



ЕВРАЗИЯ – ДИАЛОГ КУЛЬТУР

**МАТЕРИАЛЫ ДВАДЦАТЬ ВТОРЫХ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИХ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЧТЕНИЙ**

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



РОССИЙСКИЙ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ
МУЗЕЙ

ЕВРАЗИЯ – ДИАЛОГ КУЛЬТУР

МАТЕРИАЛЫ ДВАДЦАТЬ ВТОРЫХ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЧТЕНИЙ

Санкт-Петербург
2023

УДК 39(069) + 304 (4/5)
ББК 63.50я431 (0)
Е22

Печатается по решению Ученого совета
Российского этнографического музея

Редакционная коллегия:

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

Ответственные редакторы:

Е. Е. Герасименко, Ю. А. Купина

Е22 Евразия — диалог культур: Материалы Двадцать вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений.—СПб.: Российский этнографический музей, 2023—272 с.

Двадцать вторые Санкт-Петербургские этнографические чтения посвящены межкультурной коммуникации, ее видам, путям и результатам в Евразийском пространстве. В докладах рассматриваются вопросы сочетания локального, этноспецифического и регионального в актуальных культурных традициях и наследи, в процессах формирования этнических идентичностей. Одним из аспектов исследования темы стал анализ вклада исследователей и путешественников в создание этнокультурных и этнорегиональных образов.

ISBN 978-5-7937-2449-4

© Авторы, 2023

© Российский этнографический музей, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

Локальное, этноспецифическое и общерегиональное в культурных традициях и наследии

И. С. Слепцова (Кызласова)

Локальность в контексте этноисторических и социокультурных процессов..... 8

Е. В. Колчина

Традиционная одежда в полиэтничном регионе (по материалам экспедиции сотрудников Государственного музея этнографии народов СССР в Кировскую область в 1968 году)..... 15

В. Г. Холодная

Формирование собрания татарских ювелирных украшений Российского этнографического музея в связи с процессами модернизации традиционной культуры на рубеже XIX–XX веков 21

Л. В. Королькова

Русская лексика в современном вепсском языке как источник для изучения межэтнических контактов прибалтийско-финского населения юго-восточного Приладожья..... 30

Б. А. Леонова

«Крещение кукушки»: локальная версия календарного обряда 36

В. А. Баранова

Слуцкие пояса как белорусский национальный бренд..... 41

<i>В. А. Кисель</i> Необычный якутский меч из собрания Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого Российской академии наук (Кунсткамеры).....	50
<i>С. В. Романова</i> Чай в системе этикетных норм и обрядовых практик народов Саяно-Алтайского региона.....	57
<i>Н. В. Мальцева, В. А. Белокопытова</i> Этнические традиции рассохинской группы эвенов (по материалам коллекций Магаданского областного краеведческого музея).....	62
<i>Е. А. Берман</i> Некрополь евреев и сектантов-субботников иудейского вероисповедания города Зимы Иркутской области как пример межэтнической коммуникации.....	67
<i>Л. Ф. Попова</i> Мужские вышитые шаровары в культуре народов Средней Азии и Казахстана.....	73
<i>О. В. Старостина</i> Иранские предметы в культуре народов Средней Азии (по материалам собрания Российского этнографического музея).....	81
<i>Е. Л. Кубель</i> Киргизское ковроткачество рубежа XIX–XX веков в контексте межкультурных влияний восточного и западного Туркестана.....	88
<i>И. К. Ушакова, Г. И. Журавлева</i> Мотивы и образы в ручной росписи шалей народного художника Российской Федерации З. А. Ольшевской.....	93

*Этническая и региональная
идентичность в контексте
межкультурных взаимодействий*

<i>А. Б. Пермиловская</i> Деревянный храм как маркер русской этнокультурной идентичности.....	100
<i>А. А. Усов</i> Традиционное жилище как способ сохранения локальной идентичности на Русском Севере (на примере села Чухчерема Архангельской области).....	106

<i>М. Л. Засецкая</i>	
«Мы – они» и «свои – чужие»: особенности семантической оппозиции в русской культуре Псково-Печорского края во второй половине XX века	111
<i>С. А. Дидковская</i>	
Практики питания в региональной самоидентификации жителей Ловозерского района Кольского полуострова.....	120
<i>Е. А. Пивнева</i>	
Региональный брендинг Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в этнокультурном дискурсе.....	126
<i>Е. П. Мартынова</i>	
Метисы в Югре: идентичность между аборигенами и русскими.....	132
<i>Н. И. Новикова</i>	
Оленеводство на Сахалине: хозяйство, символ?.....	137
<i>В. Б. Малакшанова</i>	
Негидальцы Амгуни в начале XXI века (по материалам экспедиции в район им. Полины Осипенко в 2022 году)	142
<i>Т. Г. Емельяненко</i>	
Бухарские евреи в современном Узбекистане: репрезентация идентичности (по полевым материалам 2022 года)	148
<i>Е. А. Ягафова</i>	
Репрезентация этнической истории и культуры чувашей в Интернете	153
 <i>Вклад исследователей и путешественников в создание этнокультурных и этнорегиональных образов</i> 	
<i>О. В. Лысенко</i>	
В поисках утраченных смыслов: истоки формирования славянских коллекций Российского этнографического музея	159
<i>А. Б. Островский</i>	
Исследователи-путешественники конца XIX века об этноэтикетке и психологическом своеобразии сахалинских нивхов	165
<i>Т. В. Ермакова</i>	
Образ калмыцкого этноса в наблюдениях православных миссионеров XIX века.....	172

В. В. Горбачева

Известный и неизвестный Павел Михайлович Кондратьев
(по материалам чукотской фотоколлекции Российского
этнографического музея).....179

*Феноменология видов
межкультурных взаимодействий*

В. А. Дмитриев

Евразийство в культуре адыгов.....185

Д. А. Баранов, Е. Ю. Гуляева

Институт кирва: преодолевая этнические и религиозные барьеры?..... 191

Е. В. Быкова

Старообрядческие общины на озере Тиберкуль Красноярского края
в XIX–XXI веках: особенности коммуникации..... 199

Е. Ю. Гуляева

Кубачинцы: диалог культур и музеи205

А. А. Песецкая

Ювелирное производство деревни Чаломкино Козьмодемьянского
уезда: к истории возникновения ремесла 212

Ю. И. Дин

Корейцы и русские на Сахалине: межкультурное взаимодействие
в послевоенном сахалинском обществе..... 218

Л. Н. Хаховская

Клеточное звероводство на Крайнем Северо–Востоке: судьба
советской этнокультурной инновации..... 224

Т. Ю. Сем

Диалог культур в картине мира айнов и тунгусо–маньчжуров Амура
(по материалам ритуальных предметов из собрания
Российского этнографического музея)230

А. И. Руденко

Симметрия в орнаментальных композициях современных
изделий декоративно–прикладного искусства коренных
малочисленных народов Севера как символический язык
этнокультурной коммуникации 235

Н. Г. Краснодембская, Е. С. Соболева

О некоторых предпочтениях и табу в этикете жителей
Южной Азии (в контексте евразийского межкультурного общения) 242

<i>Д. И. Коровкин</i>	
Феномен «полиданничества» в среде российских саамов в XIX веке.....	249
<i>О. М. Фишман</i>	
Межкультурные коммуникации в международном выставочном проекте Российского этнографического музея «Балтика – перекресток культур».....	255
<i>Н. М. Калашникова</i>	
Межкультурные коммуникации в выставочных и образовательных практиках Российского этнографического музея: проект «Антропология вещи».....	262
<i>И. С. Маслова</i>	
Промыслы и ремесла Самарской области в научной и образовательной деятельности Самарского областного историко-краеведческого музея им. П.В. Алабина	268

ЛОКАЛЬНОЕ, ЭТНОСПЕЦИФИЧЕСКОЕ
И ОБЩЕРЕГИОНАЛЬНОЕ В КУЛЬТУРНЫХ
ТРАДИЦИЯХ И НАСЛЕДИИ

УДК 39

И. С. Слепцова (Кызласова)

Локальность в контексте
этноисторических и социокультурных
процессов*

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

Сложение локальных культур и традиций зависит от конкретных историко-культурных процессов: истории заселения, типов хозяйственной деятельности, этно- и социокультурных взаимодействий, процессов социальных преобразований, характерных для переломных эпох. На способы и длительность существования локальных особен-

* Статья написана в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, тема «Народы России: социально-антропологические, этнологические, этнодемографические и историко-культурные исследования».

ностей могут оказывать влияние разнообразные контакты (этнокультурные, социальные, конфессиональные и др.). Большое значение имеют экономические процессы: наличие кустарного производства, торговля, отходничество и т.д. Образование локальных культурных форм, кроме общих, макроуровневых, факторов детерминируется и теми, которые можно отнести к микроуровневым, то есть предполагающим взаимодействия малых социальных групп и индивидов.

В качестве примера для анализа было выбрано Ульяновское Присурье, регион, который по ряду признаков может служить моделью для демонстрации общих механизмов формирования локальности. Рассматриваются этноисторические и социокультурные факторы, играющие решающую роль в процессе локализации. Среди социокультурных факторов актуальными для описываемого региона являются конфессиональный и этнический. В современный период на процесс локализации оказывают влияние две противоположные тенденции: *глобализация* и *индигенизация*. При этом происходит адаптация глобальных инноваций к местным условиям в ходе процесса, получившего название *глокализации*, который приводит к образованию «новых локальностей».

Представляется продуктивным рассматривать локальную культуру как эмерджентную систему – результат эмерджентного процесса. Этот подход акцентирует внимание на *качественных* изменениях, которые происходят под влиянием многих факторов и которые не могут быть сведены к сумме воспринятых отдельных компонентов. В такой оптике выявляется специфика, присущая только данному конкретному варианту культуры, даже несмотря на внешнее сходство с аналогичными образованиями.

Ключевые слова: локальность, локальная культура, локальная традиция, этноисторические и социокультурные факторы, трансформация традиций, глобализация, глокальность, эмерджентность.

Многообразии русской народной культуры, явившееся результатом сложных и длительных этнических, культурных и социальных процессов, можно понять только в контексте подробного рассмотрения региональных и локальных ее форм¹. На формирование локальности – особенно на начальных этапах исторического развития – доминирующее влияние оказывают геоклиматические (специфика природной среды и климата) и этноисторические (особенности заселения, хозяйственное освоение территории, эт-

нические контакты, социальные преобразования и др.) факторы. Однако на поздних этапах все большее значение приобретают социокультурные факторы, включающие в себя многообразие видов деятельности, воплощенных в традициях, поведенческих стереотипах, установках, системе ценностей. Образование локальных культурных форм, кроме общих, макроуровневых, факторов детерминируется и теми, которые можно отнести к микроуровневому, то есть предполагающим взаимодействию малых социальных групп и индивидов.

В данном докладе кратко характеризуются этноисторические факторы, уделяется внимание социокультурным явлениям, от которых в значительной степени зависит сложение локальных культур и традиций. Их действие рассмотрим на примере Ульяновского Присурья – региона, который может служить моделью для демонстрации общих механизмов формирования локальности. К причинам, позволяющим использовать его в этом качестве, можно отнести типичный характер русской миграции, состоящей из разных локальных, социальных и конфессиональных групп и наличие местного – в данном случае финно-угорского населения. Наряду с этим интересно исследование таких специфических черт, как экономическая самостоятельность, раннее включение в рыночные отношения и появление в связи с этим особых социальных групп (мещанства и купечества)².

Этноисторические факторы. Заселение русскими Присурья произошло по историческим меркам одномоментно, во второй половине XVII – начале XVIII в., то есть на протяжении жизни двух-трех поколений. На этих землях сталкивались и смешивались различные волны русской колонизации (состоявшие из многих локальных и социальных групп) с местным финно-угорским населением. В результате образовывались села, имевшие весьма пестрый состав и нередко сохранявшие культурные различия благодаря компактному расселению на отдельных улицах или «концах». Однако разнообразные формы взаимодействия между категориями населения, участвовавшего в хозяйственном освоении края, способствовали сложению новых локальных вариантов культуры, не сводимых к сумме признаков, присущих районам выхода. Ряд локальных явлений в традиционной культуре русского населения этого региона объясняется его вхождением в обширную этноконтактную область с мордовским, отчасти татарским и чувашским народами.

Кроме того, Присурье выделяется относительной экономической самостоятельностью. Регион рано включился в капиталистическое

развитие благодаря своему выгодному географическому положению на речных и сухопутных путях. Уже в XVIII в. он стал мощным экономическим центром Среднего Поволжья. Ориентация крестьянского хозяйства на рынок привела к широкому распространению промыслов, торговли и отходничества, что в значительной мере определило направление трансформаций народной культуры и формирование ее локальных разновидностей. Причем это явление содержит противоположные тенденции. С одной стороны, оно оказывает нивелирующее влияние на культуру в силу возрастающего значения образования, моды, активизации обмена информацией, товарами и т.п., с другой – способствует локализации, поскольку изменения происходят с разной интенсивностью, могут касаться только отдельных сторон быта, восприниматься отдельными возрастными или социальными группами, то есть локальность часто представляет собой результат трансформационных процессов, протекающих с разной скоростью.

Социокультурные факторы. Присущие тому или иному сообществу социокультурные особенности определяют его локальный облик. Они представляют собой устойчивый набор характеристик, довольно медленно изменяющихся со временем. В основе этого явления лежит феномен этно-, конфессионально- или социоцентризма³. При этом, как правило, позитивную оценку заслуживает свой социум и негативную – чужой, что препятствует усвоению внешних воздействий и, следовательно, приводит к формированию локальности. Однако, характерные социокультурные признаки быстро трансформируются, если группа оказывается в контакте с другой, имеющей более высокий статус. В этом случае происходит активное усвоение чужих форм, которые в данном социуме расцениваются как престижные. Так, доминирование в Присурье населения, оторванного от крестьянского быта, образ жизни которого послужил для крестьян образцом, а также наличие оживленных торговых путей и появление новых многочисленных сословий (мещанства, купечества), – стало причиной исчезновения из традиционного обихода, за небольшими исключениями, традиционной лирики, хороводов. Календарная обрядность во многом потеряла аграрный характер и сосредоточилась вокруг православных праздников, связанных с почитанием месточтимых святых.

Среди социокультурных факторов, определяющих сложение локальных традиций, актуальными для описываемого региона являются конфессиональный и этнический. В некоторых селах значительную часть населения составляли старообрядцы раз-

личных согласий. При сходстве в устройстве быта, наблюдались отличия в обрядовой сфере (погребальном обряде и связанном с ним фольклоре), а также в запретах и предписаниях, регламентирующих общение с последователями канонической церкви. Вхождение Присурья в этноконтактную зону (с мордвой и татарами) обусловило существование разновидностей текстов, которые можно рассматривать как свидетельства этнических связей и как маркеры локальных традиций. К ним можно отнести многочисленные дразнилки, адресованные татарам, а также упоминание татар в текстах, произносимых при заклинании жаворонков. Исполнение «таусеней» во время святочного обхода дворов может быть следом взаимодействия с финно-угорским населением.

С началом советского периода одним из действенных социокультурных факторов явилась активная государственная политика, направленная на унификацию культуры, создание единых социалистических форм. Этот период продолжался примерно до 1960-х – 1970-х гг., когда все больше интереса стали вызывать локальные формы культуры (в том числе и сконструированные), которые рассматривались как визитная карточка того или иного региона. Нередко происходила консервация локальных традиций в рамках советских праздников. Особенно хорошо это видно на примере колхозных праздников урожая, которые заменили «дожинки». Пированье в этот день сохраняло черты складчин, сохранялся и традиционный набор развлечений. Праздник «День пожилого человека», также имеющий характер складчины, стал средством поддержания локальной традиции гуляний и застолий, песенного и танцевального фольклора.

В современный период на процесс локализации оказывают влияние две противоположные тенденции: *глобализация* и *индигенизация*. При этом происходит адаптация глобальных инноваций к местным условиям в ходе процесса, получившего название *глокализации*, который приводит к образованию «новых локальностей»⁴.

В заключение отметим, что каждую локальную культуру можно рассматривать как эмерджентную систему. Термин «эмерджентность» был использован австрийским биологом Людвигом фон Берталанфи для характеристики эффекта появления принципиально новых свойств в системе при объединении нескольких предметов, которые по отдельности обладают совсем другими качествами, и их простое суммирование не может привести к возникновению дополнительных свойств. При этом в новой системе слагаемые элементы приобретают качества, которых не имели в своем исходном (первоначальном) состоянии. В этой оптике та

или иная локальная культура предстает результатом эмерджентного процесса. Под воздействием экономических и социальных факторов она трансформируется, претерпевает качественные изменения, которые не могут быть сведены к простому перечню отдельно воспринятых компонентов и объяснены исходя из анализа набора конкретных причин. Это хорошо прослеживается на судьбах многих форм городской культуры, в том числе песенного и танцевального жанров, которые попав в иное социокультурное пространство – в деревенский быт – были переработаны в соответствии с существующими в нем канонами. Так, межкультурная миграция стала основой возникновения новых, эмерджентных форм, коренным образом отличных от материнских. Продуктивность анализа локальных культур через призму эмерджентности выявляет специфику, присущую только данному конкретному варианту, даже несмотря на внешнее сходство с аналогичными образованиями.

¹Чистов К. В. Народные традиции фольклор: Очерк теории. Л.: Наука, 1986; Путилов Б. Н. Региональное/локальное начало в фольклоре//Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994. С. 144–153.

²Слепцова И. С. Формирование и этнокультурное развитие населения Ульяновского Присурья//Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. М.: Индрик, 2012. Т. 1. С. 27–64.

³Масионис Дж. Социология. СПб.: Питер, 2004. С. 126–128.

⁴Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity//Featherstone, M., Lash, S. and Robertson, R. (eds.) Global Modernities. Sage Publications. London, 1995. P. 25–44; Морозов И. А., Слепцова И. С. Культурные трансформации и глобализационные тренды: к вопросу о статусе «новых локальностей»//Журнал социологии и социальной антропологии. 2018. Т. XXI. № 4. С. 7–37.

UDC 39

I. S. Sleptsova (Kyzlasova)

Locality in the Context of Ethnohistorical
and Sociocultural Processes

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

The formation of local cultures and traditions depends on specific historical and cultural processes: the settling history, types of economic activity, ethnic and sociocultural interactions, social transformation processes typical for critical epochs. Various contacts (ethnic, cultural, social, religious, etc.) can influence the local peculiarities and their development history. Economic processes are of great importance; the presence of handicraft production, trade, seasonal work, etc. The appearance of local cultural forms, in addition to general macro-level factors, is also determined by those that can be attributed to micro-level, i.e. involving the interaction of small social groups and individuals.

The Ulyanovsk Prisure was chosen as a subject of analysis; according to a number of signs, this area can be considered a model for demonstrating the general mechanisms of a locality formation. The study examines ethnic, historical, and sociocultural factors that play a decisive role in the localization process. Religion and ethnicity are among the most influential social and cultural factors for the described region. In the modern period, the localization process is influenced by two opposite trends: globalization and indigenization. At the same time, global innovations are adapted to local conditions during the process called glocalization which leads to the formation of “new localities”.

It seems productive to consider local culture as an emergent system, the result of an emergent process. This approach focuses on qualitative changes that occur under the influence of many factors and cannot be reduced to the sum of perceived individual components. This approach reveals the specificity inherent only to this particular variant of culture, even despite the formal resemblance with similar formations.

Keywords: locality, local culture, local tradition, ethnic, historical and sociocultural factors, transformation of traditions, globalization, glocalization, emergence.

Е. В. Колчина

Традиционная одежда в полиэтничном
регионе (по материалам экспедиции
сотрудников Государственного музея
этнографии народов СССР
в Кировскую область в 1968 году)

Колчина Елена Викторовна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Поволжья и Приуралья, заведующая отделом; ек6@mail.ru

Доклад основан на материалах неопубликованного очерка Т. А. Крюковой и Е. Н. Котовой, посвященного итогам экспедиции в Кировскую обл. в 1968 г. Вводимые в научный оборот материалы актуальны в контексте темы соотношения этноспецифических и общерегиональных черт в явлениях материальной и духовной культуры этноса.

Волго-Уральский регион представляет собой зону, где границы административные и этнические существенно разнятся, а локальные этнографические группы расселены на разных территориях за пределами основного этнического массива, например, в Кировской обл. – Вятском крае. В пределах этой исторической области проживают марийцы, удмурты, русские, татары, коми-пермяки и др. Территории контактного проживания финно-угорского, тюркского, русского населения ярко демонстрируют специфику многонационального региона, характеризующегося сложившимся общерегиональным слоем культуры. Однако процесс многовекового взаимодействия и взаимовлияния не привел к нивелировке этнической специфики культур проживающих здесь этносов. Более того, в подобных зонах дисперсного расселения этносов можно наблюдать процесс «консервации» ряда явлений тра-

диционной культуры и сохранение этнографических реалий.

Ключевые слова: Государственный музей этнографии народов СССР, Кировская обл., полиэтничный регион, экспедиция, удмурты, народный костюм.

Волго-Уральский регион представляет собой зону, где границы административные и этнические существенно разнятся, а локальные этнографические группы расселены на разных территориях за пределами основного этнического массива, например в Кировской обл. – Вятском крае. В пределах этой исторической области проживают марийцы, удмурты, русские, татары, коми-пермяки и др. Территории контактного проживания финно-угорского, тюркского, русского населения ярко демонстрируют специфику многонационального региона, характеризующегося сложившимся общерегиональным слоем культуры. Однако процесс многовекового взаимодействия и взаимовлияния не привел к нивелировке этнической специфики культур, проживающих здесь этносов. Более того, в подобных зонах дисперсного расселения этносов можно наблюдать процесс «консервации» ряда явлений традиционной культуры и сохранение этнографических реалий. Данные обстоятельства послужили причиной организации сотрудниками отдела этнографии Поволжья и Приуралья Татьяной Александровной Крюковой и Евгенией Николаевной Котовой экспедиции в Кировскую обл. По итогам экспедиции ими был подготовлен очерк «По следам одного этнографического рисунка (экспедиция к удмуртам Кировской обл. в 1968 г.)», в котором сообщалось об организации поездки, ее итогах с кратким сравнительным анализом собранных материалов¹. К сожалению, текст не был опубликован, машинописный экземпляр хранится в архиве отдела этнографии Поволжья и Приуралья. В рамках доклада представлены фрагменты очерка, материал которого актуален в контексте тематики настоящей конференции. Очерк не является собственно полевым отчетом, а представляет собой научный труд, посвященный изучению традиционного костюма народов региона, прежде всего северной группы удмуртов.

Экспедиция планировалась и была организована двумя учреждениями – Марийским институтом языка, литературы и экономики и Государственным музеем этнографии народов СССР (ГМЭ). Необходимость ее проведения именно в Кировской обл. объяснялась двумя важными обстоятельствами, отмеченными в очерке.

Во-первых, она была предпринята с целью приобретения этнографического материала для пополнения фондов как Республиканского краеведческого музея Марийской АССР, так и ГМЭ. «Неоднократные поездки в северные районы (Удмуртской АССР.– Е.К.) – Балезинский, Глазовский, Ярский и Юкаменский (с 1946 по 1965 г.) не дали возможности приобрести этнографически интересные вещи. Народная холщовая вышитая одежда северных районов в пределах самой Удмуртии окончательно ушла из быта, заменена одеждой городского типа из фабричных тканей. Эти неудачные попытки заставили работников отдела Поволжья и Приуралья ГМЭ искать материалы по северным удмуртам за границами Удмуртской АССР.

И это имеет определенное обоснование. Экспедиционная практика предыдущих лет показала, что небольшие группы народа, оторванные от своей основной массы и заброшенные в гущу другого, инационального, населения, принимая некоторые черты своего окружения, стойко сохраняют при этом свои традиционные национальные особенности, главным образом в одежде и верованиях.

Весьма интересной для этнографического обследования нам представилась Кировская область (быв. Вятская губ.), пестрая по национальному составу. Удмурты там проживают довольно значительными вкраплениями среди других народов – марийцев, русских, татар»².

