в нем воплощался ангел, приносящий победу над злыми духами⁷. Вырезанные солярные знаки, в том числе свастика – главный символ арийской цивилизации, символ бога неба Варуны. Арийская свастика символизирует

гармонию природных стихий – огня, воды, земли и воздуха – обозначает скрещивание четырех первоэлементов природы. Изображения свастики можно обнаружить также в узорах на памирских *джурбах* (шерстяных носках, которые вяжут обитатели чада), тибетеек, в которых, по словам А. Шохуморова⁸, проявляется высшая ступень разнообразия и развития таджикского орнамента. В центре изображается солнце – источник божественного света, по краям – свастики. В прежние времена на бучкагидже резали жертвенное животное, отсюда и его название (*буч* – «животное», *кагидж* – «резанье»).

Две главные поперечные опорные балки: одна поперек столбов Мухаммеда и Али, другая поперек столбов Фатимы и Хасана и Хусейна, символизируют Вселенский разум (*Акли Кул*) и Вселенскую Душу (*Нафси Кул*). Считается, что это два луча, которые в зороастризме соответствуют материальному и духовному мирам⁹.

В памирском доме прежде всего поражает деревянный сводчатый потолок *чорхона*. Он представляет собой квадратные ярусы, уменьшающиеся кверху в размерах, причем углы каждого последующего яруса упираются в середину основания предыдущего. Эти ярусы символизируют в зороастризме четыре элемента природы – Землю, Воду, Воздух и Огонь. Исмаилизм по-своему интерпретирует значение образуемых многоугольников, придавая им сакральный смысл. Четырехугольник обозначает написание имени Аллаха, а два пересекающихся четырехугольника, образующих форму восьмиконечной звезды, являются дважды начертанным его именем, которое само по себе имеет значение магической защиты. Венец этого сруба – *руз* – своеобразное отверстие чорхона, через которое выходит дым очага, через него также проходят свет и воздух. Чтобы в доме сохранялось тепло, *руз* закрывают на ночь. Отверстие представляет собой естественную вентиляцию, обеспечивающую постоянное поступление свежего воздуха в дом, где живет большая патриархальная семья. Кроме того, по лучам солнца, проходящим сквозь чорхона, определяют время¹⁰.

Поражает умение древних строителей рационально и с наибольшим комфортом для обитателей дома организовать его пространство. Очевидно, это в значительной степени определило устойчивость традиционных приемов строительства. Памирский дом помогает человеку не терять навыки коллективной жизни, сохранять опыт материальной и духовной культуры, а также сохранять свою идентичность.

¹ Тиллоев С. Особенности символики памирского дома // Бюллетень науки и практики. Исторические науки [Текст]. М.: АН РФ, 2017. № 1. С. 34.

² Мамадназаров М., Якубов Ю. Конструктивные и функциональные особенности Горно-бадахшанского ступенчатого потолка чорхона//Памироведение. Душанбе: АНРТ; Дониш, 1985. Вып. 2. С. 34.

³ Tajikistan and the High Pamirs – Robert Middleton, Huw Thomas; 2007. С. 626.

⁴ Тиллоев С. Указ.соч. С. 37.

⁵ Robert Middleton, Huw Thomas. Op.cit., 2007. P. 627.

⁶ Robert Middleton, Huw Thomas. Op.cit., 2007. P. 627.

⁷ Шохуморов А. Памир – страна Ариев//Академия наук Республики Таджикистан институт гуманитарных наук. Душанбе, 1997. С. 78.

⁸ Шохуморов А. Указ. соч.

⁹ Тиллоев С. Указ. соч. С. 79.

¹⁰ Мамадназаров М., Якубов Ю. Указ. соч. С. 41.

UDC 008(575.3)

M. S. Sadulloeva

The Pamirian Tajiks Traditional House as a Space of Symbols and Meaning

Sadulloeva Mazvuna Suhrobjonovna, The Interstate Educational Institute of Higher Education Russian-Tajik (Slavonic) University (Dushanbe, Tajikistan Republic), the Department of culturology, teacher, ss_1canal@mail.ru

A rational-consumer attitude to the space of house becomes the characteristic of the modern society and a human himself. The house loses its consecrated and inner content, the prior cohesiveness of existence that the house used to absorb breaks.

The technical progress fastening human life's speed, offers a comfortable, but impersonal residence. Meanwhile, the house is a place full of a specific meaning and symbolic that originates in ancient times. In the article, the author distinguishes the symbolic, semantics and meaning of range of architectural elements of traditional Pamirian Tajiks' house and defines their meaning in the space of mundanity. The aesthetic ideals and mystical notion are included in this space of daily pursuits. The study of symbolic of dwelling in the Tajik culture reveals the social and cultural value of the house as a space of human life and activities.

The traditional Pamirian Tajiks' house is one of archives of the Tajik culture which helps to reveal the specifics of the Tajik nation's culture. The cultural worldview, mentality and world perception are reflected in house's symbolic. In the house there are embodied the ideas of creation and place of the human in the world.

The given research to view the symbolical mosaics of the Pamirian house that came from the ancientry and saved its signifi-

cance until today. Though there is a significant number of researches dedicated to studies of separate elements of the Pamirian house, the systematic analyses of its multicultural space have been never made. Consequently the important goal of the research is to reveal the semantics of architectural elements and to define meaning of the house in the space of mundanity.

Key words: symbolic, house, daily life, traditions, Arian culture, Ismailism, the Pamirian Tajiks.

О. В. Ладыгина

**Свадебные обряды таджиков Памира:
традиции и современные практики**

Ладыгина Ольга Владимировна, Российско-Таджикский (Славянский) университет (Душанбе, Таджикистан), кафедра культурологии, заведующая кафедрой, доцент, доктор философских наук, friedrichii@rambler.ru

Интеграционные процессы актуализируют сегодня проблеме изучения, сохранения и развития культурных традиций и обычаев таджикского народа. С целью изучения повседневной культуры жителей Горного Бадахшана кафедра культурологии Российско-Таджикского (Славянского) университета совместно с Национальным музеем Таджикистана организовала научную экспедицию в июле 2019 г. Методом включенного наблюдения и интервьюирования был собран эмпирический материал об особенностях свадебных обычаев местных жителей, культурологический анализ которых представлен в данной работе. Изучение особенностей свадебных обрядов и их трансформации у таджиков Памира предполагало обращение к этнографическим исследованиям М. С. Андреева, которые дают представления о том, какие обряды совершали таджики Памира в середине прошлого века. Анализу семейно-бытовых отношений шуганцев на рубеже XIX–XX вв. посвящена работа З. Юсуфбековой.

Ключевые слова: таджики, обряды, свадьба, обычаи, жених, невеста.

Человек в своей жизни проходит некие этапы – последовательные переходы от одного общественного положения к другому, от одной социальной роли к другой, – сопровождаемые ритуальными действиями. Французский фольклорист и этнограф А. ван Геннеп обозначил их как обряды перехода, связав с такими событиями, как рождение, инициации, свадьба и смерть человека¹. Создание семьи – одно из ключевых событий не только отдельно взятого человека, но нескольких родов, вступающих друг с другом в родственные отношения.

Устойчивое функционирование семьи у таджиков зависит от выбора брачных партнеров. Традиционно в сельской местности в брак вступали мужчины в возрасте от 15 до 20 лет, а женщины –

с 15 лет². Сегодня в семьях таджиков Памира такая практика мало распространена. Родители стремятся дать своим детям образование, а уже потом вести речь о браке. При этом, если в настоящее время выбор брачного партнера в большей степени определяется самими молодыми людьми, то в прежние времена обычно никто не спрашивал их согласия на заключение брака.

Выбрав девушку, отец юноши с «дастарханом», со сладостями отправлялся к ее родителям на предварительный сговор, который во избежание неловкости в случае отказа совершался втайне от родственников и соседей³. Если родители невесты были согласны на заключение брака, то давали взамен свой «дастархан», а если нет, то отправляли обратно врученный.

После того как обе стороны соглашались на брак своих детей, проводились многочисленные ритуалы. Среди них М. С. Андреев упоминает такие, как угощения, устраиваемые поочередно отцом жениха и отцом невесты; угощение для соседей в доме жениха; приношения родственникам на свадьбу; шитьё одежды в доме жениха и невесты; приготовление приданного; передача вена (калыма), свадебный пир, бритьё головы жениха, а также брачный обряд⁴. Практически все перечисленные обряды не изменились до нашего времени.

Один из наших информантов, Аноятбек Косумбеков (кишлак Пиш Шугнанского р-на), рассказал, что сватовство в их местности обычно проходило вечером, когда начинало темнеть, что, вероятно, объясняется боязнью злых духов и недругов. Для сватовства выбирался благополучный день – «добрый час». Такими днями, согласно исследованиям М. С. Андреева и З. Юсуфбековой, считались вторник, четверг и пятница⁵. Сегодня такой жесткой привязки к этим дням не наблюдается. В отличие от Шугнана, в других районах сватовство заменяло помолвку.

В день помолвки в доме жениха резали двух баранов, женщины пекли маленькие сдобные лепешки кулча, готовили халву, символизирующую пожелание богатства и радостной, сладкой совместной жизни. Отец юноши в сопровождении 5–6 уважаемых стариков с угощениями отправлялся в дом невесты, где ее родители с утра тоже готовили угощения, размеры которых определялись благосостоянием хозяев.