Во-вторых, непосредственно в полевых условиях планировалось проверить достоверность одного любопытного документа. «Остановиться на Кировской области заставило и еще одно важное обстоятельство. В архиве отдела этнографии народов Поволжья и Приуралья ГМЭ хранится рисунок в красках: „Вотяки Якова Васильева, уроженца с. Слободского бывшей Вятской губернии“. Датируется он 1918 годом и воспроизводит в большом количестве вариантов одежду этого села в начале XX в. На рисунке изображены 24 костюма северных удмуртов с различиями в одежде по полу, возрасту, семейному и социальному положению, а также по роду занятий ее владельцев. Представлена праздничная и будничная одежда, свадебная и ритуальная. В приложении к рисунку даны детальные аннотации к костюмам с терминологией»³. Среди наименований костюмов указаны, например: «Коренной вотяк», «Щеголиха», «Невеста», «Богач», «Колдун», «Девочка» и пр. Т. А. Крюкова и Е. Н. Котова решили проверить информацию о составе костюмных комплексов спустя пятьдесят лет после того, как она

были зафиксирована уроженцем с. Слободское художником Яковом Васильевым.

В ходе обследования четырех районов Кировской обл. (Зуевского, Слободского, Унинского и Фаленкского) удалось приобрести коллекцию удмуртской народной одежды: отдельные предметы одежды и шесть полных костюмных комплексов. Ряд памятников датируется серединой XIX в. «Экспедиционные исследования показали, что традиционные формы удмуртской одежды, в „северном” ее варианте, исчезнувшие в пределах Удмуртии, сохраняются как в сундуках, так и в быту удмуртского населения Кировской области. Одежду кировских удмуртов можно считать своеобразным реликтовым явлением»⁴.

Анализируя и сравнивая особенности костюмов народов Волго-Уральского региона (удмуртов, марийцев, мордвы, чувашей, бесермян), проживающих в едином территориальном локусе – Вятском крае и в районах компактного расселения этносов в пределах республик, – Т. А. Крюкова и Е. Н. Котова отмечают сходство, касающееся не только их кроя, способов декорирования, орнаментальных приемов, терминологии, но и манеры ношения тех или иных элементов, тем самым подтверждая базовый тезис о существовании единого общерегионального слоя культуры. Однако, именно на территории Кировской обл. удалось обнаружить предметы, которые перестали бытовать среди коренного населения автономных республик в конце XIX – начале XX в. Зафиксированные исследователями сведения, касающиеся архаичных практик изготовления и использования одежды, а также знаковой символики орнаментальных композиций, позволили переатрибутировать некоторые из имеющихся экспонатов ГМЭ.

«Проверка же научной достоверности рисунка Якова Васильева показала, что <...> этот рисунок и сопроводительные к нему авторские комментарии заслуживают внимания и соответствуют действительности. Полученный в экспедиции полевой материал и рисунок не противоречат, а взаимно дополняют друг друга»⁵.

Подводя итог проделанной работы, в очерке отмечается, что задачи экспедиции были в основном выполнены, собранный материал (вещевые памятники, полевые записи) весьма значителен по объему и разнообразен по тематике, а дальнейшая экспедиционно-собираТЕЛЬСкая деятельность в Кировской обл. чрезвычайно перспективна. Следует отметить, что неопубликованные материалы – научное наследие наших коллег, безусловно, заслуживает представления широкой музейной и академиче-

ской общественности, поскольку ретроспективно демонстрируют определенный исследовательский ракурс в контексте изучения полиэтничного и поликонфессионального региона северо-востока Европейской части России.

¹ Архив отдела этнографии Поволжья и Приуралья.– Е. Н. Котова, Т. А. Крюкова «По следам одного этнографического рисунка (экспедиция к удмуртам Кировской области в 1968 году)».

² Там же. С. 3–4.

³ ИФРЭМ. НВ-14094, 14095 Печатный лист «Вотяки Якова Васильева, уроженца с. Слободского бывшей Вятской губернии»; комментарии к печатному листу «Вотяки Якова Васильева, уроженца с. Слободского бывшей Вятской губернии».

⁴ Архив отдела этнографии Поволжья и Приуралья.– Е. Н. Котова, Т. А. Крюкова «По следам одного этнографического рисунка (экспедиция к удмуртам Кировской области в 1968 году)». С. 8.

⁵ Там же.

UDC 392.34

E. V. Kolchina

Traditional Clothes in a Polyethnic Region
(Based on the Data of the Expedition
of the Staff of The State Museum
of the Peoples of the USSR
to the Kirov Region in 1968)

Kolchina Elena Viktorovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Volga Region and Ural, head of department; ek6@mail.ru

The work provides fragments of an unpublished essay by T. A. Kryukova and E. N.

Kotova examining the results of the expedition to the Kirov Region in 1968. The materials introduced into the academic discourse are relevant in the context of the correlation of ethnospecific and general regional features in the phenomena of the material and spiritual culture. The Volga-Ural region is a zone where administrative and ethnic borders differ significantly; local ethnographic groups are settled in different territories outside the main ethnic array, for example, in the Kirov Region – the Vyatka Territory. The Maris, the Udmurts, the Russians, the Tatars, the

Komi-Permyaks, etc., live on the territories of this historical region. The territories of contact residence of the Finno-Ugric, the Turkic, and the Russian population vividly demonstrate the specifics of a multinational region characterized by an established region-scale layer of culture. However, the process of the centuries-old interactions and mutual influence has not negated the ethnic specificity of the cultures of the ethnic groups living in the region. Moreover, in such zones of dispersed settlement, one can observe the process of “conservation” of a number of phenomena of the traditional culture and the preservation of the ethnographic realities.

Keywords: The State Museum of the Peoples of the USSR, the Kirov Region, polyethnic region, expedition, the Udmurts, folk costume.

В. Г. Холодная

Формирование собрания татарских ювелирных украшений Российского этнографического музея в связи с процессами модернизации традиционной культуры на рубеже XIX–XX веков

Холодная Вера Георгиевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел специализированного хранения, хранитель Особой кладовой, научный сотрудник высшей категории, кандидат исторических наук; vkholodnaia@yandex.ru

В докладе рассмотрен процесс формирования обширного (около трех тысяч предметов) и разнообразного по составу собрания татарских ювелирных украшений Российского этнографического музея, позволяющего проследить этапы трансформации традиционной материальной культуры татар, происходившей под влиянием европеизированного рода со второй половины XIX в.

Ключевые слова: ювелирные украшения татар, формирование музейного собрания.

В собрании Российского этнографического музея хранится около трех тысяч предметов, бытовавших у различных локальных и конфессиональных групп татар, характеризующих традиционный ювелирный убор и различающихся по материалу, технике, времени и месту изготовления. Собранные в составе костюмов и как отдельные образцы декоративно-прикладного искусства в конце XIX – первой трети XX в., они демонстрируют выраженную тенденцию изменения состава и типов украшений, техники их изготовления и отделки.

Сочетание старых и новых типов украшений из драгоценных металлов в целом свойственно для использования их в традиционной культуре. Передаваемые из поколения в поколение, ввиду значительной материальной ценности, они чаще сохраняют конструктивные и орнаментальные образы прошлого (иной раз очень отдаленного) и, становясь своеобразными символами родовой преемственности и этническим маркером, способствуют их воспроизведению в новых изделиях. В то же время ювелирное производство всегда остро современно, так как живо реагирует на изменение вкуса заказчика, состояние рынка материалов и возможности сбыта готовой продукции. мода и рынок продиктовали присутствие в собрании татарских украшений музея значительного количества русских и общеевропейских типов (прежде всего серег, колец, браслетов, брошей), престижность и популярность которых привели к появлению адаптированных, этнически переосмысленных вариантов местного производства. Распределение условно «новых» и «старых» украшений по этнотерриториальным группам обусловлено двумя факторами: социально-имущественным (горожане – сельское население; богатые – люди среднего достатка) и географическим (г. Казань – периферия).

Сформулированная программой Этнографического отдела Русского музея (далее ЭО) установка на приобретение предметов, характеризующих традиционную культуру, должна была сгладить противоречие между старым и новым, отсекая то, что казалось прямым заимствованием, но фактически ориентировала корреспондентов и сотрудников музея на сбор сохранявшейся на периферии «старинь». Несмотря на это положение, восходящие к русской и общеевропейской традиции предметы, под видом вышедших из употребления («старинных»), регулярно поступали в собрание.

Формирование коллекции началось в 1902 г., когда в дар ЭО от Министерства финансов была передана подвеска (крышка от коранницы) на двойной сканой цепи, в составе костюма татарки Тобольской губ., экспонировавшегося в 1900 г. на Всемирной выставке в Париже (кол.7). В следующие два года были приобретены еще несколько предметов: художницей В. П. Шнейдер в Темниковском у. Тамбовской губ. – наконик, кольца, браслет и булавка (кол.360); и Ю. О. Горбатовским в г. Тара Тобольской губ. – воротниковая застежка и пуговицы (кол.474). «Сибирскую» серию продолжил в 1906 г. экспедиционный сбор сотрудника музея А. А. Макаренко, приобретшего в Томской губ. у жены имама Рахима Гирея Бахтегозина, проживавшего в г. Ачинске

Енисейской губ., браслеты, серьги, наkosное украшение *чуллы* и перстень (кол.988). В том же году коллекция ЭО пополнилась украшениями из Сарапульского у. Вятской губ. (кол.1174), собранными видным исследователем Поволжья И. К. Зеленовым, в то время заведующим музеем при Мастерской учебных пособий Вятского губернского земства (ожерелья с монетами, перевязь – *дэвэт*, *чуллы* и браслет). Все эти предметы были относительно старыми, характерными для татарской традиции.

Постановка вопроса о социальных и локальных различиях в бытующих у татар ювелирных украшениях связана с именем учителя русских классов при Казанском медресе Г. Н. Ахмарова, сотрудничество музея с которым началось в 1906 г. На протяжении двух лет им было приобретено и отправлено в Санкт-Петербург более 285 предметов, значительную часть которых составляли украшения, как наиболее характерные, знаковые для татарской культуры вещи, отражавшие ее связь с далеким прошлым. Первый сбор (кол.1029), отосланный в Санкт-Петербург в сентябре, включал «современные» и недорогие предметы, бытовавшие в татарских деревнях Казанской губ. в семьях среднего достатка. В состав женского и девичьего костюмов собирателем были включены перевязи, украшения кос, браслеты, перстни. В декабре Г. Н. Ахмаров переправил в музей следующий ящик с экспонатами, среди которых было 7 пар серег, 2 украшения для кос, 3 воротниковые застёжки, 2 застёжки для камзола, 2 браслета и перстень (кол.1066). На этот раз он постарался приобрести предметы старинные, более дорогие, сохранявшиеся в состоятельных семьях, а также те, что могли бы проиллюстрировать костюм Казани, отличавшийся тем, что в нем была заметнее новая мода, обычно перенимаемая остальными татарами у своих соплеменников гораздо позднее¹.

В переписке с хранителем ЭО К. А. Иностранцевым Г. Н. Ахмаров объяснял сложность собирательской деятельности в Казани тем, что продавать отдельные предметы, особенно «с плеча», соглашаются очень редко и только при уплате их полной стоимости; отмечал, что «старинные вещи» сохранились исключительно у людей богатых, которые неохотно продают «принадлежности своего прошлого» и требуют за них большую цену; в свободной продаже их очень мало, приобрести их трудно, приходится конкурировать с региональными музеями, частными коллекционерами и предпринимателями, которые вывозят их на Нижегородскую ярмарку для продажи любителям старины².

Откликаясь на пожелания К. А. Иностранцева о приобретении старинных металлических украшений, в апреле 1907 г.

Г. Н. Ахмаров выслал новую партию «предметов татарской роскоши» (кол.1177, 1178; 86 ед. хр.). Из них: 13 единиц хранения были приобретены у известных казанских богачей Апахановых и Юнусовых, представителей наиболее родовитых татарских купеческих фамилий³. Среди вещей, поступивших от собирателя в то время были также нагрудники, ожерелье – *тамакса*, низанные ожерелья из янтаря и коралла, украшения для кос, застежки для камзола, поясные пряжки, браслеты, перстни, серьги, броши, бляшки, брелоки и пуговицы последней четверти XIX в. Продолжением темы «роскоши» стала последняя партия предметов (кол.1415), полученная музеем в ноябре 1908 г. и включавшая, наряду с одеждой, богато украшенные и дорогие перевязи казанской работы второй половины XIX в. и множество мелких серебряных предметов: браслетов, брошек, застежек для камзола, застежек для браслетов и пуговиц; вещи, составившие коллекцию, отражали модные тенденции последней трети XIX в.

В последующие несколько лет собрание комплектовалось за счет поступлений единичных предметов или дополнений в составе костюмов локальных групп татарского народа. В 1908 г. сотрудник музея Н. Н. Виноградов с коллекцией женской одежды приобрел в Костромской подгородной татарской слободе ожерелье с монетами и пластинчатый браслет (кол.1445). В 1909 г. от имама Бахтигозина среди 18 предметов текстиля и костюма жительницы Ачинского у. Енисейской губ. были приобретены нагрудники, украшение к косе, серьги и браслет (кол.1508). В том же году от предложившего свои услуги по сбору экспонатов С. М. Петрова из Бирского у. Уфимской губ. в составе обширной коллекции предметов поступили украшения мишарей: накосник, перевязь, застежки, бляшки, браслеты, перстни, серьги, ожерелья, пояса (кол.2508, 2509). В 1911–1912 гг. И. С. Макаров представил к приобретению старинные серебряные вещи XVIII – первой половины XIX в.: перстни, бытовавшие у мишарей Нижегородской губ. (кол.2135), и браслет из Симбирской губ. (кол.2134). В 1912 г. от торговца древностями Л. А. Ротмана (кол.2184) и частной владелицы А. И. Уайт (кол.2803) поступило еще два браслета, отличавшихся по стилю и технике изготовления и символически воплощавших старое и новое в татарском ювелирном искусстве.

В том же 1912 г. значительное поступление татарских украшений в фонды ЭО было связано с командировкой в Казань его хранителя (с 1908 г.) А. А. Миллера, курировавшего весь комплекс работ по востоковедению, включая тюркские народы

Поволжья. Целью его поездки был осмотр коллекции предметов быта и ювелирных украшений Л. О. Сиклера⁴, экспонировавшейся в Географическом кабинете Казанского университета. Наряду с предметами древнего Булгара и зимним комплексом одежды А. А. Миллером были привезены: детская *хасите*, несколько наконесных украшений, серьги, браслеты, застежка от браслета и пуговицы (кол.3281). Большинство экспонатов отражали ювелирную моду последней трети XIX в. При этом серьги представляют яркий пример адаптации местной традицией перенятой от русских общеевропейской формы серьги с ярусной подвеской с бантом.

Другим крупным приобретением музея, осуществлявшимся в несколько этапов в период с 1913 по 1915 г., были предметы, предложенные И. А. Абдрашитовым, владельцем магазина древностей и редкостей, располагавшегося в городском Пассаже Казани. От него поступила коллекция серебряных украшений второй половины XIX – начала XX в. (кол.2676, 3100, 5217), собранных в Казани, Казанской, Уфимской, Оренбургской и Рязанской губ.: застежки воротниковые и для камзола, поясные пряжки, амулетницы, украшение на косу, бляшки, амулеты, булавка, серьги, печатки, кольца, пуговицы, запонки, ожерелье, браслеты и застежка к браслету, печати с надписями арабской графикой. Желая подчеркнуть их значимость в традиции, И. А. Абдрашитов сопроводил многие из предметов краткими пояснениями, например: «Бляха для нагрудного украшения с белым [пятном на сердолике], то есть сердоликом молочного цвета, этот камень сохраняет от бельма. Эта бляха была в употреблении более у городских жителей до 50-х гг. XIX в.»⁵.

Важным пополнением собрания украшений в это время стали татарские вещи из коллекций крупных собирателей русской старины конца XIX – начала XX в. Н. Л. Шабельской (кол.5539) и Ф. М. Плюшкина (кол.3241, 5221, частично кол.6800), типологически восходящие ко второй половине XIX в., приобретаемые собирателями через посредников и антикваров и, к сожалению, не имевшие собственной истории бытования. Это воротниковые застежки, перевязи, ожерелья, *чуллы*, браслеты, бляшки, подвески и несколько пар сканных серег с миндалевидными подвесками.

Последние предвоенные поступления татарских украшений относятся к 1915 и 1924 гг.; они были связаны с именем сотрудника ЭО А. К. Сержпутовского. В 1915 г. во время экспедиции в г. Касимов Рязанской губ. вместе с большой коллекцией этнографических предметов (кол.3482), им были приобретены

браслеты, застежки *каптырма*, *чуллы* и ожерелье второй половины XIX в. В 1924 г. из Бирского у. Уфимской губ. вместе с утварью, орудиями труда и одеждой привезена декорированная гравировкой и чернью застежка для камзола конца XIX – начала XX в. (кол. 4073).

Значительное количество предметов, представляющих традицию украшения татарского костюма, поступило в РЭМ с коллекциями расформированного в 1948 г. Музея народов СССР, преемника Московского публичного, Румянцевского и Дашковского музеев (кол. 8762 и 8763). Это обширное и разнообразное по содержанию собрание соединило в себе как высокохудожественные предметы народного искусства, изготовленные казанскими ювелирами и бытовавшие в состоятельных семьях во второй половине XIX в., так и рядовые украшения ремесленного и кустарного производства, распространенные в среде городских и сельских обывателей среднего достатка на рубеже XIX–XX вв.

Фактически коллекция татарских украшений Музея народов сформировалась в первое послереволюционное десятилетие при активном содействии Московского отделения Государственного музейного фонда. В 1922 г. им было передано в музей оставшееся бесхозным обширное частое собрание закрепленных на планшетках серег, пуговиц, бляшек, застежек, а также браслеты и перстни, зарегистрированные как татарские, но имевшее, по всей видимости, смешенное этническое происхождение⁶. В 1924 г. в фонд влились коллекции расформированного музея Строгановского училища, включавшие: серьги, подвески, застежки воротниковые и для кафтанов, поясные пряжки, браслеты, бляшки, запонки и пуговицы⁷. Из этого источника происходят наиболее дорогие и тщательно выполненные вещи, отражающие городскую ювелирную моду последних десятилетий XIX в.

Картину развития татарского ювелирного искусства в начале XX в. дополняют недорогие изделия кустарей-артельщиков Рыбной слободы Лаишевского у. Казанской губ., поступившие в Румянцевский музей в первое послереволюционное десятилетие. В них отразился процесс модернизации промысла, расширения ассортимента его продукции и усвоения им новых стилистических приемов, соединявших тенденции эпохи модерна с этническими мотивами. В 1919 г. у А. Василевского через сотрудника музея К. Каулина были куплены: 191 застежка для кафтана, выполненные в технике литья, и 29 пуговиц⁸. В 1925 г. фонд пополнился филигранными изделиями мастерской при художественно-ремесленном училище Рыбной слободы, экспонировав-

шимися сначала на Второй Всероссийской кустарной выставке в Санкт-Петербурге (1913), а затем на Всероссийской сельскохозяйственной и кустарно-промышленной выставке в Москве (1923)⁹. В 1913 г. внедрение новых форм и орнаментальных решений должно было способствовать возрождению кустарной промышленности, повышению востребованности ее продукции в изменившихся социально-бытовых условиях; в 1923 г. те же предметы демонстрировали уровень развития производительных сил региона в области ювелирного дела. Иную цель ставили перед собой организаторы посвященной юбилею революции выставки «Искусство народов СССР», состоявшейся в Москве (1927) и охватывавшей различные виды национального искусства в их развитии на фоне социалистических преобразований. С этой выставки в фонды Музея народоведения (как тогда назывался Музей народов) в 1928 г. поступили 17 экспонатов, отобранных заведующим художественным отделом Центрального музея Татарской республики П. М. Дульским и его директором Н. И. Воробьевым: серебряный браслет с гравировкой и чернью в технике производства, несколько различных по материалу и технике изготовления подвесок к косе и застежек для камзола. На выставке они были смонтированы на щите вокруг большой фотографии, изображавшей ювелира за работой¹⁰. Это были традиционные предметы, декорированные в свойственном началу XX в. стиле, испытывавшем влияние кавказского ювелирного искусства.

Последним поступлением в собрание татарских украшений Музея народов были материалы «Татарской экспедиции» С. П. Толстова, состоявшейся в 1929 г., благодаря которой фонд пополнился серьгами, наконечной подвеской и запонкой касимовских татар, перевязью кряшен и 45 парами серег казанских татар¹¹, представленных как традиционными образцами, так и адаптированными на местной почве русскими типами.

В 1960–1970-е гг. после долгого перерыва собрание татарских ювелирных украшений РЭМ (в то время Государственного музея этнографии народов СССР) пополнили незначительные экспедиционные сборы (кол. 7423, 8478, 8587), а в 1980–1990-е гг. единичные приобретения через Закупочно-фондовую комиссию. Это были вещи, изготовленные в первые десятилетия XX в. и представлявшие уходящую традицию.

Так сформировалось обширное и разнообразное по составу собрание украшений, дающее возможность не только составить представление о вариативности конструктивных форм, материалов, техник и способов орнаментации, но и позволяющее про-

следить этапы нарастающей со второй половины XIX в. трансформации традиционной материальной культуры под влиянием европеизированного города. Адаптация модных тенденций на национальной почве привела к появлению новых форм уже существующих конструктивных типов украшений. При этом распространение получали, прежде всего формы, соответствующие традиционному образному ряду, легко интерпретируемые народным сознанием и поэтому воспринимавшиеся носителями традиции как «свои». Собрание отразило четко наметившуюся на рубеже веков тенденцию замещения старинных ювелирных украшений более современными, возраставшую по мере приближения к центру культурного пространства волго-уральских татар – г. Казани.

¹ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 24. Л. 9, 14.

² Там же. Л. 18, 33об.

³ Там же. Л. 33об-34. В доме Юнусова на Екатерининском пр. Г. Н. Ахмаров в это время проживал.

⁴ Отчет Русского музея имп. Александра III за 1912 г. СПб., 1914. С. 40.

⁵ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 2. Л. 5.

⁶ Там же. Ф. 5. Оп. 4. Д. 1. Л. 1–19.

⁷ Там же. Л. 59–70об., 82–11об.

⁸ Там же. Ф. 5. Оп. 4. Д. 33. Л. 78об.

⁹ Там же. Д. 2. Л. 246об.–1250об.; Д. 3. Л. 1об.– 7об.

¹⁰ Там же. Д. 213. Л. 33об.–39об.

¹¹ Там же. Д. 212. Л. 8об.–11; Д. 215. Л. 1–25.

UDC 391.7

V. G. Kholodnaia

Formation of a Collection of the Tatar Jewelry
of The Russian Museum of Ethnography
in the Context of the Traditional Culture's
Modernization Process at the Turn
of the 19th–20th Centuries

Kholodnaia Vera Georgievna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Specialized Storage, research fellow of highest category, Ph.D. (History); vkholodnaia@yandex.ru

The study examines the process of forming an extensive and diverse collection of the Tatar jewelry in The Russian Museum of Ethnography, which allows us to trace the stages of transformation of the traditional material culture of the Tatars that took place under the influence of the Europeanized city from the second half of the 19th century.

Keywords: the Tatar jewelry, formation of the museum collection.

Л. В. Королькова

Русская лексика в современном
вепсском языке как источник
для изучения межэтнических контактов
прибалтийско-финского населения
юго-восточного Приладожья

Королькова Людмила Валентиновна, Российский этнографический музей, (С.-Петербург), отдел этнографии народов Северо-Запада России и Прибалтики, заведующая, кандидат исторических наук; korolkova@list.ru

В докладе представлены результаты исследования, посвященного сравнительно-историческому анализу заимствованной из русского языка лексики, которую используют вепсы для обозначения основных занятий населения и домостроительства. Автор определяет хронологические рамки этих заимствований, основываясь на исследовании письменных источников и сопоставлении их с данными лингвистики. Основными материалами для исследования послужили словари и атласы вепсского языка, научные публикации лингвистов Н. Г. Зайцевой, М. И. и И. И. Муллонен, С. А. Мызникова, писцовые книги и материалы по истории освоения юго-восточного Приладожья.