Во время помолвки невеста уходила в дом своих родственников, демонстрируя скромность и застенчивость. После угощения халиф читал молитву с пожеланиями благополучия будущим супругам, родственники жениха в знак благодарности целовали руки родственникам невесты⁶. Такой обычай характерен для многих припамирских таджиков. Как следует из бесед с информантами – А. Косумбековым

и А. Сангмамадовой (кишлак Шод Рошткалинский р-н), он сохранился до наших дней.

Свадьба состоит из большого праздника (2-й день) и малого праздника (1-й день: для родственников, приехавших накануне из других селений, и соседей, которым предстоит помогать хозяевам в день большого праздника). Наш информант из Ишкашима, М. Хусравбеков, рассказал, как там отмечают этот праздник. Накануне свадьбы собираются вместе все родственники жениха. Во время трапезы один из наиболее уважаемых стариков обращается к присутствующим: «Дайте согласие, чтобы начинали свадьбу!» Если все согласны, наиболее уважаемый из стариков трижды ударяет в *дойру* (бубен), подтверждая согласие на свадьбу. Несмотря на то, что сам обряд имеет формальный характер, его проведение – не только дань традиции, но и проявление уважения к старшему поколению.

Перед свадьбой в доме царило радостное настроение, а вот в доме невесты – печаль: она плакала, потому что это был последний день ее проживания в доме родителей.

С раннего утра следующего дня в домах жениха и невесты готовились к бракосочетанию. Подруга невесты (*модархон*) мыла ее, одевала в свадебные одежды – нарядные шаровары, белое платье, поверх него красное, шерстяные чулки, а на голову – платок. Замужняя женщина переплетала волосы невесты в женскую прическу – две косы заплетали за ушами так, чтобы они опускались на спину: в них вплетали цветные шерстяные шнурки.

В доме жениха выбирали дружек (*надархон*), которые должны были охранять жениха от дурного влияния злых духов и дурного глаза. Жених с утра мылся. В Ишкашимском р-не он это делал с помощью своего *надархона*, который затем переносил жениха на своей спине в дом. На жениха надевали рубашку и шаровары из белой материи, и с этого момента он считался царем (шахом). *Падархон* сажал его на выступ очага, чтобы он согрелся, а затем переносил на самое почетное место в доме – нары напротив очага, где проводился обряд бритья. Затем на жениха надевали поверх рубашки шерстяной халат, подпоясывали вышитым поясом, на ноги надевали высокие красные сапоги из кожи горного козла.

Обряд сопровождался песнями, играми, танцами, среди которых особой популярностью до сих пор пользуется танец стариков и танец лошадки⁷. После необходимых приготовлений жених в сопровождении 14–18 человек, включающих родных и друзей, отправлялся за невестой.

В Шугнанском р-не жениха встречали игрой на дойрах. Возле дома родственницы невесты держали в руках чашку горячего молока с кусочками масла. Жених обмакивал в чашку мизинец, облизывал

его и затем входил в дом. В тот момент, когда жених переступал порог дома, хозяйка сыпала ему на плечо щепотку ржаной муки; сегодня это делает сама невеста. Жениха и сопровождающих его угощали горячими лепешками с маслом, которые жениху подавала тетя невесты⁸. В Ишкашимском р-не, когда жених с сопровождающими приезжали к дому невесты, их встречали традиционными песнями⁹. Их текст зафиксирован в бюллетени учебно-научной лаборатории этнокультурологии и социокультурных исследований кафедры культурологии Российско-Таджикского (Славянского) университета.

Свадебный обряд по религиозному обычаю – *никох* – проходит в доме невесты. После него одна из женщин, имеющая живых родителей, начинает снаряжать невесту в дом жениха. На невесту надевают 7 платьев, 2–3 пары шароваров, халат, длинные чулки и сапожки. Обычно на голове у невесты 7 платков. Длинным куском кисеи обматывают ей голову, накидывают большое покрывало, обвязывают все узкой вышитой полоской – *сарбандак*, обязательным предметом туалета невесты. В это время на выступе очага возжигается *стирахм* – курение. Невеста, поддерживаемая двумя женщинами, подходит к выступу очага, чтобы выполнить обряд поклонения очагу, очевидно, сохранившийся еще с доисламских времен. Она кончиками пальцев правой руки дотрагивается до выступа очага, проводит ими сначала по губам, а потом по лбу, повторяя это трижды. Жених делает то же самое. Первой из дома выходит невеста, потом жених. Жених предварительно целует руку отцу и матери невесты. Вместе с невестой отправляется близкий родственник с ее постельными принадлежностями и съестными припасами.