Ключевые слова: русский язык, русская лексика, вепсский язык, вепсская лексика, межэтнические контакты, межкультурные контакты, материальная культура вепсов.

Исследователи-лингвисты неоднократно отмечали, что значительное количество русской лексики в языке вепсов является следствием межэтнических контактов¹. Однако в какой исторический период времени это происходило, определено не было. Поскольку в вепсском словаре есть русские слова, вошедшие

в вепский язык в XIX–XX вв. (к примеру: ружье, пуля, стекло, самовар, чайник, сахар, книга)², логично предположить, что процесс заимствования русской лексики на протяжении всей истории проходил поэтапно. При этом каждому этапу соответствовал определенный набор заимствованных слов.

Для того чтобы выявить разновременные пласты лексических заимствований, был проведен сравнительный анализ русской и вепской лексики, используемой вепсами для обозначения основных занятий – охоты, рыболовства, животноводства, земледелия и домостроительства. Полученные материалы были сопоставлены с историческими источниками, содержащими материалы по истории хозяйственного освоения территории юго-восточного Приладожья, полная библиография которых содержится в диссертации «Северо-восточные районы Новгородской земли X–XVII вв. Формирование сети расселения и этнокультурные взаимодействия»³.

Исследование лексики, связанной с охотой, показало, что вепсы до XX в. сохраняли собственные названия: *mesnik* – охотник, *jouhik* – силос для ловли птиц из конского волоса, *taug* – лук для стрельбы, *tomar* – стрела для лука, *keijas* – рогатина (копье) на медведя и др. Русские заимствования, например такие как «порох», «ружье», «пуля», были незначительны и относились к лексике нового времени⁴.

Аналогичная ситуация характерна и для заимствований, связанных с рыболовством. У русских вепсы заимствовали такие названия, как сак (сачок), мёрда, мережа, бредень, багор. Остальная лексика, характеризующая промысел, имеет вепское (финское) происхождение: *кала* – рыба, *kaletada* – лов рыбы, *püdüsed* – рыболовные снасти, ловушки, *vada* – небольшой невод для лова с двух лодок, *ušte* – дорожка (рыболовная снасть), *ong* – удочка, *ongen* – рыболовный крючок, *ongirihm* – леска из конского волоса, *kibrik* – поплавок, *rado* – закол в реке, *laskän* – тоня (место рыбной ловли, невод с уловом), *kegekod* – сеть для ловли ряпушки и др.

Можно отметить, что последнее из перечисленных названий упоминается в писцовой книге Обонежской пятины второй московской описи. При описании оброка, поступающего с земельных владений, которые располагались в верховьях р. Оять, в источнике упоминаются «керекодиновские тони»⁵. Следовательно, этот термин сохранился с эпохи Средневековья, когда на указанной территории вплоть до 1930-х гг. сохранялись кусты вепских деревень, население которых практически не говорило по-русски⁶.

Большая часть лексики, связанной с животноводством и заготовкой кормов, также является вепсской по происхождению: *raimen* – пастух, *omalaine* – пастбище, *torv* – пастуший рожок, *lehm* – корова, *hebo* – лошадь, *lambaz* – овца, *kana* – курица, *länged* – хомут, *hiinantego* – сенокос, *sat* – копна сена, *hang* – вилы, *harau* – грабли, *lüpsand* – дойка, *lupsiragend* – подойник и др. Русские заимствования единичны: седло, стремя, кнут, серп. Схожая ситуация фиксируется и по отношению к терминам, связанным с земледелием и огородничеством. Из русского языка вепсы заимствовали такие слова, как: «мельница», «семя», «сноп», «косарь», «цеп» («приуз»), «грядка» и «лён» (для обозначения конопли). Также к русским заимствованиям относится название полицы сохи – *adr luzik*, (букв. «сошная ложка») ⁷, на что указывает слово «лузик», заимствованное у русских финнами ⁸.

Основной же массив земледельческой лексики является вепским: *kask* – подсека, *kündand* – пахота, *vago* – борозда на пашне, *ägeh* – борона, *vagota* – боронить, *here* – навоз, *karg* – овес, *nižu* – пшеница, *rugiz* – рожь, *ozg* – ячмень, *vill* – хлеб в зерне (жито), *kargma* – овсяное поле, *rüuvaz* – лён, *kego* – скирда хлеба, *kuhläz* – суслон, *kokš* – огородное орудие и др.

Немногочисленность русских заимствований можно объяснить тем, что в XV–XVI вв., когда сформировалась определенная система расселения вепсов, прибалтийско-финское население уже обладало навыками ведения комплексного хозяйства: выращивало рожь, овес, ячмень и лён, разводило скот (коровы, овцы) ⁹ и, естественно, использовало свою терминологию. Русское же влияние на хозяйственную деятельность этого народа было незначительным. Владельческие дворы, в которых проживали русские (бояре, либо старосты с семьями) на территории расселения вепсов, были единичными ¹⁰.

Лексемы, связанные с жилым и хозяйственным комплексами, имеют как вепские (прибалтийско-финские), так и русские названия, причем последние преобладают в названиях частей жилых построек. Из русского языка вепсы заимствовали такие слова, как «сруб», «венец» (ряд бревен в срубе), «слега», «курица» («петушиные» брёвна), «коньковое бревно», «сени», «окно», «подоконник», «рама», «матица», «печь», «половица» (рус. диал. «лага»), «потолок», «полати», «лежанка». Вепские названия сохранились для обозначения: строевого леса – *ragstmes*, бревна – *ragž*, плотника (рубщика сруба) – *sauvoi*, топора – *kirvez*, жилой постройки – *pert*, рундука, через который осуществлялся проход в подполье, – *karžin*, порога дома – *künduz*, очага – *kogo*. Можно

отметить, что указанная лексика встречается во всех родственных прибалтийско-финских языках.

Обращает на себя внимание отсутствие в вепском языке понятия «потолок» и «чердак». Полагаем, что это является свидетельством того, что у вепсов долго сохранялись жилые постройки без потолка (бревенчатого наката, отделяющего жилое помещение от крыши). Известно, что когда-то это было типично многих для жилищ прибалтийско-финских народов Северо-Запада России¹¹. В XIX в. похожий тип строений еще сохранялся у карел Сандовского р-на Тверской губ., но это были не жилые помещения, а одноэтажные хозяйственные дворы. Крыша этих сооружений опиралась на бревно, лежащее на двух-трех столбах, стоящих по центральной линии двора. В письменных источниках XVII в. эти постройки назывались «избы для скота»¹².

Поскольку у карел Бежецкого и Вышневолоцкого у. Тверской губ. высокие избы с подпольями, потолками и волоковыми окнами севернорусского типа известны по письменным источникам с XVIII в.¹³, а переселились карелы на эту территорию в XVII в., можно предположить, что вепсы, как и карелы, заимствовали русскую терминологию, связанную с домостроительством, не ранее XVII в.

Сравнение всего комплекса вепской хозяйственной лексики и русских заимствований и их же в других прибалтийско-финских языках¹⁴ показало, что большинство русских слов вошло в вепский словарь в XVIII–XIX вв. Именно в это время межэтнические контакты между русскими и вепсами становятся наиболее интенсивными, что было обусловлено включением рассматриваемой территории в сферу интересов российского государства: активизация лесозаготовок и торговли по Тихвинской водной системе. К наиболее ранним заимствованиям можно отнести такие лексемы, как: «семья», «серп» и «сноп», поскольку они вошли и в финский словарь.

¹ Зайцева Н. Г. Отражение вепско-русских контактов в вепском лексическом тезаурусе//Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2008. № 4. Филология. С. 79–83; Зайцева Н. Г., Жукова О. Ю. Вепская свадебная терминология в этимологическом и лингвогеографическом аспектах (вепское vs русское)//Научный диалог. 2019. № 10. С. 144–158.

² Зайцева М. И., Муллонен М. И. Словарь вепского языка. Л.: Наука. 1972. С. 54, 383, 438, 494, 523.

³ Королькова Л. В. Северо-восточные районы Новгородской земли X–XVII вв.: Формирование сети расселения и этнокультурные взаимо-

действия: дис канд. ист. наук. – URL: <https://www.dissercat.com/content/severo-vostochnye-raiony-novgorodskoi-zemli-x-xvii-vv-formirovanie-seti-rasseleniya-i-etnoku>.

⁴ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ соч. С. 157, 160, 192, 383, 431, 438, 563, 574.

⁵ Гневушев А. М. Писцовая книга Обонежской пятины второй московской описи. Киев: Тип. Имп. ун-та Св. Владимира. Н. Т. Корчак-Новицкого. 1910. С. 55.

⁶ Лескова А. В. Вепсы. Фотографии и рукописи из собрания Российского этнографического музея. СПб.: Изд-во «Инкери», 2015. С. 155.

⁷ Зайцева М. И., Муллонен М. И. Указ. соч. С. 19.

⁸ 35 финских слов, заимствованных из русского языка. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=bwph-im4yu4> (дата обращения: 13. 10. 2023).

⁹ Гневушев А. М. Указ. соч. С. 55, 65, 78, 79.

¹⁰ Там же. С. 31, 38.

¹¹ Харузин Н. Н. Очерк истории развития жилища у финнов (из XXIV и XXV кн. Этнографического Обозрения). Москва: Высочайше утв. Т-во Скоропечатни А. А. Левенсон, 1895.

¹² Маслова Г. С. Материалы по этнографии карел Калининской области // Советская этнография. 1936. № 2. С. 80–86.

¹³ Там же. С. 84–86.

¹⁴ Русско-финский словарь / Сост. М. Ж. Куусинен и др.; Карел. фил. Акад. наук СССР. СПб: Алфавит, 1997.; Мухель В. Э. Русско-эстонский словарь / Сост. В. Мухель. 7-е изд. Таллин: Валгус. 1982.

UDC 811.511; 93/94

L. V. Korol'kova

Russian Words in the Modern Veps Language
as a Source for Studying Interethnic Contacts
of the Baltic-Finnish Population
of the Southeastern Ladoga Region

Korol'kova Liudmila Valentinovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of North-Western Russia and Baltic Regions, head department, Ph. D. (History); korolkoval@list.ru

The report presents the results of the comparative historical analysis of the vocabulary borrowed from the Russian language, which is used by the Veps to denote the main occupations of the population and housebuilding. The author makes an attempt to define the chronological framework of these borrowings, based on

the study of written sources and their comparison with the linguistics data. The main sources for the study were dictionaries and atlases of the Veps language, scientific publications of linguists like N.G. Zaytseva, M.I. and I.I. Mullonen, S. Myznikova, cadasters, and historic materials on the development of the south-eastern Ladoga Region.

Keywords: the Russian language, the Russian vocabulary, the Veps language, the Veps vocabulary, interethnic contacts, intercultural contacts, material culture of the Veps.

Б. А. Леонова

«Крещение кукушки»: локальная
версия календарного обряда

Леонова Бэла Арсеновна, Орловский государственный институт культуры (Орел), кафедра культурного наследия, заведующая кафедрой, доцент, кандидат филологических наук; ogiik.nhk@mail.ru

«Крещение кукушки» – календарный обряд, распространенный на южнорусских территориях. Исполнялся обычно девушками и включал в себя изготовление обрядового символа («кукушки»), его символические похороны и кумление (заключение ритуального союза) между парами участниц. Несколько вариантов этого обряда зафиксированы в Орловской обл. Один из них имеет ярко выраженную локальную специфику и сочетает редкие и уникальные компоненты.

Ключевые слова: русские, календарная обрядность, региональная обрядовая традиция, Орловская обл., «крещение кукушки».

Обряд «крещения кукушки» (другие названия: «похороны кукушки», «крещение и похороны кукушки», «вождение кукушки» и т.п.) достаточно хорошо описан в специальной литературе. Первые публикации, посвященные этой теме, появились еще в дореволюционной периодике. Исследования показали, что ареал распространения данного явления ограничен южнорусскими территориями (Калужской, Тульской, Брянской, Орловской, Курской, Белгородской обл.). Обряды вписаны в земледельческий календарь и относятся к поздневесеннему его периоду. Истолкования разными исследователями мифоритуального содержания обряда «крещения кукушки» не во всем совпадают. Тем не менее выработалось достаточно устойчивое

общепринятое понимание смысловых связей этого явления в общем контексте мифосимволики обрядовой традиции. «Кукушка» рассматривается в том же ряду, что и троицкое «завивание березки», и «проводы русалки». Нередко в обряде усматривают элементы половозрастных инициаций.

В пределах современной Орловской обл. интересующий нас обряд фиксируется на территориях, примыкающих к Брянской и Калужской обл. В записях начала XX в. также отмечены сильно редуцированные следы «крещения и похорон кукушки» в Новосильском у. Тульской губ., ныне входящем в состав Орловщины¹. Таким образом, граница распространения этого явления частично проходила по землям современной Орловской обл.

В общерусском масштабе обряд «крещения и похорон кукушки» достаточно вариативен. Так, несмотря на общую привязку к Вознесению и Троице-Пятидесятнице, хронологическая отнесенность разных составляющих обряда в локальных версиях может довольно сильно различаться, как и общая его протяженность во времени. Варьируются и обрядовые действия, и форма главного обрядового атрибута – «кукушки» (куклы из растительных материалов, тряпичной куклы, наряженной ветки или дерева, венка).

В Орловских материалах несмотря на вышеуказанную ограниченность мест, – где удалось зафиксировать мемораты о «крещении кукушки», – мы также имеем дело с разными версиями. В нескольких поселениях Дмитровского р-на на границе с Брянской обл. зафиксирован вариант с использованием в роли «кукушки» ритуального венка, который после кумления «хоронили» (прятали) в жито. Обряд бытовал здесь до середины XX в. На сегодняшний день дмитровская версия обряда вошла в состав объектов нематериального культурного наследия Орловщины и, соответственно, получила описание в каталоге на сайте областного центра народного творчества.

Относительно полные сведения были получены нами и о варианте обряда, бытовавшем в Орловском полесье, в с. Ильинское Хотынецкого р-на в 1920–1930-х гг. В это время он исполнялся ежегодно, с участием всех представительниц соответствующей половозрастной группы – девочек-подростков и незамужних девушек. Представляется интересным отметить отличительные особенности ильинской версии обряда, поскольку именно в ней обнаруживаются некоторые относительно редкие и даже, возможно, уникальные черты.

Обряд здесь назывался «крещение кукушки». Основные обрядовые действия исполнялись на Вознесение. Участницы из-

готавливали «кукушку» из ветки красной бузины (в местном говоре – «пустодрево»), которую наряжали лоскутками, «махрами». Украшения собирались от каждой участницы. С украшенной «кукушкой» участницы шли на расположенный неподалеку луг, к роднику («колодцу»). Вода этого источника старожилками считалась целебной. Здесь «кукушку» несколько раз окунали в воду – «крестили». После этого девушки кумились.

Кумление является устойчивой частью обрядов «крещения и похорон кукушки». В инварианте оно содержит равноценный обмен личными вещами (украшениями, платками или нательными крестами) во время исполнения специальных ритуальных текстов. По истечении установленного срока производились обратные действия, символизирующие расторжение временной некровнородственной связи – раскумливание. В различных локальных традициях кумление приобрело достаточно широкий спектр вариаций. Различны были и сроки раскумливания, приурочиваемые, как и действия с «кукушкой», к разным календарным вехам в пределах периода.

В ильинской версии в ходе кумления девушки обменивались поцелуями, платками или нагрудными украшениями (бусами, монисто). При этом исполнялся следующий обрядовый приговор: «Кукушка рябая, полевая, мы в лес пойдем, венок сошьем, мы покумимся, пацалуемся». Далее девушки возвращались в село, где в одном из домов устраивалась общая праздничная трапеза с обязательной яичницей, продукты для которой собирали от каждой из участниц обряда.

Выделим наиболее интересные, на наш взгляд, детали ильинского «крещения кукушки». Не удалось установить, следовало ли и как именно уничтожать ветку-«кукушку». Однако примечательно, что для описания процедуры «крещения», информанты использовали диалектный глагол «заливать», имеющий в местных говорах значение «топить»². Можно предположить, что погружение в воду в данном случае ассоциируется не только с ритуалом крещения, но и выступает как форма уничтожения обрядового символа «утоплением». В этой связи отметим, что за пределами Орловщины фиксировались и другие версии обряда, в которых «кукушку» топили, но, в целом, такой способ уничтожения считается относительно редким.

Хронология обрядовых действий в ильинских материалах, очевидно, поддерживает мифопоэтическую линию «смерти» обрядового символа. Раскумливание здесь происходило, по словам информантов, в период «до шести недель» с момента «крещения кукушки». Такое определение временного отрезка, как извест-

но, специфично для русской поминальной обрядности. «Шесть недель» – термин, синонимичный «сороковинам» («сорочинам», «отпускам»), то есть рубежу, который ограничивает период перехода души умершего на «тот свет». Отметим, что использование этого термина фиксируется и в полевых материалах 1920-х гг., описывающих поминальную обрядность Орловской губ.

Хрономим «шесть недель» устанавливает срок раскумливания, который не привязан к конкретному календарному событию, поскольку дата Вознесения, выступающего исходной точкой, смещается во времени. Зато сам принцип измерения времени прямо отсылает к поминальным практикам. Таким образом, содержание обряда более отчетливо соотносится с так называемым манистическим комплексом, связывающим природные циклы и представления о душах умерших. Думается, ильинское «крещение кукушки» вполне можно рассматривать в контексте концепции Т. А. Агапкиной, предполагающей, что именно манистический комплекс является мифопоэтической доминантой всей поздневесенней обрядности славян³.

Наиболее специфичным компонентом ильинского «крещения кукушки» выступает сам обрядовый символ. Нам не удалось обнаружить других примеров использования бузиновой ветки в этом качестве. В местном говоре растение называется «пусто-древо». Отметим, что такое название не отражено в диалектных словарях. Однако у В. И. Даля приводятся схожие наименования бузины с корнем *-пуст-* («пусторосль», «пусторыл»), относимые автором к южнорусским⁴.

Этнолингвистические данные указывают на то, что бузина характеризуется во множестве славянских традиций как растение, связанное с демоническим миром, и фигурирует в этом качестве в поверьях, используется также в магии и народной медицине. В наибольшей степени это относится к западнославянскому ареалу, однако и у южных, и отчасти у восточных славян существуют подобные представления. В русской традиции тождественные характеристики обычно приписываются другим деревьям (осине, вербе). Между тем, известны широко распространенные украинские поверья о бузине как обиталище духов. В некоторых случаях – это бесы, в других – домовые духи. Этнолингвисты отмечают и примеры отождествления растения и духа в текстах украинских заговоров. Наконец, существует и связь бузины с водой, наиболее отчетливая в балканских культурах, где бузина входит в ритуальную атрибутику обрядов вызывания дождя.

Таким образом, несмотря на уникальность ильинской «кукушки», можно констатировать, что бузина вполне отвечает смыслам данного обряда, если рассматривать мифосимволику этого растения в более широком сравнительном аспекте.

¹ Елеонская Е. Н. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях//Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. тр. М., 1999. С. 179–187.

² Заливать//Словарь русских говоров. Вып. 10: Заглазки-Заросить. Л., 1974. С. 205–206.

³ Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

⁴ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 3. М., 1990. С. 541.

UDC 398.33(161.1)

B. A. Leonova

“The Baptism of the Cuckoo”:
a Local Version of the Calendar Rite

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

“The Baptism of the Cuckoo” is a calendar rite common in the southern Russian territories. It was usually performed by girls and included the creation of a ritual symbol (“cuckoo” doll), its symbolic funeral, kum process (creation of a ritual union) between pairs of participants. Several variants of this rite are recorded in the Oryol Region. One of them has a pronounced local specificity, combining rare and unique components.

Keywords: the Russians, funeral ritualism, regional funeral custom, Oryol Region, “the baptism of the cuckoo”.

В. А. Баранова

Слуцкие пояса как белорусский национальный бренд

Баранова Валерия Александровна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы, научный сотрудник; baranovavaleron@gmail.com

Слуцкие пояса являются уникальным памятником декоративно-прикладного искусства, они изготавливались во второй половине XVIII в. на территории Речи Посполитой для высшей аристократии. Высокое мастерство исполнения, использование дорогих материалов и необычное декоративное оформление поясов, изготовленных на слущкой мануфактуре, сделали их известными далеко за пределами Польши. Слуцкие пояса стали предметами особой гордости их владельцев, подчеркивали их статус и богатство.

В начале XIX в. их производство сошло на нет, а сохранившиеся образцы осели в частных коллекциях. Во второй половине прошлого столетия в Белорусской ССР формируется образ слущкого пояса как национального достояния белорусского народа. За последние два десятилетия он приобрел статус историко-культурного бренда. Развитию бренда в немалой степени способствует поддержка государственной власти. В результате предпринимаются попытки наладить производство копий и реплик слущких поясов как крупными художественно-промышленными предприятиями (РУП «Слуцкие пояса»), так и локальными художественными объединениями и мастерскими.

Превращение слущких поясов в национальный бренд было основано на их интерпретации как явления белорусской народной культуры, что может рассматриваться как пример конструирования традиции.

Ключевые слова: слущкие пояса, историко-культурный бренд, конструирование традиции, Беларусь.

В настоящее время в Белоруссии прилагаются определенные усилия по возрождению производства слуцких поясов, которые позиционируются как национальное достояние белорусского народа и государственный историко-культурный бренд. Данное явление может рассматриваться как сконструированная традиция, основу которой заложили белорусские исследователи, интеллектуалы и творческая интеллигенция прошлого столетия. Переосмысление роли слуцких поясов в истории белорусского народа происходит в контексте процессов построения национальной идентичности и поисков общекультурных символов.

Слуцкий пояс во второй половине XVIII в. входил в состав парадного костюма польской аристократии, подчеркивая статус и богатство владельца. Пояс носили поверх кафтана, обвив вокруг талии несколько раз и выпустив спереди узорные концы¹. Свое наименование пояс получил по месту изготовления его в г. Слуцке, принадлежавшем в рассматриваемый период Речи Посполитой. Появление слуцкого пояса было обусловлено европейской модой XVII–XVIII вв. на восточные шелковые пояса, которые привозили, главным образом, армянские купцы из Персии и Османской империи. Несмотря на высокую стоимость таких поясов, спрос на них увеличивался, что подтолкнуло предприимчивых торговцев и отдельных представителей польской шляхты налаживать собственное производство на территории Речи Посполитой². В г. Слуцке мануфактура была основана в 1730-х гг. князем Иеронимом Флорианом Радзивиллом, которая в 1760 г. перешла под управление старшего брата князя, Михаила Казимира Радзивилла. Для налаживания производства тканых шелковых поясов Михаил Радзивилл пригласил армянского мастера Яна Маджарского, реорганизовавшего процесс их изготовления, в результате чего и возник тот тип пояса, который известен сегодня под названием «слуцкий пояс». Его дело продолжил сын – Леон Маджарский³.

Слуцкие пояса изготавливали на ручных ткацких станах из шелковых нитей нередко с добавлением золотных. Кроме этого, неотъемлемым элементом декора стала бахрома также из шелковых или золотных нитей. Длина пояса не имела определенных размеров и варьировалась от 2-х до 4,5 м, ширина составляла от 20 до 40 см. Декоративное оформление слуцкого пояса состояло из трех частей: середника, окантовки и двух концов. Важной чертой работы слуцких мастеров являлось создание двухсторонних четырехлицевых поясов. Такой пояс имел две стороны, каждая из которых делилась пополам, на две части. Эти части имели свой уникальный рисунок и являлись лицевы-

ми, то есть не имели изнанки. Каждый пояс имел особую метку, которая подтверждала подлинность изделия и являлась знаком качества⁴.

С присоединением части территорий Речи Посполитой к Российской империи производство слущких поясов начинает приходить в упадок. Польской шляхте запретили носить свой национальный костюм, вследствие чего надобность в поясах отпала. В XIX в. некоторые пояса отдавали в церкви, где их использовали для изготовления церковного облачения⁵. Кроме этого, у коллекционеров возник интерес к ним как к предмету искусства. Слуцкие пояса приобретали в личные коллекции, из которых они нередко попадали в собрания музеев.

Тем не менее история слущких поясов не закончилась их превращением в коллекционные раритеты. На рубеже XIX–XX столетий происходил процесс формирования национальной идентичности белорусского этноса. Поиск исторических корней, развитие белорусского языка и литературы, образование политических движений и т. д. – все это наложило отпечаток на историческое самосознание. На фоне этих процессов известный белорусский поэт Максим Адамович Богданович в стихотворении «Слуцкія ткачыкі» переосмыслил историю слущких поясов в контексте белорусской культуры. Его произведение начинается строками: «Ад родных ніў, ад роднай хаты / У панскі двор дзеля красы / Яны, бяздольныя, узяты / Ткаць залатыя паясы. / І цягам доўгія часіны, / Дзявочыя забыўшы сны, / Свае шырокія тканіны / На лад персідскі ткуць яны»⁶. Поэт романтизировал реальную историю изготовления слущких поясов, заменив реальных мастеров-ткачей образами белорусских девушек, которые ткут роскошные пояса на персидский лад для панов и днем и ночью, вдохновляясь родной природой. Завершается стихотворение словами: «І тчэ, забыўшыся, рука, / Заміж персідскага узора, / Цвяток радзімы васілька»⁷. М. А. Богданович пишет о том, как из-под легкой руки мастериц на восточные пояса попадает изображение родного василька, растущего на пшеничном поле. В данном случае василек является своеобразным символом белорусской народной традиции, которая оказала заметное влияние на формирование облика слущкого пояса. История, рассказанная поэтом, является художественным вымыслом и не основывается на подлинных фактах. Однако, как мы увидим далее, это стихотворение стало хрестоматийным и широко цитируемым.

Начиная с 1950-х гг., исследователи обратились к истории слущкой мануфактуры и поясов, на ней изготовленных, с целью вписать их, несмотря на элитарный характер, в контекст

истории белорусов. Обоснованием подобных суждений служило, во-первых, рассмотрение г. Слуцка и его окрестных земель в качестве территории исконного проживания белорусов, что отчасти позволяло соотносить деятельность мастеров мануфактуры с работами народных мастеров. Во-вторых, в литературе часто встречались имена пяти мастеров, чьи имена сохранились в записях: Иосифа Барсука, Михаила Баранцевича, Кончило Лойко, Томаса Хаецкого и Яна Гдовского, которых относили к представителям белорусского народа⁸. В-третьих, получил развитие тезис о заимствовании мастерами традиционных белорусских орнаментальных мотивов при создании декора поясов. В первую очередь речь идет об изображении василька⁹. Одним из источников этого аргумента послужило стихотворение уже упомянутого выше М. А. Богдановича, чьи произведения, как литературное достояние Белоруссии, включены в школьную программу.

Одним из первых, кто высказал тезис о влиянии народной белорусской культуры на слуцкие пояса, был доктор искусствоведения Михаил Сергеевич Кацар. В 1953 г. Совет промысловой кооперации БССР издал альбом «Беларускі народны арнамент» с его предисловием¹⁰, в котором приведено суждение об использовании на мануфактуре труда крепостных крестьян, оказавших влияние на технологию изготовления и художественное оформление слуцких поясов. В тексте приводятся фамилии некоторых мастеров-белорусов, вдохновлявшихся родной природой и привнесших в орнамент поясов мотивы василька, незабудки, дубовых листьев, желудей и др. Вполне закономерно, что М. С. Кацар обращается к цитированию стихотворения «Слуцкія ткачыхі» М. А. Богдановича, последующие исследователи тоже часто цитировали это произведение. Данный альбом выпускался с практической целью – представить образцы народных орнаментов, куда включены и прорисовки слуцких поясов, для практического применения в различных профессиональных областях. Так закладывались основы будущего белорусского историко-культурного бренда.

В 1960 г. вышла монография Лидии Ивановны Якуниной «Слуцкіе паясы»¹¹, которая до сих пор не теряет своей актуальности и остается самой полной работой по истории, атрибуции и описанию слуцких поясов и поясов по типу слуцких¹². Книга была издана в Минске на двух языках – белорусском и русском. Автор продолжила тему национального характера слуцких поясов, а стихотворение М. А. Богдановича размещено обособленно сразу следом за титульным листом.

Научные работы сопровождались практическими шагами по созданию поясов стилистически похожих на слуцкие пояса. В частности, «Белхудожпром» производил сувенирные пояса, один из которых был передан в фонды Государственного музея этнографии (в настоящее время Российский этнографический музей) в 1965 г.¹³ Пояс (кол. № 7595–103) орнаментальным мотивом, трехчастностью композиции и бахромой отсылает к слуцким поясам. Однако техника изготовления и материалы не соответствуют историческим образцам. С изделий «Белхудожпрома» и начинает развиваться образ слуцких поясов в качестве национального белорусского бренда.

В начале XXI в. за слуцкими поясами окончательно закрепился статус национального достояния белорусского народа и национального символа. В 2012 г. Постановлением Совета Министров Республики Беларусь была утверждена Государственная программа возрождения технологий и традиций слуцких поясов и развития производства национальной сувенирной продукции «Слуцкие пояса» на 2012–2015 гг.¹⁴ Реализовывалась эта программа на Республиканском унитарном предприятии художественных изделий «Слуцкие пояса», (далее РУП «Слуцкие пояса») которое входит в Государственное производственно-торговое объединение «Белхудожпромисль» и расположено в г. Слуцке. В результате государственной поддержки и проведенной исследовательской работы на предприятии удалось наладить производство аналогов и копий изделий, сувениров и художественных стилизаций. На официальном сайте РУП «Слуцкие пояса» значение поясов для современной белорусской культуры определено в предложении: «Сегодня слуцкий пояс имеет значение национального символа Беларуси и оценивается как крупнейшее достижение белорусского и общеевропейского декоративно-прикладного искусства»¹⁵. Стоит отметить, что ассортимент изготавливаемой на предприятии продукции не ограничивается исключительно поясами, но включает в себя широкий спектр преимущественно текстильных товаров – от национальной одежды и сувениров до постельного белья и текстильных наполнителей. Следует упомянуть также, что в рамках государственной программы по возрождению слуцких поясов с 2013 г. в г. Слуцке раз в два года проводится областной праздник ремесел «Слуцкие пояса»¹⁶. Праздник посвящен белорусскому народному творчеству в целом, но эмблемой мероприятия является пояс.

Наряду с РУП «Слуцкие пояса», позиционирующим себя в качестве основного центра изготовления аналогов и копий слуцких поясов в Белоруссии, существуют и иные художественные

предприятия, объединения и мастерские, которые используют стилистику поясов в создании своей продукции. В частности, Научно-производственное республиканское унитарное предприятие белорусских народных ремесел «СКАРБНИЦА», также включенное в структуру «Белхудожпромислов», создает как аналоги слущких поясов, так и панно, расписные тарелки, скактерти и т.д. с изображением орнаментальных мотивов поясов¹⁷.

В публичной сфере тема слущких поясов также активно продвигается. Свидетельством тому служат многочисленные новостные репортажи, упоминания в социальных сетях и в Интернете, мероприятия в сфере культуры и т.д. Например, в 2014 г. во время официального визита президента Республики Беларусь А.Г. Лукашенко на предприятие РУП «Слущкие пояса», ему торжественно вручили первую копию слущкого пояса, которая ныне хранится во Дворце Независимости. Это событие получило широкую огласку в СМИ¹⁸. Акт дарения главой белорусского государства копий слущких поясов главам иностранных государств, политическим и религиозным деятелям приобрел символическое значение передачи частички своего национального достоинства. Так, А.Г. Лукашенко подарил на 70-летие патриарху Кириллу слущкий пояс и картину, на которой изображен Свято-Никольский гарнизонный собор в Бресте¹⁹.

Приведем два примера транслирования в медиа образа слущкого пояса. ВИА «Песняры» переложили на музыку стихотворение М.А. Богдановича «Слущкiя ткачыхi». Песня стала популярной и часто исполнялась во время концертов. При просмотре записей некоторых выступлений можно заметить на артистах сценические костюмы, которые некоторыми элементами отсылали к главному предмету песни. В 2015 г. в рамках Международного фестиваля искусств «Славянский базар в Витебске» «Песняры» исполнили именно эту песню. На сцену они вышли в костюмах, напоминавших кунтуши аристократов Речи Посполитой, подпоясанные имитацией слущких поясов²⁰. В 2020 г. в весеннем номере модного журнала «ЭШ» опубликована фотосъемка с участием моделей Лизы Ким и Саши Короткого. Стилист Юлиана Никмар для создания модных образов сочетала дизайнерскую одежду со слущкими поясами. Примечательно, что некоторые детали костюмов с растительным орнаментом и геометрическими полосами перекликались с орнаментом поясов, что позволило сделать смелые, яркие, но гармоничные барочные фотографии.

Слущкие пояса – уникальные памятники декоративно-прикладного искусства XVIII в., стали не только музейными рари-

тетами, но и получили новое осмысление в XX в. в контексте белорусской народной культуры. Формирование национального символа и историко-культурного бренда основывалось на восприятии г. Слуцка как территории исконного проживания белорусов, соотнесении некоторых мастеров, работавших на слущкой мануфактуре, с белорусским этносом, а также на возведении некоторых орнаментальных особенностей поясов к традиционным мотивам народного ткачества и образам «родной природы». Широкое транслирование образа слущкого пояса в публичной сфере от создания копий и аналогов поясов до использования узнаваемого орнамента в художественном оформлении проспекта Независимости в Минске является примером конструирования традиции в целях национального строительства.

¹ Слуцкие пояса с метками Иоанна и Леона Мажарских в собрании Государственного исторического музея//URL: <https://blog.mediashm.ru/?p=6302> (дата обращения 7.10.2023 г.).

² Якунина Л. И. Слуцкие пояса. Издательство Академии наук БССР, 1960. С. 67–69.

³ Лаука Б. А. Слуцкія паясы і еўрапейскі тэкстыль XVIII стагоддзя. Малы лексікон. Мінск: Беларусь, 2015. С. 17–23.

⁴ Якунина Л. И. Слуцкие пояса... С. 71–84.

⁵ Слуцкие пояса в собрании Смоленского государственного музея-заповедника/Альбом-каталог. М.: Северный паломник, 2021. С. 119.

⁶ Максім Багдановіч «Слуцкія ткачыхі»//URL: https://knihi.com/Maksim_Bahdanovic/Sluckija_tkacychi.html(дата обращения:9.10.2023 г.).

⁷ Там же.

⁸ Якунина Л. И. Слуцкие пояса... С. 70.

⁹ Кирюхин Г. А. Слуцкие пояса. Издательство «Полымя» Госкомиздата БССР, 1981. С. 9–13.

¹⁰ Беларускі народны арнамент, Літаграфія г. Гродна, вул. Будзёнага, 56, 1953.

¹¹ Якунина Л. И. Слуцкие пояса...

¹² Слуцкие пояса высоко ценились польской шляхтой, однако одна персиарня не могла удовлетворить все возрастающий спрос. В результате на территории Речи Посполитой появляются и другие персиарни, копирующие технику изготовления, композиционное решение, орнаментальные мотивы слущких поясов. Наиболее известными были мануфактуры в Кобылках и Липкове под Варшавой, Кракове, Несвиже, Жмигрудах, Гданьске и в ряде других населенных пунктах. Нередко пояса, изготовленные в этих персиарнях, также называют слущкими, хотя правильнее было бы обозначить их как пояса по типу слущких.

¹³ Коллекция № 7595.

¹⁴ Постановление Совета Министров Республики Беларусь от 22 ноября 2012 года № 1069 // -URL: <http://www.government.by/upload/docs/filese5faa78518dас66.pdf> (дата обращения 9.10.2023 г.).

¹⁵ Копии Слуцких поясов и сувенирные пояса // -URL: <https://slutskierouasa.by/about/копии-случких-поясов/> (дата обращения 9.10.2023 г.).

¹⁶ Коротко о празднике народных ремесел «Слуцкие пояса» // -URL: <https://rcntsluck.by/2023/09/18/korotko-o-prazdnike-narodnyh-remyosel-slutskie-rouasa/> (дата обращения 9.10.2023 г.).

¹⁷ Скарбніца. Твая краіна скарбаў // -URL: <https://skarbnica.by> (дата обращения 9.10.2023 г.).

¹⁸ Во имя будущего и возрождения // -URL: <https://www.sb.by/articles/vo-imya-budushchego-i-vozhrozhdeniya.html?ysclid=Intlc1llbqt740284211> (дата обращения 9.10.2023 г.).

¹⁹ Лукашенко подарил Патриарху Кириллу Слуцкий пояс и картину с изображением храма в Бресте // - URL: <https://www.belta.by/president/view/lukashenko-podaril-patriarhu-kirillu-slutskij-pojas-i-kartinu-s-izobrazheniem-hrama-v-breste-220406-2016?ysclid=Intm81xnr1778585667> (дата обращения 9.10.2023 г.).

²⁰ URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OYCThgqhu6k&t=6s> (дата обращения 9.10.2023 г.).

UDC 39;391.4

V. A. Baranova

Slutsk Belts as a Belarusian National Brand

Baranova Valeria Aleksandrovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Eastern, South-Eastern and Central Europe, researcher; baranovavaleron@gmail.com

The Slutsk belts are unique monuments of applied art, which were made in the second half of the 18th century on the territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth for the highest aristocracy. The high craftsmanship, the use of expensive materials, and the unusual decorative design of these belts made at the Slutsk Manufactory made them famous far beyond the borders of Poland. The Slutsk belts have become objects of special pride of their owners, emphasizing their status and wealth.

At the beginning of the 19th century, their production came to a halt, and the preserved samples ended up in private collections. However, the history of the Slutsk belts did not end there. In the second half of the 20th century, the image of the Slutsk belt as a national treasure of the Belarusian people was formed in the

Belarusian SSR. Over the past two decades, it has acquired the status of a historical and cultural brand. The development of the brand is greatly facilitated by the support of the state authorities. As a result, attempts are being made to establish the production of copies and replicas of the Slutsk belts by both large artistic and commercial enterprises (“Slutsk Belts” Republican Unitary Enterprise) and local art associations and studios.

The transformation of the Slutsk belts into a national brand was based on their interpretation as products of the Belarusian folk culture, which can be considered an example of the construction of tradition.

Keywords: the Slutsk belts, historical and cultural brand, construction of the tradition, Belarus.

В. А. Кисель

Необычный якутский меч из собрания
Музея антропологии и этнографии
имени Петра Великого Российской
академии наук (Кунсткамеры)

Кисель Владимир Антониевич, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург), старший хранитель, кандидат исторических наук; kisel@kunstkamera.ru

В Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской академии наук (Кунсткамере) хранится экспонат, поступивший в конце XIX в., – якутский меч в ножнах. Возможно, он был доставлен экспедицией А. Ф. Миддендорфа (1844–1845). Скорее всего, меч не использовался в военных действиях. Он представляет собой стальной палаш, без гарды и с очень толстой деревянной рукоятью; ножны изготовлены из бересты и дерева, обтянуты кожей и обиты металлическими пластинами. Ножны являются типичным произведением якутских мастеров. Но меч не имеет аналогий в якутской культуре. Форма клинка находит параллели в клинковом оружии Тибета XVII–XIX вв. Кроме Тибета, такое оружие встречалось в Северо-Западном Китае, Монголии, Южной Сибири. Вероятно, к якутам попал только клинок. Он мог поступить благодаря меновой торговле через маньчжуров и тунгусов. Нельзя исключить и прямых торговых контактов Якутии и Китая. Но в 1775 г. была создана Якутская провинция Российской империи, и импорт китайских товаров прекратился. Их заменили русские изделия. Поэтому клинок, скорее всего, был доставлен в Якутию в начале – третьей четверти XVIII в. Якуты сделали ему рукоять и ножны и превратили в престижный атрибут, семейную реликвию.

Ключевые слова: палаш, клинковое оружие, атрибутика, торговля, якуты, Тибет, Китай.

В конце XIX в. в Кунсткамеру из Эрмитажа была передана коллекция якутских вещей. Впоследствии она получила инвентарный номер: МАЭ 701. На обложке описи рукой Л. Я. Штернберга в графе «Собиратель» сделана пометка карандашом: «Миддендорф, Бэр, Штубендорф и др., годы сбора 1846–1877 гг.». В самом тексте фигурируют также 1845 и 1892 гг., а наряду с перечисленными собирателями: академиками К. М. Бэр и А. Ф. Миддендорфом, гражданским губернатором Якутской области Ю. И. Штубендорфом, — упомянуты: профессор Хельсинкского университета М. А. Кастрен, доцент минералогии Дерптского университета А. И. Шренк и некая госпожа Титова¹.

Коллекция состояла из бытовых предметов, образцов одежды, моделей и оружия — пальм, ножей, меча. На одной из пальм имелась, утраченная ныне этикетка на немецком языке: «Из путешествия Миддендорфа 1847 г.»². Указанная дата является ошибкой, поскольку экспедиция А. Ф. Миддендорфа, начавшаяся в Якутске и завершившаяся в Приамурье, проходила в 1844–1845 гг.³ Тем более, что на другой, тоже несохранившейся, этикетке миддендорфского собрания был указан 1845 г.⁴

Особый интерес в коллекции вызывает меч (МАЭ 701–7). Входил ли он в набор вещей, доставленных А. Ф. Миддендорфом, остается неясным. На прикрепленной к предмету эрмитажной этикетке стояла надпись по-французски: «Древний якутский меч»⁵. Однако Ф. Ф. Васильев в книге, посвященной военному делу якутов, счел возможным безоговорочно отнести его к сборам А. Ф. Миддендорфа⁶.

Предмет имеет длину 93,2 см; ширину — 5,7 см и толщину обуха 1 см. Его стальной прямой клинок в сечении выглядит как вытянутый треугольник. Острие плавно скошено. Клинок однолезвийный, что позволяет отнести оружие к палашам. Эфес состоит из цельной деревянной рукояти яйцевидного сечения, которая заужена в центральной части. К рукояти в месте соединения с клинком гвоздиками прибита стальная втулка, к окончанию — латунная. Рукоять окрашена в черный цвет. Пятка закрыта медной пластиной. Конец хвостовика выходит наружу и загибается вверх пластины.

Ножны меча каплевидные в сечении, имеют длину 94 см; ширину устья 8,7 см; ширину окончания 6,1 см. Они изготовлены из бересты. Вдоль ребра с зауженной стороны проходит деревянный желоб. На конце вставлен деревянный вкладыш в виде подовального цилиндра, состоящий из двух частей. Снаружи ножны обтянуты кожей черного цвета, поверх которой сверху и снизу прибиты широкие латунные пластины с округлыми выступами, а в цент-

ральной части – латунные полоски. К верхней фигурной пластине приклепана плоская медная петля с латунным кольцом. Ребро зауженной части ножен закрыто латунной полоской, составленной из четырех кусков. На предмете фиксируются потертости, но следов активного использования не прослеживается.

Ножны представляют собой типичный образец якутского изготовления. Для создания подобных изделий обычно использовали бересту или кожу (редко дерево). Материал выкраивали в виде высокой равнобедренной трапеции, складывали пополам и получали уплощенную конусовидную трубку. В месте стыковки боковых сторон вставляли длинный деревянный желоб, предназначенный для предохранения лезвия клинка. В окончание трубки помещали деревянную вставку. Всю конструкцию обтягивали кожей, обычно черного цвета. Часто поверх обтяжки к деревянным деталям приклепывали либо прибивали медные, серебряные или стальные накладки, часто украшенные тисненым, гравированным узором. Возле устья ножен прорезали отверстие либо прикрепляли кольцо, куда продевали ремешок для подвешивания к поясу. Иногда к окончанию предмета приделывали дополнительное кольцо. Редкой особенностью ножен, хранящихся в Кунсткамере, являются металлические полоски, закрывающие ребро зауженной стороны.

В отличие от ножен палаш выбивается из образцов якутской культуры. Рукоять выдержана в традициях якутов, но ее параметры (длина 21,3 см; ширина 6,1 см; толщина 4,8 см) необычны. Из-за чрезмерной толщины, необходимой для надежного закрепления крупного хвостовика, держать такой палаш в руке затруднительно, тем более, что его вес достигает 2 кг, а углубление в центральной части рукояти указывает на одноручный хват. Все это ставит под сомнение продуктивность действий этим оружием.

Облик клинка вызывает удивление у всех, кто знаком с якутскими мечами. Известно, что якуты применяли в битвах холодное оружие собственного производства, причем оно пользовалось большим спросом во всей Восточной Сибири⁷. Среди якутских мечей самым популярным был *хотокоон* – разновидность пальмы (*батыя*). Его клинок длиной 25–40 см имел прямой обух и плавно выпуклое лезвие с левосторонней заточкой. Рукоять от 40 до 60 см предназначалась для двуручного хвата. Другой меч – *кылыс* – был ближе по размерам к экспонату Кунсткамеры. Он представлял собой настоящий палаш длиной почти 1 м и шириной 5–6 см с рукоятью длиной до 20 см и являлся модификацией длиннодревкового оружия *батас*. Его клинок имел лезвие с односторонней заточкой, изогнутое под углом 165–175°, и прямой обух. Впрочем,

встречались образцы как с прямым, так и с вогнутым клинком⁸. Кстати, в свое время Ф. Ф. Васильев охарактеризовал меч из Кунсткамеры как *кылыс*⁹.

Больше всего споров вызывает третий тип якутских мечей – *болот*. Его облик восстанавливается только гипотетически, поскольку к XIX в. он был уже забыт якутами. В. Л. Серошевский в книге по якутской культуре, изданной в 1896 г., под названием *болот* изобразил обычный *кылыс*, что было отмечено В. М. Ионовым и Ф. Ф. Васильевым¹⁰. Согласно же определению А. И. Гоголева, *болот* – это палаш со скошенным острием. В качестве примера ученый упомянул фрагмент трудно определяемого изделия, найденного во время археологических раскопок в п. Сырдык Амгинского улуса Якутии, и привел рисунок, скорее всего, экспоната упомянутого музея без пояснительной подписи¹¹. Столь слабая аргументация не позволяет принять точку зрения А. И. Гоголева. Наиболее правдоподобным представляется мнение Ф. Ф. Васильева. Опираясь на лингвистические материалы, он описал *болот* как узкий и длинный двулезвийный меч, наподобие шпаги¹².

В поисках параллелей клинку из Кунсткамеры следует обратиться к предметам вооружения, распространенным в регионе, удаленном от Якутии на тысячи километров, – Тибете. Согласно Л. А. Боброву и А. О. Пронину, «длинноклиновое оружие Тибета XVII–XIX вв. разительно отличается от длинноклинового оружия его западных соседей – государств Средней и континентальной Восточной Азии, Южной Сибири», в первую очередь, из-за преобладания прямых палашей со скошенным острием¹³. Кроме Тибета, такое оружие бытовало в северо-западных районах Китая, Монголии, эпизодически – в Южной Сибири¹⁴.

Как показывает изучение музейных собраний и изобразительных источников, тибетские палаша со скошенным острием изготавливались длиной от 60 см до 1 м. Они имели округлую металлическую гарду (часто фигурную), закрепленную горизонтально или вертикально, и деревянную рукоять, нередко обмотанную проволокой, с округлым, призматическим либо трехлепестковым навершием. В отличие от тибетских экземпляров северокайтские образцы были снабжены гардой в виде крестовины. Ножны палашей вырезали из дерева, украшали орнаментированными металлическими накладками, часто с каменными вставками, порой их обтягивали тканью, кожей или лакировали¹⁵.

подавляющее число палашей, дошедших до наших дней, выполнено из дамасской стали; предмет же из Кунсткамеры изготовлен из обычной. Существование таких образцов подтверждают редкие музейные экспонаты¹⁶. Небольшое количество скромных

палашей объясняется тем, что дорогие изделия тщательно оберегали, превращая в реликвии, а более простые, вышедшие из употребления, обычно перековывали.

По всей видимости, клинок рассматриваемого палаша некогда принадлежал оружию тибетского типа. Вряд ли в Якутию попало изделие целиком. В этом случае уникальную для якутской среды вещь постарались бы сохранить, а не дополнять самодельными рукоятью и ножами. Скорее всего, якутам достался только клинок. Подтверждением этой версии служит то, что многие старинные тибетские палаша в конце XVIII – начале XX в. демонтировались и переоформлялись¹⁷.