Свадебный поезд, отойдя на некоторое расстояние, замедлял ход, и жених с друзьями возвращался, чтобы еще раз поклониться матери невесты; та одаривала его шерстяными чулками. После этого жених возвращался к невесте, они садились на лошадей и отправлялись к его дому. Дядя невесты брал за уздечку лошадь, на которой она сидела; лошадь жениха за уздечку вел его друг. Сегодня лошадей заменили автомобили.

Когда невесту привозили в дом жениха, молодых на пороге встречала свекровь или его дядя и подавали им молоко с маслом. В честь невесты резали барана. Этот обряд встречается сегодня в Дарвазе, Шугнани и Рошткале.

Вход невесты в дом сопровождался обещаниями подарков за переход через порог и за то, что она поднимается на нары и садится на приготовленное для нее место. Жениха и невесту сажали на нарах напротив двери. После этого приступали к совершению обряда открывания лица невесты. Падархон с помощью веточки плодового дерева или лука без стрелы трижды поднимал конец платка, за-

крывающего лицо невесты. После этого на колени невесты и жениха сажали маленького ребенка, чтобы они не остались без детей. Затем молодым подавали первую еду – горячие лепешки, политые маслом и посыпанные тувовым толокном.

Рассказы местных жителей свидетельствуют о некоторых отличительных чертах проведения свадебных обрядов в разных районах. Полевые исследования показали, что традиции свадебной обрядности обладают особой стойкостью. Возможно, в этом сказывается не только сила привычки – часто молодежь соблюдает старые обряды лишь в угоду старшему поколению. Необходимо, однако, отметить, что с каждым годом эти обряды упрощаются, их становится всё меньше, на смену им приходят новые современные обряды.

¹ Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов /Пер. с франц. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 24.

² Андреев М. С. А 65 Таджик долины Хуф / Под ред. Э. Кочумкуловой. Вып. I–II. Переизд. Б.: ОсОО «Джем Кей Джи», РТ.: ИИАЭ УЦА, 2020. С. 128.

³ Юсуфбекова З. Семья и семейный быт шугнанцев (конец 19 – начало 20 в.). М.: ИЭА РАН, 2015. С. 104–105.

⁴ Геннеп А. Указ. соч. С. 160.

⁵ Юсуфбекова З. Указ соч. С. 105.

⁶ Юсуфбекова З. Там же. С. 110.

⁷ Юсуфбекова З. Там же. С. 122.

⁸ Юсуфбекова З. Там же. С. 123.

⁹ Текст песен зафиксирован в бюллетени учебно–научной лаборатории этнокультурологии и социокультурных исследований кафедры культурологии Российско–Таджикского (Славянского) университета.

UDC 008(575.3)

O. V. Ladygina

The Pamir Tajiks Wedding Rituals: Traditions and Modern Practices

Ladygina Olga Vladimirovna, The Russian–Tajik (Slavonic) University (Dushanbe, Tajikistan), the Chair of culturology, head chair, associate professor, D. Sc. (Philosophy), friedrichii@rambler.ru

Currently, the integration processes raise awareness about the problem of studying, preserving and developing the cultural traditions and customs of the Tajik people. To study the daily culture of the people of Gorniy Badakhshan from its all dimensions, the Department of cultural studies of the Russian – Tajik (Slavonic) University together with the national Museum of Tajikistan orga-

nized a scientific expedition in July 2019. The methodology, which included observation and interview data collection, helped to get empirical materials about the features of wedding customs of local residents and the cultural analysis, which is presented in this work. The study of the peculiarities of wedding rites of Tajiks of the Pamir and their transformation through the time, was supposed to appeal to ethnographic research by M. S. Andreev, which presents a clear picture about the practiced rituals of Tajiks of the Pamir in the middle of the last century. Also, the works of Z. Yusufbekova is devoted to the analysis of family and household relations of The Shugnan people at the turn of the XIX–XX centuries.

Key words: the Tajiks, rituals, wedding, customs, groom, bride.

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ:
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ВАРИАТИВНОСТЬ
В КОНТЕКСТАХ ИСТОРИИ XIX–XXI ВЕКОВ
Материалы Десятнадцатых Международных
Санкт-Петербургских этнографических чтений

Редакторы: *И. В. Белобородова, О. О. Брашнина*
Корректор: *Т. А. Шпак*
Компьютерная верстка: *Ю. А. Хайретдинов*

Подписано в печать 16.11.20. Формат 60×84 1/4.
Печать цифровая. Усл. печ. л. 20,93.
Тираж 150 экз. Заказ № 52.

Отпечатано в типографии СПГУТД,
191028, Санкт-Петербург, ул. Моховая, 26.