Путь проникновения клинка в Якутию неясен. Но он не является единственным изделием, привезенным к якутам из мест, расположенных далеко к югу. Например, в якутской культуре неоднократно фиксировались китайские изделия, такие как монеты, бубенцы, зеркала, ткани, лаковая посуда, курительные трубки. Все они могли поступать благодаря меновой торговле по цепочке: китайцы – маньчжуры – тунгусы – якуты. Нельзя исключить и прямых торговых контактов Якутии и Китая. Об этом имеются указания в челобитных XVII в., отправленных представителями русской администрации царю. С вхождением в 1775 г. Якутии в Российскую империю в качестве провинции поток импортных товаров прекратился, их заменила русская продукция¹⁸.

Возможно, в начале – третьей четверти XVIII в. в Якутию вместе с китайскими вещами был доставлен клинок тибетского палаша. Местные мастера дополнили его рукоятью и ножами. По-новому оформленный меч не использовался как оружие, а, скорее всего, превратился в престижный, знаковый атрибут. Тем более, что у якутов существовала практика семейных реликвий. В 1887 г. Р. К. Маак отмечал: «Живущий в урочище Арылах Сунтарского улуса староста Семен Савин ни за что не соглашался уступить нам старинное оружие; он сказал, что вещи эти будут переходить от одного к другому по наследству в его потомстве»¹⁹.

Таким образом, проведенное исследование показало, что «древний якутский меч» был изготовлен на основе клинка палаша тибетского типа XVIII в. В якутской культуре он не стал предметом вооружения, а, очевидно, занял место статусного родового предмета.

¹ МАЭ РАН. Оп. кол. 701. Л. 1–2.

² Там же. Л. 1.

³ Петров А. И. А. Ф. Миддендорф – ученый, путешественник//Россия и Азиатско-Тихоокеанский регион. 2005. № 4. С. 145–146.

⁴ МАЭ РАН. Оп. кол. 701. Л. 2.

⁵ Там же. Л. 1.

⁶ Васильев Ф. Ф. Военное дело якутов. Якутск, 1995. С. 99.

⁷ Константинов И. В. Материальная культура якутов XVIII века (по материалам погребений). Якутск, 1971. С. 124.

⁸ Серошевский В. Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. М., 1993. Рис. 102; Нефедкин А. К. Военное дело чукчей. М., 2017. С. 153, рис.

⁹ Васильев Ф. Ф. Указ. соч. С. 99.

¹⁰ Ионов В. Обзор литературы по верованиям якутов//Живая старина. 1914. Пг., 1915. Т. XXIII. Вып. III–IV. С. 345; Васильев Ф. Ф. Указ. соч. С. 99.

¹¹ Гоголев А. И. Историческая этнография якутов (Вопросы происхождения якутов). Якутск, 1986. С. 64, табл. V, 5. Отсутствие ссылки ввело в заблуждение Ф. Ф. Васильева, решившего, что приведено изображение находки из Сырдыка (см.: Васильев Ф. Ф. Указ. соч. С. 99).

¹² Васильев Ф. Ф. Указ. соч. С. 102.

¹³ Бобров Л. А., Пронин А. О. Тибетские палаши со скошенным острием из музейных собраний Великобритании и США//Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: «История, филология». 2011. Т. 10. Вып. 3. С. 245–246.

¹⁴ Бобров Л. А., Худяков Ю. С. Вооружение и тактика кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху позднего Средневековья и раннего Нового времени (XV – первая половина XVIII в.). СПб., 2008. С. 260–261, 270, 292; Бобров Л. А., Пронин А. О. Указ. соч. С. 250; Пронин А. О., Скобелев С. Г. Конструктивные особенности и происхождение железного палаша из могильника позднего средневековья – начала Нового времени Коя-3 на Енисее//Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: «История, филология». 2011. Т. 10. Вып. 7. С. 282; Карлова Е. М., Пастухов А. М., Попов А. Ю., Успенская Е. Н. Смертельная красота. Оружие Индии и Китая: Каталог выставки. М., 2015. С. 129–130.

¹⁵ Решетов А. М. Тибетская коллекция МАЭ (духовная культура)// Культура народов Зарубежной Азии: Сб. МАЭ. 1973. Т. XXIX. Рис. 18; Бобров Л. А., Худяков Ю. С. Указ. соч.. Рис. 82, 3, 5, 83; Пронин А. О., Москвитин И. А. Тибетский «меч» (палаш) *па-дам* с богатой оправой в традиционном стиле//Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: «История, филология». 2010. Т. 9. Вып. 7. Рис. 1, 2; Бобров Л. А., Пронин А. О. Указ. соч. Рис. 1–4; Карлова Е. М., Пастухов А. М., Попов А. Ю., Успенская Е. Н. Указ. соч. С. 314, 317, 330–331.

¹⁶ Решетов. 1973. С. 131, рис. 18; Бобров Л. А., Пронин А. О. 2011. С. 254, рис. 2, 3.

¹⁷ Карлова Е. М., Пастухов А. М., Попов А. Ю., Успенская Е. Н. Указ. соч. С. 341, прим.

¹⁸ Бравина Р. И., Дьяконов В. М., Зайцев В. П., Тэцу Масумото. Китайские изделия в культовой атрибутике якутов//Россия и Азиатско-Тихоокеанский регион. 2016. № 4 (94). С. 261–262, 264–265, 267–273.

¹⁹ Маак Р. Виллойский округ Якутской области. СПб., 1887. Ч. III. С. 185, прим. 2.

UDC 394. 912

V. A. Kisel

An Unusual Yakut Sword from The Peter the Great
Museum of Anthropology and Ethnography
of the Russian Academy of Sciences
(the *Kunstkamera*)' Collection

Kisel Vladimir Antonievich, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the *Kunstkamera*) the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), senior keeper, Ph.D. (History); kisel@kunstkamera.ru

In the *Kunstkamera* there is an exhibit acquired in the late 19th century – a Yakut sword in a sheath. It may have been delivered by the expedition of Alexander von Middendorff (1844–1845). Most likely, the sword was not used in military operations. It is a steel broadsword with no guard and with a very thick wooden handle; the sheath is made of birch bark and wood, covered with leather and metal plates. It is a typical work of the Yakut artisans. But the sword has no analogies in the Yakut culture. The shape of the blade is similar to that of the bladed weapons of Tibet of the 17th–19th centuries. Apart from Tibet, such weapons were found in Northwestern China, Mongolia, and South Siberia. Probably, only the blade got to the Yakuts. It could have made it there through the trade between the Manchu and the Tungusic peoples. Direct trade contacts between Yakutia and China cannot be excluded. But in 1775, the Yakut lands became the province of the Russian Empire, thus the import of Chinese goods ceased. They were replaced by Russian products. Therefore, the blade was most likely delivered to Yakutia at the beginning – the third quarter of the 18th century. The Yakuts fitted it with a handle and a sheath and turned it into a prestigious artifact, an heirloom.

Keywords: broadsword, bladed weapons, attributes, trade, the Yakuts, Tibet, China.

С. В. Романова

Чай в системе этикетных норм
и обрядовых практик народов
Саяно-Алтайского региона

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

В докладе на основе письменных источников и музейных собраний охарактеризованы традиции употребления китайского чая в культуре коренных народов Саяно-Алтайского региона. Прослеживается внедрение традиций чаепития не только в повседневный рацион, но и в систему этикетных норм и обрядовых практик. Данный пример наглядно иллюстрирует процесс трансформации инновации в устойчивое, традиционное для культуры целого круга этносов явление.

Ключевые слова: чай, Саяно-Алтайский регион, культурные заимствования, этикетные нормы, обрядовые практики.

Саяно-Алтайский регион характеризуется суровым резко-континентальным климатом, в связи с чем в культуре его коренных народов (алтайцев¹, тувинцев, хакасов, шорцев, тофаларов) издавна существовала традиция употребления горячих напитков на основе местного растительного сырья². Кроме того, перед употреблением ряда обезвоженных продуктов питания (*толкан*, сыр *курут* и др. – С.Р.) необходимо было вначале привести их в исходное состояние увлажнением горячей водой, чаще чаем³.

Китайский чай долгое время не был насущной потребностью, а считался роскошью и употреблялся только элитарными слоя-

ми общества. Сначала он получил распространение у народов, соседствующих с Китаем и Монголией (где традиция его употребления восходит к XVI в.). Кочевники оценили пользу чая как тонизирующего напитка и растительной добавки к своему мясомолочному рациону. Постепенно его стали употреблять все слои населения в любое время суток. У бедняков чай стал главной, а иногда и единственной пищей. Использовали в основном зеленый, кирпичный или плиточный чай, поскольку брикеты были удобны в транспортировке и хранении.

Традиция употребления и рецептура приготовления чая у коренных народов Саяно-Алтайского региона значительно отличаются от китайской и русской. Исторически она близка к монгольской, калмыцкой, тибетской и традиции чаепития кочевых народов Средней Азии. Обычно чай варили в казане, добавляя в него молоко, соль, поджаренную муку (*талкан*), курдючное сало, костный мозг барана, размельченное вяленое мясо. В употреблении черного, не заправленного молоком чая, усматривали признак крайней бедности⁴. Единственной, допускающей приготовление чая без молока, ситуацией была охота и другие таежные промыслы⁵.

Помимо того, что чай прочно вошел в систему питания тюркомонгольских народов, он стал необходимым атрибутом системы этикетных норм и обрядовых практик. Укоренившимся правилом хорошего тона для этих этносов до сих пор является традиция встречать чаем гостей. Чашка чая в обязательном порядке предлагается каждому зашедшему в жилище. В традиционной культуре народов Центральной Азии было все строго регламентировано: правила этикета диктовали даже позы и жесты людей в определенных ситуациях, в частности – жест подачи чая гостю. Его подавали в пиале правой рукой, при этом левая рука поддерживала правую под локоть. В коллекциях Российского этнографического музея (далее РЭМ) имеются тувинские резные агальматолитовые скульптурки, демонстрирующие жест подачи чая гостю⁶. Налитый в чашку чай было принято подавать с поклоном. Если даже угощения, по существу, не было, гость должен был дожидаться, когда закипит чайник, и обязательно попить чаю: «кто в аал войдет – чай пьет»⁷. В отличие от молока, чай никогда не наливали доверху. Считали, что если хозяйка налила целую чашку, то это означает: больше не дам, пей и уходи⁸.

Согласно источникам, чай являлся необходимым элементом поминальной трапезы и свадебного обряда. Фотоколлекция РЭМ, характеризующая культуру теленгитов Кош-Агачского

р-на отражает такую ритуальную практику, как испытание невесты чаем⁹. По тому, как она варит чай и обносит им гостей, судили о том, какой она будет хозяйкой.

Постепенно чай стали использовать и в качестве жертвы или угощения духов-хозяев домашнего очага, родовых и семейных покровителей, духов-хозяев мест, а также подношения шаманам в знак благодарности за проведение того или иного ритуала. Ежедневно утром и вечером огонь в очаге получал свою долю от первого свежесваренного чая. У алтайцев и телеутов от каждого приема пищи огню отдавали его долю: жарится ли мясо, гонится ли арака или кипятится чай, мать-огонь получает первая. Наиболее любимым жертвоприношением огню у алтайцев считается конский жир, арака, навар чая. Брызгание, кропление происходило в определенные сроки¹⁰. Когда тувинский охотник убивал медведя, он непременно совершал кропление чаем в знак благодарности духам за добычу. Есть информация, что алтайцы жертвовали чай конкретным божествам и духам, например, помогавшему при лечении нарывов и ран, а также исцелявшему при болях в желудке, ломоте в ногах и поясице¹¹.

Для обряда кропления использовали специальные кропильные ложки-девятиглазки (девять выемок в их резервуаре делалось по числу небес). Домашнее кропление совершалось обычно старшей женщиной семьи. Кроме чая могло быть использовано также молоко первой дойки. Ритуальным тувинским кропильным ложкам, хранящимся в фондах РЭМ, посвящена работа Н. Г. Алоевой¹². Использование тувинками в семейной обрядности ритуальной ложки, вероятно, было связано с особым статусом и важной ролью женщины в более ранних обрядовых практиках, когда она осуществляла функцию общения с духами; эта функция являлась ее прерогативой, а ритуальная ложка – атрибутом¹³.

Кроме кропильных ложек для брызгания родовым покровителем в процессе шаманских камланий у алтайцев могли использоваться обычные чашки. Этот предмет утвари также употреблялся для угощения присутствующих при камлании жертвенным мясом и для гаданий, например, о годности жертвы (принял ли Ульгень – верховное божество у алтайцев – ту или иную жертву или нет), об успехе камлания в целом. Ритуальные действия, связанные с чашкой, подробно описаны В. И. Вербицким. Перед камланием на спину лошади светлой масти ставится чашка; лошадь погоняют, чашка падает. Если чашка упадет вверх дном, значит, лошадь в жертву не годна. Если в жертву предназначается кобыла, то чашку *кам* (шаман) вымывает ее

молоком с приговором; чашку могли очищать и окуриванием. Если чашка падала вверх дном, это было худым знаком: будет покойник в юрте хозяина или жертва не по вкусу Ульгеню. Ритуал гадания по ложке аналогичен. Китайские деревянные чашки *чачил-аяк* использовались также для распития спиртных напитков во время камлания. В заключении камлания кам гадал по чашке о благополучии семьи – бросал ее за дверь. Считалось, что если та падала вверх дном, то счастья не будет¹⁴.

Таким образом, на примере такого культурного заимствования, как чай, и возникших традиций его употребления, можно видеть, как продукты, предметы и явления иноэтничного происхождения прочно входят в культуру коренного населения, становятся неотъемлемой частью системы их этикетных норм, мировоззренческой системы и ритуальных практик в качестве жертвы и способа общения как между членами общества, так и с потусторонними силами. Важно отметить, что эти относительно «новые» предметы и явления становятся необходимым элементом самых архаичных культовых практик, связанных с представлениями о множественности миров и их обитателей, а также о стихии огня. Таким образом, можно согласиться с тем, что «новое порой столь органично входит в модель первоначальной оригинальной культуры, что по происшествии времени выглядит исконно своим, изначально присущим свойством/явлением»¹⁵.

¹ В настоящие дни подразделяются на ряд самостоятельных этносов: алтай-кижи, теленгиты, телеуты, кумандинцы, челканцы и тубалары.

² Анохин А. В. Материальное производство ойрогов и шорцев. СПб., 2013. С. 110; Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893. С. 31; Даржа В. Традиционные мужские занятия тувинцев. Т. 1: Хозяйство, охота, рыбалка. Кызыл, 2013. С. 297–298.

³ Даржа В. Указ. соч. С. 296.

⁴ Курбатский Г. Н. Тувинцы в своем фольклоре. Кызыл, 2011. С. 27–28.

⁵ Даржа В. Указ. соч. С. 296.

⁶ РЭМ, колл. № 11574–2 и др.

⁷ Курбатский Г. Н. Указ. соч. С. 281.

⁸ Там же. С. 28.

⁹ РЭМ, колл. № 10525–31, 43, 44.

¹⁰ Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут//Сб. МАЭ. Л., 1927. Т. VI. С. 71.

¹¹ Гончарова О. А. Народная медицина Горного Алтая. Горно-Алтайск, 2005. С. 87.

¹² Алоева Н. Г. Тувинские ритуальные ложки в фондах Государственного музея этнографии народов СССР//Проблемы этнографического музееведения. Всесоюзная научная конференция «Этнографическая наука и пропаганда этнографических знаний», посвященная 70-летию Октября. Тезисы докладов. Омск, 1987. С. 3–4.

¹³ Там же.

¹⁴ Вербицкий В. И. Указ. соч. С. 98–99.

¹⁵ Ермолова Н. В. Об условности понятий «свое» и «чужое» в культуре этноса (на примере эвенков)//Чужая вещь в культуре. Материалы научной конференции. Октябрь–ноябрь 1995. СПб., 1995. С. 55.

UDC 392.8; 392.86; 393.05.951; 394.9; 395; 398.41

S. V. Romanova

Tea in the System of Etiquette Norms
and Ritual Practices

of the Peoples of the Altai-Sayan Region

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

The following work, based on written sources and museum collections, characterizes the traditions of Chinese tea in the culture of the indigenous peoples of the Altai-Sayan region. The evidence of the tea drinking traditions can be found not only in the daily diet, but also in the system of etiquette norms and ritual practices. This example clearly illustrates the process of transformation of an innovation into a sustainable, traditional phenomenon for the culture of a whole range of ethnic groups.

Keywords: tea, the Altai-Sayan region, cultural borrowings, etiquette norms, ritual practices.

Н. В. Мальцева, В. А. Белокопытова

Этнические традиции рассохинской
группы эвенов (по материалам
коллекций Магаданского областного
краеведческого музея)

Мальцева Наталья Васильевна, Магаданский областной краеведческий музей (Магадан), заместитель директора по культурно-просветительной и организационной работе; banshchikova1986@mail.ru

Белокопытова Виктория Александровна, Магаданский областной краеведческий музей, отдел музейной педагогики, экскурсовод; vicky2014@mail.ru

В докладе рассмотрены особенности традиционного мужского костюма рассохинских эвенов на примере предметов, поступивших в этнографическую коллекцию Магаданского областного краеведческого музея в 2023 г. от представителя рода Хабаровых.

В 1932 г. роды Хабаровых и Болдухиновых, вместе с зависящими от них сородичами, ушли на р. Рассоха, где обитали в изоляции до конца 1950-х гг. Рассохинские эвены полностью сохранили систему природопользования, при этом роль продуктивного оленеводства увеличилась из-за невозможности рыбачить на традиционных местах и вести обмен добытой пушнины. К 1960-м гг. оленеводы Магаданской обл. практически перестали использовать национальную одежду. Предметы, переданные в музей, – патронташ, торбаса, передник, перчатки, свидетельствуют о том, что у локальной группы, потерявшей взаимодействие с внешним миром, традиции в одежде, бытовавшие еще в XIX в., сохранились до начала XXI в.

Ключевые слова: эвены, рассохинская группа, оленеводство, патронташ, оленья шкура, перчатки, передник, торбаса.

В 1920–1930-х гг. на северо-востоке страны вследствие коллективизации частым стал уход в тундру целых этнических родов, владевших крупными стадами оленей. Коренные этносы, имевшие о проводимых властью мероприятиях опосредованное представление, не понимали сути происходивших событий. Коллективизация происходила форсировано, без проведения разъясняющей работы среди кочевников. На выборах в Советы представителями власти выдвигались активисты из бедняков, что влекло ожесточение богатых оленеводов, старост, шаманов¹.

На обширных пространствах лесотундры и тундры опытному, знающему маршруты кочевков оленеводу легко затеряться даже с тысячным стадом. В 1932 г. род Хабаровых и род Болдухиновых вместе с зависящими от них сородичами ушли на р. Рассоха, где обитали в изоляции до конца 1950-х гг. Рассохинские эвены полностью сохранили систему природопользования, роль продуктивного оленеводства увеличилась из-за невозможности рыбачить на традиционных местах и вести обмен добытой пушнины. Оно приобрело главенствующий характер, наращивание поголовья стало насущной задачей².

Вместе с оленеводством сохранялись традиционная одежда, уварь. Система верований приняла гипертрофированную окраску с запретом удаляться от границ хозяйственной территории рода, встречаться и вести беседы с посторонними, сообщать любые сведения, посещать населенные пункты. И хотя родившееся в тайге поколение не понимало причин запретов, исполнялись они всеми неукоснительно³.

Следы такого поведения присутствуют в общении даже у нынешнего поколения рассохинских эвенов. Например, А. С. Сирота и А. И. Хабаровская, наследницы рода, обычно говорят очень тихо, а повествуя о семье, дедушке, бабушке, переходят на полупшепот.

Антонина Ивановна Хабаровская – правнучка Афанасия Владимировича Болдухинова, тэрэстэ, старосты рода, одного из инициаторов ухода родов в тайгу. Он умер в 1950-х гг. и был похоронен урадан – на воздушном захоронении. Старшие в семье поведали, что прадед был истово верующим, поэтому «захоронение исчезло, наверное, за праведность он был вознесен на небо».

В 2023 г. А. И. Хабаровская передала в Магаданский областной краеведческий музей ряд предметов, принадлежащих ее бабушке, Марии Михайловне Болдухиной, которая шила их для своего сына, оленевода Ивана Федоровича Болдухина (Среднеканский р-н Магаданской обл.). Среди предметов – патронташ, торбаса, передник, перчатки.

Передник праздничный (ВХ-7797/1) сшит в 1970–1980-х гг. и был предназначен для защиты груди и живота от холода, так как эвенские кафтаны шились с несходящимися полами. Передник состоял из двух частей: нагрудник полностью закрывал грудь, расширялся в области талии, завязывался вокруг шеи; фартук длиной до колен завязывался на талии.

Нагрудник собран из нескольких кусков оленьей шкуры. По швам пущены жгуты оленьего волоса, закрепленные сухожильными нитями. Детали расположены мехом к телу, мездровой стороной наружу. Лицевая сторона по краю обшита полосами ровдуги коричневого цвета. Соединение с нижней частью скрыто полосами красной ткани и полосой с семью рядами синего, желтого, и зеленого бисера.

Фартук сложносоставной, в виде трапеции. В центре расположен прямоугольник из трех фрагментов оленьей шкуры волосом наружу – отличительный признак рассохинской группы. Над этой деталью нашита полоса красной ткани. За ней располагается нашивка на ровдужной основе, состоящая из двенадцати рядов бисера желтого, зеленого, синего цветов.

Орнамент отделен ровдужным узким кантом, ниже проходит полоса темно-синей ткани. За ней расположены три наборные полосы из чередующихся, маленьких прямоугольников темно-серого и белого оленьего меха, разделенные кожаными светло-коричневыми кантами, четвертую полосу внизу белый кант отделяет от полосы коричневой ровдуги.

Вторая бисерная нашивка продолжает орнаментацию. Боковые полосы состоят из восьми рядов бисера, в которых чередуются желтый и синий, желтые, зеленые ряды. Декоративные полосы обшиты красной тканью, по бокам и внизу пришита широкая полоса из отдельных фрагментов коричневого оленьего меха.

Патронташ эвенский (ВХ-7797/5) сшит в 2000-е гг., 12 × 13 см, длина с ремешком составляет 73 см.

Патронташ представляет собой сумочку полуовальной формы: две стенки с ровно срезанной верхней частью, между которыми вшита полоса кожи. К задней стенке сухожильной нитью пришит клапан, полностью закрывающий переднюю часть. Между отдельными частями пущен кант из неокрашенной ровдуги. Детали изделия выполнены из ровдуги, окрашенной в светло-коричневый цвет. Внизу, между передней стенкой и соединяющей полосой, вшит кожаный ремешок для завязывания патронташа, такой же нашит к нижней части клапана.

Сердцевина клапана расшита красным бисером, далее чередуются полосы – белая, двойная зеленая, белая. Узор в виде солнца

с девятью лучами составлен из бисера синего цвета, внутри лучей пространство расшито белым, зеленым и фиолетовым бисером. Затем следует круговой узор из белого, зеленого, синего, фиолетового бисера. Для полного покрытия клапана мастерица использовала красную полосу ткани и кант из белой кожи по краям.

Перчатки мужские летние (ВХ-7804/1,2), 23 см в длину, 12 см в ширину, сшиты из светлой выделанной кожи. Перчатки скроены в эвенской традиции, из основы на четыре пальца, с швытыми между пальцами клиньями; покрытие для большого пальца руки вшито отдельно⁴, места вшивания выделены красным кантом из ткани. Швы выполнены сухожильными нитями. Раструб перчаток ближе к внешнему краю обшит темно-синей, с фабричным рисунком тканью, похожей на шелк, ближе к запястью – красной, плотной тканью. Тканевые полосы пришиты черной хлопчатобумажной нитью.

Место притачивания красной полосы ткани к основной части изделия обработано швом «жгутик» из подшейного волоса оленя, пришитым сухожильными нитями через край. На запястье, в местах соединения полос из красной и синей ткани, пришиты кожаные завязки.

Торбаса мужские охотничьи (ВХ-7797/3,4) сшиты в 1970–1980-е гг. Высокая обувь у эвенов имела три пары вязок: над пяткой у щиколотки, под коленом и на бедрах для крепления к ноговицам⁵. Шили торбаса из трех-четырёх камусов. Для подошвы использовали «щётку» из длинных и прочных волос, находящихся между копытами оленя, эта «щётка» препятствовала скольжению.

Голенище и детали носка сшиты сухожильными нитями из прямоугольных деталей камусов коричневого цвета, с белыми пятнами. На щиколотке, над пяткой, завязываются с помощью кожаных ремешков. Под коленом завязки не сохранились, прикреплен только фрагмент кожаного ремешка длиной 3 см. Для крепления верхней части пришит кожаный ремешок, продетый в кулиску, которая скрыта снаружи тесьмой синего цвета с голубым рисунком. По центру, спереди под кулиской, нашит сухожильной нитью кожаный ремешок, пришитый и разрезанный надвое, для крепления, предположительно, к ноговицам.

К 1960-м гг. оленеводы Магаданской обл. практически перестали использовать национальную одежду. Предметы, рассмотренные выше, свидетельствуют о том, что у локальной группы, потерявшей взаимодействие с внешним миром, традиции в одежде, бытовавшие еще в XIX в., сохранились до начала XXI в.

¹ Гребенюк П. С. Вовлечение рассохинской кочевой группы эвенов в русло социалистического развития (1950–1970-е гг.)//Россия и АТР. 2016. № 4. С. 287–300.

² Банщикова Н. В. Оленеводство Среднеканского района: история и перспективы//Вестник СВНЦ ДВО РАН. 2012. № 1. С. 118.

³ Научный архив СВКНИИ ДВО РАН. Л.86 – Попова У. Г. Рассохинская группа эвенов. Промежуточный отчет. 1972.

⁴ Художественная обработка меха и кожи у народностей Крайнего Северо-Востока/Авт.-сост. Л. В. Андреева. Магадан, 2004. Вып. 2. С. 36.

⁵ Там же. С. 26.

UDC 069;39(571.65)

N. V. Maltseva, V. A. Belokopytova

The Rassokha Evens's Ethnic Traditions
(on the Example of The Magadan Regional
Museum of Local Lore Holdings's collection)

Maltseva Natalya Vasilievna, The Magadan Regional Museum (Magadan), Deputy Director for Cultural and Educational and Organizational Work; banshchikova1986@mail.ru

Belokopytova Victoria Alexandrovna, The Magadan Regional Museum (Magadan), the Department of Museum Pedagogy, guide; vicky2014@mail.ru

The study examines the distinctive features of traditional men's clothing of the Rassokha Evens on the example of new items in the ethnographic collection of The Magadan Regional Museum of Local Lore.

In 1932, the clans of the Khabarovs and Baldukhinovs, along with the relatives dependent on them, went to the Rassokha River, where they lived in isolation until the end of the 1950s. The Rassokhin Evens completely retained the nature management system, the role of productive reindeer herder increased due to the impossibility of fishing in traditional places and conducting an exchange of furs. By the 1960s, the reindeer herders of the Magadan region practically stopped using national clothing. The objects transferred to the museum – a cartoon, torbasa, apron, gloves – indicate that the local group that has lost interaction with the outside world has traditions in clothes that existed in the XIX century.

Key words: the Evens, the Rassokha Evens, reindeer herding, bandolier, deer skin, gloves, apron, torbasa.

Е. А. Берман

Некрополь евреев и сектантов-субботников
иудейского вероисповедания города Зимы
Иркутской области как пример
межэтнической коммуникации

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

Доклад посвящен уникальному смешанному некрополю этнических евреев и русских сектантов-субботников иудейского вероисповедания на территории г. Зимы Иркутской обл., организованного по образу традиционного иудейского кладбища. Основанный в первой трети XIX в., некрополь является действующим вплоть до настоящего времени. Его можно считать редчайшим примером межэтнического взаимодействия евреев и русских сектантов-субботников, отказавшихся от православия в пользу иудаизма. В настоящее время выявлены и каталогизированы сохранившиеся на территории некрополя исторические надгробия 1860–1960-х гг. для определения степени влияния иудаизма на религиозную жизнь сектантов. Итогом обследования и фотофиксации кладбища в 2017, 2019 и 2023 гг. стало выявление 237 исторических надгробий. Проанализированы их форма, материал, изображения, выполнен перевод текстов эпитафий с иврита на русский язык и составлен список покоящихся на кладбище в этот период. Кроме захоронений сектантов, выявлены и описаны захоронения на территории некрополя этнических евреев, проживавших в Зиме в XIX – начале XX в.

Ключевые слова: сектанты-субботники, геры, евреи, иудейское кладбище, погребение в иудаизме, эпитафии, надгробия, г. Зима.

В первую половину XIX в. в с. Зима Балаганского у. Иркутской губ. из центральной полосы России были сосланы бывшие православные крепостные крестьяне. Причиной их ссылки в Сибирь стал отказ от православия в пользу иудаизма, в связи с чем данная ветвь сектантства получила название «субботническая». Им были выделены земельные наделы, за ними сохранялись все гражданские права и им не запрещалось исповедовать иудаизм¹.

Указ Синода от 29 июля 1825 г. «О мерах к отвращению распространения жидовской секты под названием субботников» запрещал какие-либо контакты между евреями и сектантами². Тем не менее, губернские власти не запретили ссыльным сектантам поселиться в Зиме, где уже проживали на поселении ссыльные евреи. В дальнейшем уездные власти также слабо контролировали контакты сектантов и евреев, и по этой причине первые обучались у вторых еврейским законам, копировали их обряды и праздники³. Зиминские «субботники» имели собственный свиток Торы, снимали для богослужения отдельный дом, в который часто приглашали евреев в качестве служителей иудейского религиозного культа⁴. В 1905 г., после выхода указа Николая II «Об укреплении начал веротерпимости»⁵, «субботники» получили право на легальное признание общин и устройство молельного дома. В 1906 г. Министерство внутренних дел удовлетворило прошение зиминских «субботников» и выдало им разрешение на постройку иудейского молитвенного дома. К началу XX в. в с. Зима было зарегистрировано 145 семей сектантов-субботников, общим числом 900 человек⁶.

На протяжении XIX в. Иркутская губ. активно пополнялась евреями-ссыльнопоселенцами. Жили они и в с. Зима. С середины XIX в. между представителями этнических евреев и «субботников» начали заключаться регулярные браки.

Собственное кладбище появилось у сектантов-субботников в начале 1830-х гг. Благодаря контактам с зиминскими евреями сектанты изучили принятые в иудаизме ритуалы похорон и траурные традиции, а также обращались к евреям за помощью в составлении текстов простейших эпитафий на иврите. Местных евреев хоронили на этом же кладбище.

В настоящее время кладбище является действующим и на нем по-прежнему хоронят потомков «субботников». За 200 лет пребывания сектантов и их потомков в г. Зима их фамилии не изменились,

о чем свидетельствуют эпитафии на старых и современных надгробиях. Отдельно стоящее кладбище располагается на возвышенности в старой части города, огорожено глухим забором и занимает площадь 1,44 га. Обследование кладбища показало, что захоронения сектантов-субботников и евреев происходили без деления на секторы.

За кладбищем ухаживают: содержат в порядке не только территорию, но и дошедшие до наших дней исторические надгробия. Кроме этого происходит постепенная расчистка некрополя от дикорастущих кустарников и деревьев. В результате такой очистки становятся доступными для изучения новые надгробия второй половины XIX – первой половины XX в. Самое раннее надгробие, датированное по эпитафии, было установлено в 1865 г.

В настоящее время произведена фотофиксация 237 сохранившихся исторических надгробий 1865–1965 гг. Материалами для надгробий служили камень, бетон, дерево и металл (с преобладанием камня – местного песчаника, галечника из близлежащих рек и байкальского мрамора). По форме практически все надгробия представляют собой небольшие стелы высотой 30–60 см. Самая высокая стела имеет высоту 110 см. Имеется несколько невысоких однотипных обелисков из песчаника. Редчайшим для любого кладбища случаем были сохранившиеся здесь деревянные стелы из лиственницы, датируемые 1912–1947 гг. Сохранилось одно надгробие 1928 г. из металла.

Изображения на надгробиях отсутствуют полностью или максимально лаконичны – это шестиконечные звезды Давида, стилизованное дерево целиком и несколько крон деревьев, вписанных в композицию эпитафии; на одном из женских надгробий имеется изображение подсвечника для зажигания свечей в Шаббат. Несколько надгробий выделяются изображением львов. Именно эти надгробия вместе с изображениями несут и сложные эпитафии на иврите. Каждый из изображенных львов держит в лапах флажок с первыми буквами вводной формулы эпитафии на иврите: «Здесь покоится».

Эпитафии на надгробиях достаточно просты, но написанные на иврите, они таким образом служат главным доказательством того, что сектанты-субботники жили в Зиме в тесной религиозной связи с этническими евреями. Все эпитафии составлены в строгом соответствии со структурой любой еврейской надписи на могильной стеле и включают вступительную формулу, имя погребенного и патроним (имя отца), дату смерти по еврейскому календарю и завершающее благословение в виде акронима, в переводе означающего: «Да будет душа его завязана в узле жизни». При этом все

числа и годы смерти, как это принято в еврейской традиции, прописаны в буквенном эквиваленте. Прямым указанием на то, что здесь похоронен именно «субботник» («субботница»), служит вежливое обращение перед мужскими и женскими именами – «гер» или «герка». Стоит отметить, что расширенные эпитафии, содержащие такие дополнительные элементы, как формулы восхваления умершего, подчеркивающие праведность, богобоязненность, благотворительность, выражения скорби и горя близких усопшего, были обнаружены лишь на нескольких надгробиях.

В ранних эпитафиях отсутствует фамилия покоящегося здесь, так как фамилии, записанные в орфографии идиш, стали появляться на еврейских кладбищах лишь на рубеже XIX–XX вв. Часть надгробий в силу плохой сохранности камня эпитафии утратили полностью, и определить, была ли там фамилия, невозможно. Другая часть надгробий имеет двуязычные эпитафии. Субботники не знали иврита и для написания части текста на этом языке обращались к местным евреям, русскоязычную же часть они составляли сами. Как правило, подобные тексты не совпадают по нескольким основным показателям, главным из которых является несоответствие дат по юлианскому и еврейскому календарям. Будучи поверхностно знакомыми с еврейским летоисчислением, при написании даты смерти «субботники» делали ошибки, не сверяя даты в календарях, а просто подставляя в эпитафию название месяца из еврейского календаря⁷.

Имена «субботников» как и этнических евреев были библейскими, однако, живя рядом с евреями и беспрепятственно общаясь с ними на протяжении долгого времени, «субботники» не ограничивались именами праотцов – Авраама, Исаака и Якова и праотечей – Сарры, Ревекки, Рахили и Леи, а выбирали для себя и своих детей разнообразные еврейские имена, не только библейские. Специфическим «субботническим» библейским мужским именем были Захарий, Илия, Йона, Иеремия; к женским именам подобно-го рода можно отнести имя Хана.

По результатам вышеизложенного правомерно сделать вывод о том, что зиминское кладбище – одно из самых крупных и хорошо сохранившихся исторических иудейских кладбищ на территории Иркутской обл. Благодаря значительному количеству надгробий с сохранившимися эпитафиями и изображениями, можно проследить явное заимствование сектантами религиозных обрядов погребения и траурных ритуалов у этнических евреев, а также формы некрополя в контексте традиционного иудейского кладбища. При этом доля еврейских захоронений составляет не более 10% от общего числа захоронений. В связи с этим рассматриваемый некрополь

можно считать не только этнографическим памятником, но важнейшим историческим источником межэтнической коммуникации евреев и русских сектантов, принявших иудаизм.

¹ Бейлин С. Х. Кое-что о зиминских субботниках. Пережитое: Сб., посвященный общественной и культурной истории евреев в России. СПб.: Типография акционерного общества Брокгауз–Ефрон, 1913. Т. 4. С. 288–297.

² О мерах к отвращению распространения жидовской секты под названием субботников: Синодский указ от 29 июля 1825 г. № 30436а по Высочайше утвержденному положению Комитета Министров//Полн. собр. зак. Рос. имп. с 1649 г./Под ред. М. М. Сперанского. Собрание 1-е. 1649–1825 гг. Т. XL. 1825 г. СПб.: Типография II отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 397–408.

³ Козьмин М. З. Прошлое и настоящее сибирских сектантов-субботников//Еврейская старина. 1913. Т. VI. С. 3–22, 62–183.

⁴ Берман Е. А. Историко-культурные особенности секты «субботников» в с. Зима Балаганского у. Иркутской губ. (XIX–XX вв.)//Этнос и конфессия: Мат-лы XVIII Междунар. С.-Петербургских этнографич. чтений. Санкт-Петербург, 3–5 декабря 2019 г. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2019. С. 61–66.

⁵ Об укреплении начал веротерпимости: Именной высочайший указ, данный Сенату 17 апреля 1905 г. № 26125//Полн. собр. зак. Рос. имп. с 1649 г. / Под ред. М. М. Сперанского. Собрание 3-е. 1 марта 1881–1913 гг. Т. XXV. Отделение 1. 1905 г. СПб.: Типография II отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1908. С. 257–258.

⁶ Козьмин М. З. Из быта субботников. Рассказано со слов моего отца//Еврейская старина. 1915. Т. VIII. С. 386–395.

⁷ Берман Е. А. Исторический некрополь сектантов-субботников иудейского вероисповедания г. Зима Иркутской области//СибСкрипт. 2023. Т. 25. № 3. С. 343–356. URL: <https://doi.org/10.21603/sibscript-2023-25-3-343-356>

UDC 393.05.1; 393.05.7

E. A. Berman

The Necropolis of the Jewish and the Subbotniks
in the Town of Zima, Irkutsk Region,
as an Example of Interethnic Communication

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

The paper studies a unique mixed necropolis for the ethnic Jewish people and the Russian Subbotniks of the Judaic faith located on the territory of Zima, Irkutsk Region, conceived in the image of a traditional Jewish cemetery. Founded in the first third of the 19th century, the necropolis is still active up to this day. It can be considered a rare example of interethnic interaction between the Jewish people and the Russian Subbotniks who abandoned Orthodox Christianity in favor of Judaism. The aim of the article is to identify and catalog the historical tombstones preserved on the territory of the necropolis dating between the 1860s and 1960s to determine the degree of influence of Judaism on the religious life of the Subbotniks. The survey and photo fixation of the cemetery in 2017, 2019 and 2023 resulted in the identification of 237 historical tombstones. Their form, material, images were analyzed, the texts of the epitaphs were translated from Hebrew into Russian, and a list of those buried in the cemetery was compiled. In addition to the Subbotniks' graves, there were graves of the ethnic Jews who used to live in Zima in the 19th – early 20th century identified and described on the territory of the necropolis.

Keywords: the Subbotniks, the Gery, the Jewish people, Jewish cemetery, Judaic burials, epitaphs, tombstones, the town of Zima.

Л. Ф. Попова

Мужские вышитые шаровары в культуре народов Средней Азии и Казахстана

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

Профессионально изготовленные мужские замшевые шаровары с вышивкой в регионе Средней Азии и Казахстана бытовали в разной этнической и социальной среде как одежда охотников, воинов, охранников, джигитов-посыльных и др. лиц, выполнявших поручения городской администрации. Основным центром изготовления вышитых шаровар в середине XIX – второй половине XX в. являлся г. Ташкент. Вышивание шелком по сукну и коже в технике тамбурного шва являлось отдельным видом городского ремесла, которым занимались мужчины – *юрмадуз*. Становление этого ремесла, вероятно, связано с традициями иранского мира – центры мужской тамбурной вышивки существовали в г. Решт и Нуха (ныне г. Шеки). Поскольку этот вид прикладного искусства был связан с потребностями властных кругов, можно предположить, что, равно как и золотошвейное дело, вышивка шелком по коже и сукну изначально находилась в дворцовом ведении. Интересно, что прямым аналогом среднеазиатских замшевых вышитых шаровар является предмет именно иранской культуры – вышитые штаны участников иранской борьбы *кошти*, имеющей очень древнюю историю. Эта параллель представляется перспективной в плане дальнейшей разработки изучаемой темы.

На протяжении XX в. вышитые шаровары были «присвоенны» разными этническими культурами Средней Азии и Казахстана как исконный элемент традиционного костюма.

Ключевые слова: замшевые вышитые шаровары, мужская вышивка тамбуром, Ташкент, собрание Российского этнографического музея.

В регионе Средней Азии и Казахстана до середины 1920-х гг. бытовали предметы, которые многие народы считали «своими», несмотря на их полную идентичность. Исследователи традиционной культуры порой смело приписывают изготовление таких вещей местным мастерам, формируя тем самым миф о народных ремеслах. На самом деле предметы-близнецы являлись покупными изделиями, изготовленными в конкретном ремесленном центре и по ряду причин имевшими широкий спрос безотносительно этнических рамок. К таким предметам относились мужские, замшевые, вышитые шаровары, истории изготовления и бытования которых посвящен настоящий доклад.

В русскоязычных источниках XIX в. замшевые штаны именуются: *чембары*, *шалбар*, *ергак*, *шым*. Эта одежда имела широкое распространение у кочевого населения, но и оседлые жители региона, направляясь в дальнюю дорогу, могли использовать замшевые шаровары. Козловые *чембары* были настолько практичны, что в XIX в. в Бухарском эмирате и Кокандском ханстве они входили в состав военного костюма. По этой же причине в конце 1860-х гг. они были введены в пехотных и артиллерийских частях русской армии, покорявшей Туркестан. *Тирины-чальвар* из бараньей замши прочно вошли в казачий быт: «Ни один казак не может обойтись без этой одежды, и привозимый товар быстро расходуется»¹.

Замшевые шаровары могли иметь богатый вышитый орнамент, выполненный шелковыми нитями тамбурным швом. Специального внимания у исследователей среднеазиатского костюма этот вид одежды еще не получил – ни в плане его генезиса, ни в плане изготовления и бытования. Вышивка по замше не включается и в общие обзоры среднеазиатского вышивального искусства. Стараясь ликвидировать некоторые из указанных лакун, автор опирался на следующие источники: музейные коллекции и сопроводительные данные к ним, иллюстративные материалы, сведения бытописателей и исследователей традиционной культуры народов Средней Азии. Следует подчеркнуть, что большинство сведений о предмете нашего исследования фрагментарны, поэтому реконструируемая картина бытования вышитых шаровар пока имеет общий характер.

В основу работы положен анализ коллекции шаровар из собрания Российского этнографического музея (далее РЭМ), которая нуждалась в атрибуции по ряду позиций описания этнографического памятника. Очевидно, РЭМ обладает самой крупной в Российской Федерации коллекцией этих предметов, насчитывающей 15 экз., 14 из которых ранее входили в собрание бывшего Музея народов СССР (Москва).

Как выставочный предмет вышитые замшевые штаны (2 экз.) впервые фигурировали на Этнографической выставке 1867 г. Одни – входили в состав коллекции, собранной в Ташкенте в 1865 г. и предоставленной первым военным губернатором Туркестанской обл. генералом М. Г. Черняевым. Дарителем этих шаровар был ташкентский маклер Хаджи Юнусов. Предмет изготовлен из тонко выделанной замши, окрашенной в бордовый цвет (кол. 8762–20514). Вторые штаны (кол. 8762–23497) находились в комплексе казахского мужского костюма, подаренном выставке ИРГО.

Вышивка обоих предметов, бытовавших в разной этнической среде, выполнена в одной технической и стилевой манере, что указывает на их общее происхождение. Определить центр производства этих вещей удалось при анализе материалов Туркестанского отдела Политехнической выставки 1872 г. (Москва). Под грифом «Коллекция фон Кауфмана»² экспонаты Туркестанского отдела были переданы Музеем народоведения. Ключом к истории этих экспонатов, в том числе и вышитых шаровар, является Каталог Туркестанского отдела³.

Отдел знакомил посетителей выставки с производительными силами вновь присоединенного Туркестанского края. В числе развивающихся кустарных промыслов было представлено вышивание по сукну и замше, выполнявшееся вручную мастерами-мужчинами. Интересно, что в условном интерьере лавки вышивальщика, напоказ работал мастер *юрмадуз*⁴ Мир Сафар, специально приехавший из Ташкента в Москву. Каталогный комментарий к данной сцене свидетельствует: «Вышивание шелками тамбуром, издавна существующее в Бухаре, развилось в Ташкенте недавно. Лет 40 или 50 тому назад ишан Иса Ходжа, ездивший в Бухару учиться, вывез оттуда и искусство вышивать; он поселился в Кокане и завел большую мастерскую. Говорят, что у него было до 600 учеников. Ученики его перенесли это ремесло и в Ташкент. В Ташкенте, до занятия его русскими, оно имело слабое развитие; вышивали, главным образом, покрывала, которые носят киргизские женщины; но с приходом русских, которым пришлось по вкусу пестрые салфетки, скатерти,

кофты и т.п., стало быстро развиваться; с усилением спроса возросли и цены, и теперь это ремесло считается одним из самых выгодных»⁵.

Вышивальщик использовал пальцы *гардич* и крючок *бегиз*, *ильмаклир бегиз*⁶. Это подтверждается двумя известными автору фотографиями, запечатлевшими вышивальщиков за работой. На снимке из «Туркестанского альбома»⁷ (МАЭ, И. 1718–119) мастер-самаркандец держит изделие в круглых пальцах, но вышивает иглой. Фото из собрания РЭМ (фотокол. № 5449–21) документирует работу двух вышивальщиков, декорирующих именно шаровары. Описание не содержит указания на место съемки, но, судя по костюму мастеров, действие происходило в Фергано-Ташкентском оазисе.

Большую ценность имеет описание приемов вышивания Мир-Сафаром: «Узора он не рисует, только мелом очерчивает салфетку по краям, чтобы она имела правильную квадратную форму и делает три круга внутри, чтобы держаться известного расстояния от центра; все свои узоры он знает наизусть <...> но он может вышивать и по данному узору на заказ; в таком случае он для большей аккуратности делает из него припорох. Если ему понравится на ком-нибудь узор, которого он еще не знает, он <...> приглашает интересующую его личность на чай, и пока гость услаждается чаем, он старается запечатлеть невиданный узор в своей памяти»⁸.

Такой же вышивальщик-импровизатор описан А. К. Гейнсом: «Иногда вышиванием занимаются и мужчины, так, например, в форте Перовском в 1864 и 65 гг. находился кокандец, превосходно и чрезвычайно быстро вышивавший; ему можно было давать свои узоры, которым он подражал необыкновенно верно; говорят также, что таких искусников в г. Ташкенте весьма достаточно»⁹. В данном тексте особенно важно указание на Ташкент как центр мужского вышивального промысла узбеков-сартов. Подтверждение этому находим у П. И. Пашино: «Мы проезжали (в Ташкенте.— *Л.П.*) и мясными рядами, <...> и книжными магазинами, и шорными лавками, в которых сидели мастерские и вышивали окрашенные кожи шелками»¹⁰.

Согласно Каталогу Туркестанского отдела Политехнической выставки (далее Каталог), замшевые шаровары демонстрировались не только в «лавке вышивальщика», но и в разделе по обработке кожи¹¹. Для датировки среднеазиатских замшевых изделий важно отметить, что до 1865 г. замшу окрашивали только в желтый цвет отваром испаряка (*Delphinium*) с квасцами; темно-желтый или оранжевый цвет получали за счет добавления

в отвар марены. Для русских армейских *чембар* замшу стали красить и в бордовый цвет «отваром из смеси сандала, марены и квасцов»¹². Малиновый цвет замше придавал фуксин, быстро завоевавший популярность в 1860-х гг. Черная замша производилась для русских офицеров – черные кожаные шаровары с красным кантом были неотличимы от драповых. В качестве черного красителя употребляли цветки черной мальвы (*Althaea pallida*) с квасцами¹³.

Еще одни вышитые шаровары на Политехнической выставке входили в состав костюма казаха-джигита, то есть должностного лица «для посылок и поручений при каком-либо начальнике»¹⁴. В Каталоге отмечено, что такие шаровары «надеваются при верховой езде и потому носятся или постоянно ездящими верхом, каковы джигиты, или при отправлении в дорогу»¹⁵. Эти данные дополняет описание джигита, принадлежащее перу Н. Н. Каразина: «На голове Мумына <...> был надет рогатый, разрезной малахай летний, из белого войлока, а на плечах три халата <...> шаровары у Мумына были кожаные, сохранившие еще следы вышивного шелками узора»¹⁶. Замшевые штаны, приобретенные С. М. Дудиным в Самаркандской обл. в 1902 г. (кол. № 58–37), имеют сходную легенду.

Большую роль для определения функции вышитых шаровар играют выявленные фотодокументы, к сожалению, пока немногочисленные. Так, в «Туркестанском альбоме» имеется фотоснимок «Административный служащий» (МАЭ, И. 1718–179), на котором запечатлен молодой мужчина в вышитых штанах с заправленными в них лапами верхней одежды. Определить его этническую принадлежность сложно, но в данном случае это не столь важно. На фотографии Ф. Ордэна «Бухарец» (МАЭ, И. 1889–8) позирует богатый горожанин, о чем свидетельствует его парчовый халат. Позади бухарца стоят два человека, явно имеющих к нему отношение, поскольку смотрят в объектив и держатся уверенно, подобно охранникам. Они одеты в одинаковые шапки и халаты, заправленные в шаровары. Самое примечательное, что у одного из охранников шаровары тканевые(?), с обильной вышивкой, а у другого – замшевые, с вышитым узким бордюром. Наконец, фотоснимок Ф. Ордэна «Городская стража» документирует вышитые шаровары как одежду некоторых из бухарских стражников (МАЭ, И. 255–181).

Таким образом, приведенные свидетельства позволяют утверждать, что вышитые шаровары являлись одеждой «корпорации» служилых людей, выполнявших при городской администрации функции посыльных, охранников и т. п.

Как уже упоминалось, замшевые шаровары являлись и воинской одеждой. Наиболее ярко об этом свидетельствуют полотна В. В. Верещагина, служившего в 1865–1870 гг. художником при генерал-губернаторе фон К. П. Кауфмане. Так, на картине «Высматривают»¹⁷ изображено целое воинство, одетое в халаты и желтые штаны, в том числе и вышитые. В одном из комментариев к картине утверждается, что изображенные воины – киргизы¹⁸. Автор считает изображенное войско кокандским, воюющим против русской армии. Как бы то ни было, важно, что предполагаемый театр военных действий близок к ташкентскому центру изготовления вышитых шаровар.

Афганский мужской костюм, экспонировавшийся на Политехнической выставке, также включал вышитые кожаные штаны, поскольку афганцы-переселенцы сохраняли в Средней Азии идентичность воинов¹⁹.

Этот предмет одежды как принадлежность военного костюма бытовал и у казахов, что подтверждает фотография «Казахский воин»²⁰ из альбома Семиреченской выставки 1913 г. Данный постановочный снимок, в частности, «закрепил» за казахской культурой ташкентские шаровары узбекской работы. Следует заметить, что и в начале XX в. узбеки-сарты Сырдарьинской обл. продолжали вышивать для казахов халаты, попоны, головные уборы и др., используя тамбурный шов и характерные орнаментальные мотивы²¹.

Вопрос о генезисе мужской вышивки в Средней Азии как отрасли городского ремесла сложен и требует отдельного рассмотрения, базирующегося на привлечении сравнительного материала. Так, сходные вышивальные традиции можно обнаружить в ареале иранской культуры. Речь идет о г. Решт и Нуха (ныне г. Шеки), где мужчины вышивали по сукну именно тамбурным швом. Изысканно декорированный текстиль в иранской традиции был связан с дворцовым бытом, и в связи с этим большого внимания заслуживает указание на Бухару²², где находился двор эмира, как давний центр тамбурной вышивки по сукну и коже. В контексте культурных взаимосвязей Ирана и Средней Азии можно предполагать, что подобно золотному шитью, мужская вышивка шелком некогда была связана с потребностями властных элит Среднего Востока.

Любопытно, что прямым аналогом среднеазиатских вышитых шаровар является предмет иранского же происхождения – штаны участников традиционной иранской борьбы *кочти*²³. Атрибуты этого ритуализированного вида борьбы, возникшего еще в эпоху зороастризма, заслуживают всяческого внимания.

В заключение можно сделать вывод о том, что в Средней Азии и Казахстане замшевые вышитые шаровары являлись одеждой джигитов, охранников, охотников, воинов, участников ритуальных спортивных состязаний. В середине XIX в. сложился новый центр их производства – г. Ташкент. Конкретные данные о наличии этого промысла в Бухаре автором пока не выявлены. В кочевую среду вышитые шаровары проникали через торговый обмен. У казахов, киргизов, узбеков этот вид одежды могли носить не только охотники и джигиты, поэтому названные народы считают его исконным предметом своего национального костюма.

¹ Красовский М. Область Сибирских киргизов. Санкт-Петербург: Карл Край, 1868. Т. 2. С. 393.

² Поскольку генерал-губернатор Туркестанской области К.П. фон Кауфман оказывал большое содействие организации Туркестанского отдела Политехнической выставки, то его именем была условно названа коллекция, составленная из экспонатов отдела.

³ Каталог Туркестанского отдела Политехнической выставки/Сост. М.И. Бродовский, Д.Л. Иванов, И.И. Краузе [и др.]. М.: Унив. тип. (Катков и К°), 1872.

⁴ *Юрмадуз* (узб.) – «вышивальщик тамбуром».

⁵ Каталог Туркестанского отдела... С. 59.

⁶ Там же.

⁷ «Туркестанский альбом» – альбом фотографий, выпущенный в 1872 г. для сопровождения Политехнической выставки.

⁸ Каталог Туркестанского отдела... С. 59.

⁹ Гейнс А. К. Собрание литературных трудов. Санкт-Петербург: Тип. М. М. Стасюлевича, 1897. Т. 1. С. 166.

¹⁰ Пашино И. П. Туркестанский край в 1866 году: Путевые заметки. СПб.: Тип. Тиблена и Неклюдова, 1868. С. 97.

¹¹ Каталог Туркестанского отдела... С. 48.

¹² Там же. С. 69.

¹³ Там же. С. 48, 69.

¹⁴ Там же. С. 58.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Каразин Н. Н. Как чабар Мумын берег вверенную ему казенную почту//Полн. собр. соч. СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1904. Кн. XVI. С. 223.

¹⁷ Верещагин В. В. «Высматривают» (1873). Государственная Третьяковская галерея. Москва.

¹⁸ См.: URL: <https://vk.com/@classicrusart-vereschagin-vv-vysmatrivaut-1873-maloizvestnye-shedevry-tret>

¹⁹ Каталог Туркестанского отдела... С. 55.

²⁰ РЭМ. 9462–37.

²¹ С. М. Дудин. Отчет о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. Москва: Фонд Марджани, 2021. С. 541.

²² Каталог Туркестанского отдела... С. 59.

²³ Этот вид борьбы получил распространение и на Южном Кавказе. В собрании РЭМ имеются два экземпляра штанов борца: РЭМ. 1818–1 и РЭМ. 1719–1.

UDC 39.139

L. F. Popova

Men's Embroidered Sirwal Trousers in the Culture of the Peoples of Central Asia and Kazakhstan

Popova Larisa Fedorovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, head department; rem_larisa@mail.ru

In the region of Central Asia and Kazakhstan, professionally made men's suede embroidered trousers existed in different ethnic and social environments as the clothing of hunters, warriors, guards, messenger jigits and other persons who carried out orders of the city administration. The main center for the manufacture of embroidered trousers in the middle of the 19th century – second half of the 20th century was the city of Tashkent. Silk embroidery on broadcloth and leather in the technique of the tambour stitch was its own type of urban craft practiced by men that was called Jurmaduz. The origins of this craft can probably be traced to the traditions of the Iranian world: the centers of men's tambour stitch embroidery existed in the cities of Rasht and Nukha (presently Shaki). Since this kind of applied art was associated with the needs of the authority classes, it can be assumed that, as well as gold embroidery, silk embroidery on leather and broadcloth was originally under the royal jurisdiction. Peculiar enough, the direct analogue of the Central Asian suede embroidered trousers are the embroidered trousers of the Iranian kushti wrestlers that have a very ancient history. This parallel seems promising in terms of further development of the topic.

During the 20th century, embroidered trousers were “appropriated” by different ethnic cultures of Central Asia and Kazakhstan as an original element of the traditional costume.

Keywords: suede embroidered sirwal trousers, men's tambour stitch embroidery, Tashkent, collection of The Russian Museum of Ethnography.

О. В. Старостина

Иранские предметы в культуре народов
Средней Азии (по материалам собрания
Российского этнографического музея)

Старостина Ольга Викторовна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Средней Азии и Казахстана, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук, starostinaov73@mail.ru

Распространение и бытование изделий иранского производства охватывало преимущественно южные приграничные районы проживания туркмен и Бухарского эмирата. В крупных среднеазиатских городах их бытование было ограничено состоятельным сословием (местной знатью, чиновниками, богатыми торговцами).

Среди сельского населения распространение персидских предметов, за исключением текстиля, не фиксируется, что подтверждается свидетельствами собирателей коллекций и данными музейной документации. Помимо иранского текстиля, в традиционном обиходе у узбеков и таджиков встречаются также и предметы утвари, домашнего интерьера, вооружения и др.

Иранские предметы, бытовавшие в традиционной культуре народов Средней Азии, проникли далеко не во все сферы жизни, некоторые из них считались престижными и демонстрировали высокое положение человека в обществе (чалмы, утварь), другие имели статус сакральных (сосуды для подаяний, чаши для гаданий), третьи исполняли декоративную функцию и не применялись по прямому назначению (например вазы для цверов, используемые для хранения денег).

Ключевые слова: иранские товары, Бухарский эмират, текстиль, утварь, оружие, Иран, Средняя Азия.

Средняя Азия и Иран на протяжении длительного исторического периода были связаны политическими, экономическими и межэтническими контактами, что влияло на традиционную культуру народов, столетиями проживавших в непосредственной близости друг от друга. Этнографические источники XIX – начала XX в. позволяют обнаружить следы этих взаимовлияний в материальной культуре таджиков, узбеков, а также туркмен, проживавших в приграничных с Ираном районах. Важным фактором культурных заимствований являлись торговые контакты двух регионов, вопросам истории межрегиональной торговли посвящен ряд трудов¹, авторы которых рассматривают ирано-среднеазиатские торговые отношения в основном на историческом макроуровне, важные для этнографов характеристики традиционного быта остаются вне их поля зрения. В данной статье приводятся сведения о предметах иранского производства, бытовавших на территории Средней Азии у таджиков, узбеков и туркмен. Источниковая база исследования – коллекции Российского этнографического музея (далее РЭМ) и относящаяся к ним документация, а также свидетельства исследователей среднеазиатского региона второй половины XIX – начала XX в. из опубликованных источников.

Сведения о содержании торговли можно почерпнуть из работы «Описание бухарского ханства» Н. К. Ханыкова: «...из Мешеда приходят три редко 4 каравана в год... привозные товары их состоят в бумажных и шелковых изделиях Персии, как например, шали, термаламы и т.д. ...шалай этим путем идет весьма мало, кроме тех которые приготавлиются в Персии и носятя вместо кушаков»². О торговле иранской парчой в г. Бухаре сообщает также Е. К. Мейндорф³. Однако, помимо тканей и элементов костюма, в обиходе узбеков и таджиков встречались и другие иранские изделия – предметы утвари, домашнего интерьера, вооружения и др. На способы поступления в регион подобных товаров косвенно указывает И. А. Ремез: «В 1880-х гг. официальная торговля Бухары и Персии была слабо развита, часть ее приходилась на нелегальные пути»⁴. Источником наиболее полной и достоверной информации по вопросу бытования иранских предметов у народов среднеазиатского региона является отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг.⁵, в котором автор характеризует происхождение, место приобретения и особенности бытования тех или иных предметов. Описывая свою научно-собираТЕЛЬскую работу, он отмечал: «Приобретая вещи, я наталкивался каждый раз на вещи не сартовского производства, но тем не менее имевшиеся у них в обиходе. Такими вещами, кроме русских изделий, были и еще персидские, афганские, индийские <...>. Почти все они

составляли непрременную принадлежность настоящего и прошлого быта, как и вещи собственного производства»⁶.

Помимо коллекции С. М. Дудина, в собрании РЭМ встречаются разрозненные слабо аннотированные памятники иранского происхождения из фонда бывшего Музея народов СССР, переданного в РЭМ в 1948 г. Атрибуция данных предметов проводилась на основе сравнительного анализа. В регионе Средней Азии сложилась своя школа медно-чеканного искусства⁷, и несмотря на то, что персидская медь нередко служила образцом для подражания среднеазиатским мастерам⁸, изделия местных ремесленников отличались особыми орнаментальными приемами. Некоторые виды предметов, изготовленные иранскими мастерами, не производились в Средней Азии, другие значительно отличались технологическими приемами и использованными материалами.

Иранские предметы, бытовавшие у народов Средней Азии, использовались далеко не во всех сферах традиционной культуры – некоторые из них имели престижный характер и маркировали высокое положение человека в обществе, другие выполняли символическую функцию и применялись не по назначению, третьи имели сакральный статус. Как упоминалось выше, одним из персидских товаров, продававшихся на среднеазиатских базарах, были различные ткани – парчовые, шелковые и хлопчатобумажные. За исключением парчи, их охотно приобретали, например, туркмены для изготовления повседневной мужской и женской одежды⁹: мужских халатов (РЭМ, 12–99) и рубах (РЭМ, 12–98, 99), женских платьев (РЭМ, 12–111) и верхней части штанов (РЭМ, 5–11; 12–112, 113). В отличие от тканей собственного производства, иранские ткани, можно предположить, не считались у туркмен престижными.

Хлопчатобумажные полосатые ткани иранского производства пользовались популярностью у малоимущих слоев населения Самаркандской обл., применялись для шитья рубах, штанов, нижних халатов (РЭМ, 58–238). Возможно, иранские ткани были более выгодны благодаря значительной ширине (66 см), в два раза превосходившей аналоги местного производства.

Одежду иранского изготовления, бытовавшую у населения Средней Азии, отличало видовое разнообразие. Так, туркмены группы *сарык* и *теке*, населявшие пограничные с Ираном области, носили вязаные шерстяные носки персидской работы¹⁰. Чалмы характерного светло-серого цвета с несколькими рядами черных узких полосок на концах считались престижными и модными – такой головной убор носили богатые горожане, а в начале XX в.

его включали в состав мужского свадебного костюма (РЭМ, 59–10; 8762–22056).

Предметы интерьера персидского производства у городского населения Бухарского эмирата считались престижными и служили как для украшения дома, так и в качестве атрибутов свадебного обряда. Ткани, в редких случаях, использовались для изготовления *буджжона* – покрывал для постельных принадлежностей (РЭМ, 243–12/1,2). Гораздо чаще бытовали изделия из меди и дерева. В медно-чеканных шкатулках, украшенных растительно-антропоморфным орнаментом (РЭМ, 22–137; 31–156), или в небольших ларцах, инкрустированных костью и перламутром (РЭМ 8761–13076), хранили деньги, бумаги, украшения. Их помещали в стенные ниши наряду с парадной посудой и другими ценными вещами, например, фигурками животных, покрытыми серебряной и золотой насечкой (РЭМ, 8761–12755, 12756, 12757). Непременной принадлежностью женской половины дома являлись зеркала¹¹, которые орнаментировались костяной и перламутровой инкрустацией, сюжетной росписью по папье-маше и стеклу со сценами на мотивы персидских поэм (РЭМ, 22–135, 136; 242–107, 108; 8761–12043). Помимо своей утилитарной функции, зеркало в традиционной культуре узбеков и таджиков использовалось в обряде первого знакомства жениха с невестой во время свадьбы.

Медную иранскую посуду отличает эпитафический орнамент, заключенный в картуши, а также изображения танцев, застолий, дворцовых приемов; нередко сюжеты терзания хищниками¹². Такие изделия являлись наиболее долговечными, так как могли служить не одному поколению семьи, передаваясь по наследству. Посуда из меди считалась парадной и престижной, ею украшали стенные ниши (РЭМ, 20–188, 189, 190, 191) или особенно торжественные застолья. Обращает на себя внимание разнообразие форм и способов использования предметов: от небольших пиал и чаш для воды (РЭМ, 31–21; 243–144, 145, 147; 244–60; 8761–12139), тарелочек для сладостей (РЭМ, 31–3; 243–140; 8761–12165, 12166), кувшинчиков для хранения мелочей и денег (РЭМ, 31–12, 13; 8761–12090, 12091) до более крупных предметов – подносов (РЭМ, 8761–12155), крышек для плова (РЭМ, 20–177), кувшинов для зачерпывания воды (РЭМ, 20–175), чаш для сладостей и жидкой пищи (РЭМ, 20–69; 243–157; 245–78; 8761–12296). Следует отметить, что небольшие кувшинчики и вазы часто использовали торговцы для хранения денег (РЭМ, 243–121, 123; 244–54, 55, 57).

Большой популярностью в регионе пользовались фонари, представлявшие собой две медные орнаментированные крышки, между которыми по краю была натянута воцеленная бумага (РЭМ, 244–97,

98, 99; 243–176, 177) и небольшие светильники на ножке (РЭМ, 244–105, 106). Известное распространение получили иранские курительные принадлежности (РЭМ, 20–106; 22–144; 1435–38).

Собрание РЭМ документирует и бытование предметов религиозного культа, привезенных из Ирана. Наибольшее распространение получили сосуды для сбора подаяния, использовавшиеся дервишами (РЭМ, 240–120, 121; 2137–1; 8761–12898, 12899, 12900, 12901, 12903, 12904, 12905, 12906, 12907); музейной коллекции этих предметов была посвящена отдельная статья¹³. У горожан, по свидетельству С. М. Дудина, довольно редко, но встречались молитвенные ковры (РЭМ, 20–192) и сосуды для омовений (РЭМ, 243–159) персидской работы¹⁴.

До начала XX в. в лавках г. Бухары перекупщиками велась торговля латами, щитами, холодным оружием¹⁵, среди их товаров нередко встречались иранские предметы. И хотя холодное оружие и защитное вооружение в этот период уже не использовалось, оно находило своих покупателей среди «любителей старины» и антикваров. Однако, благодаря многочисленным картинам В. В. Верещагина, можно утверждать, что еще 1860-х – 1870-х гг. его использовали солдаты армии эмира Бухары. Такого рода памятники также находятся в собрании РЭМ (топор РЭМ, 20–1; шлемы РЭМ, 20–3, 195; доспехи РЭМ, 20–5, 196 и РЭМ, 8761–12915, 12916; щиты РЭМ, 20–4, 194 и 22–56 и 8761–12923; оправы для кинжала РЭМ, 242–113).

Распространение и бытование изделий иранского производства охватывало преимущественно приграничные районы Закаспийской обл. и Бухарского эмирата. В крупных среднеазиатских городах их бытование было ограничено состоятельным сословием (местной знатью, чиновниками, богатыми торговцами). Среди сельского населения распространение персидских предметов, за исключением текстиля, не фиксируется, что подтверждается свидетельствами собирателей коллекций.

¹ Бугаева А. Г. Российско-иранские торговые и дипломатические отношения первой половины XIX в. Автореф. дис. канд. истор. наук. Иваново, 2009. 22 с.; Никонов О. А. Развитие межгосударственных отношений в Азиатско-Каспийском субрегионе в XVIII – XIX вв. Автореф. дис. д-ра истор. наук. М., 2011. 43 с.

² Ханьков Н. К. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843. С. 174.

³ Мейендорф Е. К. Путешествие из Оренбурга в Бухару. М.: Наука, 1975. С. 101.

⁴ Ремез И. А. Внешняя торговля Бухары до мировой войны: Опыт историко-статистич. обзора внешней торговли ханства вне сферы тамо-

женного объединения его с Российской империей. Ташкент: ЦСУ Туркеспублики, 1922. С. 18.

⁵ Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг.: с фотографиями С. С. Дудина/Вст.ст. Т. Г. Емельяненко. Российский этнографический музей. М.: Фонд Марджани, 2021.

⁶ Там же. С. 37.

⁷ Среднеазиатские медно-чеканные изделия отличались от иранских как по видовому составу, так и по материалам и технологии.

⁸ Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг.: с фотографиями С. С. Дудина/Вст.ст. Т. Г. Емельяненко; Российский этнографический музей. М.: Фонд Марджани, 2021. С. 37.

⁹ Там же. С. 58.

¹⁰ Там же. С. 60.

¹¹ Там же. С. 230.

¹² Там же. С. 235.

¹³ Попова Л. Ф., Старостина О. В. Коллекция сосудов для подаяния среднеазиатских дервишей-календаров в собрании/ Материалы Восемнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2019. С. 211–219.

¹⁴ Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. С. 442.

¹⁵ Сухарева О. А. Бухара XIX – начало XX в. (Позднефеодальный город и его население). М.: Наука, 1966. С. 256.

UDC 39

O. V. Starostina

Iranian Items in the Culture of the Peoples
of the Central Asia (Based on the The Russian
Museum of Ethnography's Collection)

Starostina Olga Victorovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Central Asia and Kazakhstan, leading research fellow, Ph.D. (History); starostinaov73@mail.ru

The distribution and use of Iranian-made products mainly covered the southern border areas of the Turkmen settlements and the Emirate of Bukhara. In large Central Asian cities, their distribution was limited to the wealthy class (local nobility, officials, rich merchants). Among the rural population, the spread of Persian goods, with the exception of textiles, is not recorded, which is confirmed by the information of museum collectors. In

addition to textile goods, in the traditional culture of the Uzbeks and the Tajiks there were also utensils, home interior items, weapons, etc., of the Iranian origin. The Iranian items that existed in the traditional culture of the peoples of Central Asia were not used in all spheres of life, some of them had a prestigious status and demonstrated a high position of their owner, others were used as decorative-applied art objects or were of a sacred cultural status. Persian-made interior items in the traditional culture of the urban population of the Emirate of Bukhara had a high status and were used both for home decoration and wedding ceremonies.

Keywords: Iranian goods, the Emirate of Bukhara, textiles, utensils, weapons, Iran, the Central Asia.

Е. Л. Кубель

Киргизское ковроткачество
рубежа XIX–XX веков в контексте
межкультурных влияний восточного
и западного Туркестана

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

Ворсовым ковроделием занимались киргизы, проживающие в Ферганской долине, а также кочевавшие в пределах Восточного (Китайского) Туркестана. Со второй половины XIX в. в связи с ростом спроса рынка на изготовление постилочных ковров процесс превращения ковроделия в товарный промысел среди киргизов проходил быстрыми темпами. Организаторами производства ковров выступали богатые семьи, затем продукция поступала на рынки Андижана, Маргелана, Коканда. Среди потребителей ковровой продукции фиксировался высокий спрос на растительные мотивы, украшавшие изделия из Восточного Туркестана. Коммерческий спрос на киргизские ковры настолько вырос, что стало возможным сделать заказ у производителя с указаниями размера ковра и орнаментальных предпочтений заказчика. Анализ коврового собрания Российского этнографического музея позволяет предположить, что многообразие орнаментальных форм, свойственное изделиям работы киргизских ковровщиц, вызвано длительными историческими и культурными связями киргизов и других народов региона, в частности уйгуров – древнего населения оазисов Восточного Туркестана.

Ключевые слова: ковроткачество, орнамент, киргизы, уйгуры, Туркестан, Средняя Азия, инокультурные заимствования, Российский этнографический музей.

Ворсовым ковроделием традиционно занимались киргизы родоплеменного объединения *ичкилик* и племенных групп *басыз*, *мундуз*, *адигине*, *мунгуш*, часть племен *кутчу*, *багыш* и *саруу*, проживающих в Ферганской долине¹. Ковры ткали женщины, удовлетворяя нужды семьи. В ворсовой технике выполнялись в основном мелкие ковровые изделия (разнообразные сумки, чехлы и емкости для хранения вещей и небольших бытовых предметов), которые могли быть вытканы в течение короткого срока пребывания семьи на летней стоянке. Для покрытия пола в юрте женщины изготавливали большие войлочные и гладкотканые ковры.

После присоединения Средней Азии к России и образования Туркестанского генерал-губернаторства (1867) стал расти спрос на ковровую продукцию. Высокое мастерство в ковроткачестве, умение оперативно реагировать на запросы рынка позволили киргизским ковровщицам расширить ассортимент продукции за счет производства постилочных ворсовых ковров, пользовавшихся наибольшей популярностью. Организаторами процесса выступали богатые семьи. К. И. Антипина, ссылаясь на своих информантов, родившихся в последней трети XIX в., писала: «Особенно большое ковровое производство было у бая Солтона. Его жена собирала женщин, которые трудились над изготовлением больших ковров. Среди них проводилось полное разделение труда. Часть ткала ковры, сидя за станками, другие занимались подготовкой шерсти (прядение, крашение), несколько женщин готовили пищу»². Отдельные мастерицы также изготавливали ковры на заказ. В этом случае материалом их обеспечивал заказчик. По существующей традиции заказанные ковры предназначались для подношения в качестве подарка знатным лицам. Производством ковров занимались в летнее время и осенью; перекупщики отвозили их на рынки Андижана, Маргелана, Коканда. Основными потребителями киргизских ковров были местные оседлые жители (узбеки, таджики), а также киргизы из северных и центральных районов Киргизии, которые меняли ковровые изделия на скот. В связи с увеличением объема продукции для продажи существенно расширился набор орнаментальных мотивов в арсенале мастериц. Это отмечал С. М. Дудин, побывавший в Алайской долине в 1901 г. и имевший возможность сравнить образцы виденных им старых ковров киргизской работы с новыми: «В орнаментике же заметно сильное влияние новейших аксуйских (Аксу – город в Восточном Туркестане. – *Е.К.*) и хотанских ковров, в большом количестве привозимых из Кашгара»³.

Анализ собрания ковров РЭМ позволяет уточнить и конкретизировать это наблюдение. Орнаментика уйгурских ковров конца XIX – начала XX в. демонстрирует многообразие вариантов: геометрические, растительные и геометрическо-растительные. Наиболее широко представлены цветочные композиции – розетки, выющиеся стебли с плодами и листьями, кусты, композиции с вазами⁴. Эти же мотивы присутствуют на коврах для молитвы *джайнамаз*, производство которых получило особое развитие с конца XIX в.⁵ В декоре ковров встречаются и китайские мотивы⁶. Хотанский оазис был центром коврового производства Восточного Туркестана. В 1889 и 1890 гг. еженедельно на городском базаре продавалось до 100 ковров⁷; до 5000 ковров вывозилось ежегодно⁸, и значительное место в этой торговле занимала Россия (в основном Туркестанский край и Семипалатинская обл.).

Изменения в орнаментике киргизских ковров, отмеченные С. М. Дудиным, объясняются несколькими факторами. Киргизы были связаны длительными историческими и культурными связями с уйгурами – основным населением Восточного (Китайского) Туркестана. Они были их непосредственными соседями по обе стороны границы, которая не представляла собой препятствия для свободного передвижения. В новых исторических условиях, при расширении коврового рынка, киргизы довольно быстро отреагировали на изменившиеся вкусы и моду на растительные орнаментальные мотивы, характерные для ковровых изделий⁹. В результате коммерческий спрос на киргизские ковры настолько вырос, что стало возможным делать заказ у производителя с указаниями конкретных размеров ковра и орнаментальных предпочтений заказчика¹⁰.

Процесс изменения орнаментального стиля в киргизском ковроткачестве можно проследить на примере приобретенных С. М. Дудиным в 1902 г. на базаре в Коканде двух ковров: «старой работы» и нового. Центральное поле первого ковра¹¹ занято восьмиугольными медальонами, в которые вписана крестовидная фигура с ромбом в центре и отходящими от него лучами. Вспомогательные фигуры центрального поля также вполне традиционны для киргизской орнаментики – ромбы с крючками («рогами»); геометрические мотивы украшают также и бордюры центрального поля. На ковре более позднего времени геометрические узоры по-прежнему доминируют, но появляются и новые мотивы, например, многолепестковые растительные розетки на концах лучей, небольшие растительные розетки в бордюре¹². Растительные розетки включали также в качестве главного элемента в традиционную для киргизов сетчатую ком-

позицию центрального поля¹³; популярность получил типичный для уйгурских ковров узор в виде трех цветков на одном стебле¹⁴. Кроме того, в это время киргизские ковровщицы стали использовать в основе ковров хлопчатобумажные нити, что являлось восточно-туркестанской традицией. Такие ковры шли на продажу, для себя же продолжали ткать из шерсти.

Работая над композицией постилочного ковра, киргизские мастерицы опирались и на опыт изготовления узорных войлоков, циновок и паласов. Так, композиция центрального поля одного из ковров в собрании РЭМ¹⁵ основана на традиции украшения циновок, которые киргизы издавна плели из *чия* (тростника) и использовали для утепления юрты, украшения ее стен, а также как ширму, отделяющую женскую часть от мужской¹⁶.

Следует отметить, что еще в начале XX в. сохранялись различия по качеству и орнаменту между коврами, производившимися киргизами «для себя» и на продажу. В 1920-х гг., как показывают материалы РЭМ, все чаще в орнаментах ковровых изделий стали соединяться традиционные (геометрические) и новые (растительные) элементы, создавая особый геометризованный растительный стиль¹⁷, который постепенно и самими киргизами стал восприниматься как «свой». Коврики, орнаментированные в таком стиле, уже в 1940-х гг. стали типичным украшением и юрты, и стационарного киргизского дома.

¹ Антипина К. И. Ворсовое ткачество//Тр. Киргиз. археол.– этногр. экспед. М.: Наука.1968. Т. V. С. 59; Абрамзон С. М. Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области КНР//Тр. Киргиз. археол.– этногр. экспед.М.: Изд-во АН ССР, 1959. Т. II. С. 363–364.

² Антипина К. И.. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе: Изд-во АН КиргССР,1962. С. 69.

³ Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг./Подгот. текста, вступ. ст. и примеч. Т. Г. Емельяненко. М.: Фонд Марджани, 2021. С. 517.

⁴ См.: РЭМ, кол. 16–192; 1045–3,5,10.

⁵ См.: РЭМ, кол. 16–205;1045–11.

⁶ См.: РЭМ, кол. 16–203;1045–2,9.

⁷ Певцов М. В. Путешествие в Кашгарию и Кунь Лунь (1889–1890). Л.: Гос. изд-во географ. лит-ры, 1949. С. 93.

⁸ Исмаилова-Мамедова Э. Ковры уйгуров: Сб. ст. Алма-Ата: Наука, 1978. С. 150.

⁹ Мошкова В. Г. Ковры народов Средней Азии конца XIX – начала XX в. Ташкент: Фан, 1970. С. 87.

¹⁰ Там же.

¹¹ РЭМ, кол. 34–28.

¹² РЭМ, кол.34–32.

¹³ РЭМ, кол. 14–38.

¹⁴ РЭМ, кол. 34–37.

¹⁵ РЭМ, кол. 13128–1.

¹⁶ РЭМ, кол. 14–6.

¹⁷ РЭМ, кол.6371–1,4.

UDC 745; 522.2

E. L. Kubel

The Kyrgyz Carpet Weaving in the Context
of the Eastern and Western Parts of Turkestan's
Intercultural Influences at the Turn
of the 19th–20th Centuries

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

The Kyrgyz people living in the Fergana Valley, as well as those who wandered the Eastern (Chinese) Turkestan region, were equally engaged in pile carpet making. Since the second half of the 19th century, due to the growing demand on the market for the manufacture of bedding carpets, the process of turning carpet-making into a commercial trade among the Kyrgyz people happened at a rapid pace. The organizers of the process were rich families; the products were delivered to the markets of Andijan, Margilan, Kokand. Among consumers of the carpet products, there was a high demand for plant motifs that decorated products from East Turkestan. The commercial demand for the Kyrgyz carpets has grown so much that it has become possible to place an order from the manufacturer with instructions on the size of the carpet and the ornamental preferences of the customer. The analysis of the carpet collection of the museum suggests that the variety of ornamental forms inherent to the products by the Kyrgyz carpet makers is defined by the long historical and cultural ties of the Kyrgyz and other peoples of the region, in particular, the Uighurs – the ancient population of the oases of East Turkestan.

Keywords: carpet weaving, ornament, the Kyrgyz people, the Uighurs, Turkestan, Central Asia, The Russian Museum of Ethnography.

И. К. Ушакова, Г. И. Журавлева

Мотивы и образы в ручной росписи
шалей народного художника Российской
Федерации З. А. Ольшевской

Ушакова Ирина Константиновна, Павлово-Посадский музейно-выставочный комплекс (Павловский Посад), директор, доцент, кандидат исторических наук; ikushakova@mail.ru.

Журавлева Галина Ивановна, Павлово-Посадский музейно-выставочный комплекс (Павловский Посад), экскурсовод 1-й категории; bdmuseum@mail.ru

В докладе рассматриваются образы, мотивы, приемы создания и смысловые ассоциации, используемые в платках ручной росписи народного художника России З.А. Ольшевской. В большей части своих работ она применяла классический принцип построения платка, основанный на строгой симметрии. Наряду с классическими орнаментами, мастер использовала и новые мотивы. Источником идей служили книги, музейные экспозиции и выставки, исторические ткани, спектакли, окружающая действительность, наблюдения во время путешествий. Источником вдохновения являются отечественное и европейское искусство: живопись, архитектура, литература, театр, балет и другие источники, оказавшие значительное влияние на творчество Ольшевской.

Художница придавала большое значение диалогу со своим будущим зрителем, о чем свидетельствуют тщательно продуманные названия шалей, а также комментарии к некоторым из них.

Ключевые слова: Павлово-Посадский музейно-выставочный комплекс, платочная мануфактура, декоративно-прикладное искусство, художественные ткани.

Последние три десятилетия XX в. отмечены расцветом отечественного декоративного искусства, особенно в сфере авторского творчества. «Художественные объекты и композиции из керамики, стекла, фарфора, текстиля, независимые от утилитарной функции, представляющие самоценные пластические произведения, открыли простор для проявления индивидуальной почерков и замыслов авторов, для экспериментов с формой и материалом, поиска новых выразительных приемов», — пишет Л. Г. Крамаренко¹.

Этот период стал важным и во всех отношениях благотворным этапом в творческой биографии З. А. Ольшевской². Художница создавала шали в технике ручной росписи по шерстяной ткани. Известно более десяти серий шалей, среди которых «Времена года» (1980), «Города» (1984), «Русские сказки» (1985), «Драгоценности» (1986), «Русская старина» (1990), «Фантазии цвета» (1991) и др.

Получив после выхода на пенсию, по словам З. А. Ольшевской, необходимую свободу, она смогла в полной мере воплотить в шалих свои идеи, komponуя узоры в оригинальных композициях и при этом сохраняя приверженность традициям павловопосадского платка. В большей части своих работ она применяет классический принцип построения платка, основанный на строгой симметрии. Цветочные узоры на поле располагаются по периметру, образуя в центре крест либо восьмиконечную звезду. Но и эти фигуры, оригинально обыгранные художником, становятся выразительными элементами в композициях ее платков. Автор стремится к полному заполнению поверхности узоров геометрическими и растительными декоративными элементами. В работах Ольшевской просматривается следование основным орнаментальным направлениям, характерным для художественного оформления платков.

Ольшевская проявляла особый интерес к фольклору, скрупулезно изучала традиционные орнаменты народных костюмов, головных уборов, вышивок. Колорит и мотивы узоров многих ее платков напоминают о радостном многоцветье народных праздников, которые на Руси отмечали широко и ярко. Для всех деревенских жителей праздником была ярмарка: на ней покупали и продавали, общались, играли, веселились, водили хороводы. Красоту и зрелищность действия подчеркивала нарядная одежда с красивой вышивкой, украшениями, атласными лентами. Движение хоровода, разнообразные рисунки построения в них: «восьмерка», «змейка», «колонна», «корзиночка», и т. д. переносятся художником в сюжетную композицию платка.

Аналогичные фигуры в рисунках платков (круг, полукруг, цепочки, плетенки, образованные орнаментированными лентами, фестонами или гирляндами цветов), являются отличительными знаками художника Ольшевской. Регулярное чередование многообразных фигур, разных объемов и оттенков, повторы и паузы придают орнаменту ритм и наглядность в шалях «Карусель», «Ярмарка», «Емеля», «Царевна-лягушка» и «Ах ты, душенька, красна девица»³.

Ольшевская – художник-импровизатор. Ей удавалось создавать новые образцы орнаментов, благодаря разнообразию приемов варьирования различных форм, изображая их в самых смелых сочетаниях и ракурсах. Увидеть это можно в декоре шалей из серий «Фантазии цвета»: «Золотой улей», «Красное кружево», «Сиреневый туман» и др. Последняя выделяется не только фантазийным узором, но и необычным колоритом. Художник применила в этой работе технику градуированной размывки. Для этого на поле с подготовленным рисунком первоначально наносится краска. А затем кисточкой с небольшим количеством воды эта краска растушевывается по всей поверхности поля от края до края. Эта операция повторяется несколько раз до получения нужного эффекта.

Наряду с классическими орнаментами в творчестве Ольшевской появляются новые мотивы. Художник стремится найти оригинальные средства декоративной выразительности для выражения своих идей, такую композиционную схему и колористическое решение, которые наилучшим образом отвечали бы ее замыслу. Мастер черпает идеи из книг, музейных экспозиций и выставок, исторических тканей, спектаклей, из окружающей действительности, наблюдений во время путешествий. Круг ее культурных запросов обширен – отечественное и европейское искусство: живопись, архитектура, литература, театр, балет и др. источники.

Среди шалей, созданных художником в период творческого подъема, выделяются две – «Кармен» (1996) и «Мурсия» (2001), объединенные испанской темой. В композиции первой – на черном поле в нижнем правом углу красная роза с листьями цвета меди на веере с кружевом серебристых оттенков. В левом верхнем углу размещен кружевной уголок в серебристых тонах. Художник акцентирует внимание на яркой пылающей розе, которая отсылает зрителя к образу героини одноименной оперы Ж. Бизе «Кармен». Страстная и независимая Карменсита право на свободу доказывает ценой собственной жизни. В композиции второй шали на красном поле ювелирно прорисован черный кру-

жевной шарф-вуаль (разновидность мантильи). В углах и в центре композиция дополнена букетами красных роз с зелеными листьями. Эти работы чрезвычайно интересны, они вызывают широкий круг ассоциаций. Контрастные черный и красный цвета соответствуют традиционным представлениям об Испании.

Эстетическая выразительность шалей Ольшевской в полной мере определяется удачным взаимодействием орнаментального рисунка и подбором гармоничных цветовых сочетаний. В шали «Дездемона» особую роль играет колорит, он создает эмоциональный строй, становится своего рода символом, через него художник передает свое настроение. Интересен комментарий, оставленный художником в интервью на телевидении: «С белой, чистой серединой, сама чистота. Молодая златовласая венецианка, необыкновенной красоты, с трагической судьбой»⁴.

Мастер работает с явным ощущением своей задачи и соответственно этому находит систему организации поля платка. Единство соотношений в композиции поддерживается сближенной цветовой гаммой. Шаль белая. Свободное поле замкнуто рамкой. Главная ее часть широкая, зеленовато-оливковых и голубых тонов, украшена медальонами с розами светло-сиреневого цвета. С двух сторон обрамлена более узкими полосами, орнаментированными розетками. Аналогичный, но более крупный медальон с розами художник разместила в нижнем правом углу центрального поля. К медальону примыкает декорированный розетками уголок – этот элемент Ольшевская использовала в шали «Кармен». В шали «Дездемона» художник взяла за основу композиционную схему, характерную для всех типов ворсовых ковров, состоящую из двух основных компонентов – центрального поля и бордюра.

Шали Ольшевской – это своего рода картины, в которых заложен глубокий смысл. Приступая к работе, художник сразу включалась в диалог со своим будущим зрителем. Об этом говорят их тщательно продуманные названия и комментарии к отдельным из них. Злата Александровна тем самым дает толчок воображению зрителя, вызывает ассоциации, способные помочь расшифровать замысел автора, понимание и восприятие которого зависят и от индивидуальных способностей: памяти, запаса жизненных и художественных впечатлений, культурной подготовки ума и чувств. Только в этом случае, взаимодействие будет полным и зритель может стать соавтором произведения. При этом мастер не исключала свободную интерпретацию своих работ.

Ольшевская с большим воодушевлением работала над темой сказок. Свое впечатление от сказки «Аленький цветочек» С. Т. Аксакова мастер выразила в шали с одноимённым названием. Вид цветка неизвестен – это небывалое сказочное растение, красивое, сияющее, хрупкое. Художнику предстояла сложная задача изобразить волшебный цветок на языке линий, форм, цвета.

Основной фон платка золотистый. В средней части круг черного цвета. На нем «горит» созданный фантазией художника цветок в красно-оранжевых тонах. Для того чтобы создать иллюзию объема, Ольшевская использует прием наложения друг на друга лепестков цветка. В каждом ряду их по восемь, они отличаются длиной, шириной, цветом и декоративным оформлением. Сердцевину цветка составляет восьмилучевая звезда, черный цвет которой контрастирует с основным.

В этой композиции определенную смысловую нагрузку несут изображенные в углах «аленькие цветочки» на коротких стебельках. Согласно традиции, лепестки цветов должны быть направлены от углов к центру. Здесь словно поникшие цветы развернуты в противоположном направлении. Эти «говорящие» детали могут напомнить зрителю одну из заключительных сцен сказки: когда Чудище умирает, оно зажимает лапами увядший, потерявший краски цветок.

Ольшевская была виртуозным рисовальщиком, обладала тонким вкусом и владела приемами эстетического воздействия. Всё это проявилось в полной мере в работе над шалью «Каменный цветок». Данила-мастер из знаменитого уральского сказа П. П. Бажова пытается сделать свою работу по образцу дурман-цветка, выточить цветок «как живой – с листиками-прожилками».

Художник создает свой фантазийный «каменный цветок». Композиционной доминантой является цветок с двумя рядами лепестков, радиально расходящихся из сердцевины аналогично ботанической розетке. Листья будто прорезаны резцом скульптора. Декоративная выразительность достигается за счет контраста крупной формы листьев и мелких элементов стилизованного растительного орнамента и розеток, а также благодаря сочной палитре красок: ярко-оранжевого, бирюзового, зеленого, сиреневого, голубого, желтого. «Каменный цветок» – символ неустанного творческого поиска Мастера в стремлении создать неповторимый образ, шедевр.

В рисунках шалей Златы Ольшевской каждая деталь работает на развитие замысла основной идеи произведения. В богатом текстильном декоре прослеживаются черты унаследованных

традиций. Переработка классических мотивов для художника, наделенного богатой фантазией, способствует рождению самостоятельных творческих решений сообразно новому контексту её произведений. Каждая из работ мастера поражает силой вложенного в них чувства.

¹ Крамаренко Л. Г. Декоративное искусство России XX века: К проблемам формообразования и сложения стиля предметно-пространственной среды: Автореф. дис. д-ра искусствовед. М., 2005. С. 38.

² Ольшевская Злата Александровна (1920–2011). Русский художник-прикладник, народный художник Российской Федерации, член Союза художников СССР. Родоначальник жанра авторского платка ручной росписи; работала на Павловопосадской платочной мануфактуре.

³ Упомянутые в локладе шали ручной росписи З. А. Ольшевской хранятся в «Павлово-Посадском музейно-выставочном комплексе».

⁴ «Злата Ольшевская в Японии»: Видеозапись интервью// Районная телепрограмма «Радуга», г. Павловский Посад, 1990. Ф. З. А. Ольшевской. Отд. Музей «Княжий Двор», «Павлово-Посадский музейно-выставочный комплекс».

UDC745.03

I. K. Ushakova, G. I. Zhuravleva

The Hand-Painted Shawls' Motifs and Images
by the People's Artist of the Russian Federation
Zlata Olshevskaya

Ushakova Irina Konstantinovna, The Pavlovo-Posad Museum and Exhibition Complex (Pavlovsky Posad), director, associate professor, Ph. D. (History); ikushakova@mail.ru.

Zhuravleva Galina Ivanovna, The Pavlovo-Posad Museum and Exhibition Complex (Pavlovsky Posad), a guide of the 1st category; bdmuseum@mail.ru

The article studies the images, motifs, techniques and semantic associations of the hand-painted scarves by the People's Artist of Russia Zlata Olshevskaya. In most of her work, she applied the classic principle of building a scarf based on strict symmetry. Along with classic ornaments, the master used new motives. The source of ideas was books, museum expositions and exhibitions, historical fabrics, performances, surrounding reality, observation

during travel. The source of inspiration is domestic and the European art: painting, architecture, literature, theater, ballet and other sources that had a significant impact on the Olshevskaya's work.

The artist attached great importance to the dialogue with her future spectator, as evidenced by the carefully thought-out names of shawls, as well as comments on some of them.

Keywords: The Pavlov Posad Museum and Exhibition Complex, scarf manufacture, applied arts, artistic fabrics, cultural communication.

ЭТНИЧЕСКАЯ И РЕГИОНАЛЬНАЯ
ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ
МЕЖКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

УДК 947 (470.11); 39 (470.11)

А. Б. Пермиловская

Деревянный храм как маркер
русской этнокультурной идентичности*

Пермиловская Анна Борисовна, Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики им. академика Н.П. Лаверова Уральского отделения Российской академии наук (Архангельск), главный научный сотрудник, доктор культурологии; annaperm@fciarctic.ru

История русской деревянной архитектуры в значительной степени является историей деревянного зодчества Русского Севера. Понятие «Русский Север» отражает также значительную «русскость» региона, здесь были «выработаны все те совершенные формы деревянного зодчества, которые в течение веков непрерывно влияли на всю совокупность русского искусства» (И. Грабарь). Деревянный храм – это

* Исследование выполнено в рамках научной темы «Комплексное изучение народной архитектуры как этномаркера традиционной культуры русских в процессе исторического развития на Европейском Севере и в Арктике», № 122011300471–0.

вершина культуры, ее знаковое наследие. Самые лучшие культовые постройки были созданы и сохранились на Русском Севере. Научная новизна работы помогает понять целостность и сущность сложных исторических и социальных особенностей русской культуры, в которой памятники народной архитектуры являются уникальными артефактами, с помощью которых осуществляются преемственность и национальная идентификация традиционной культуры в процессе ее становления, трансформации и адаптации на Русском Севере, Сибири, Арктике.

Ключевые слова: русская традиционная культура, идентичность, храм, деревянное зодчество.

Сравнительно недавно памятники архитектуры стали изучаться в новом, интегративном научном горизонте как произведения культуры. В качестве эпиграфа к исследованию я бы привела слова И. Э. Грабаря: «История искусства, понятая широко, почти превращается в историю культуры»¹, а текст искусства должен давать характеристику эпохи. Исторические источники сохранили сведения о первом деревянном храме Св. Софии в Великом Новгороде конца X в. Архитектурные традиции Византии с установившимися формами крестово-купольных храмов вместе с христианством были приняты зодчими Руси и оставались неизменными на протяжении столетий. Но деревянное храмостроительство развивается своим путем и постепенно приобретает черты яркой индивидуальности. Широкому творчеству в строительстве церквей способствовали, во-первых, значительная трудность передачи в дереве архитектурных модулей каменных храмов, а, во-вторых, то обстоятельство, что греческие мастера никогда не строили из дерева. Русские зодчие проявили большую изобретательность, так как к этому времени уже были выработаны определенные конструктивные приемы в гражданской архитектуре, и эти формы смело применялись в храмостроительстве.

Северный край с его традиционной архитектурой «был создан исключительно русскими мастерами. Самобытность его форм не может вызывать никаких сомнений... И до сих пор дерево там единственный строительный материал, и поэтому на Русском Севере можно составить себе несравненно более близкое представление о внешнем облике деревянной Руси былых времен»². Деревянные храмы – знаковое наследие русской культуры, они сохранились: в республиках Карелия, Коми; Вятской, Вологодской, Новгородской, Мурманской и Ленинградской обл. Но наи-

большее их число всегда отмечалось на территории Архангельской обл. Многие памятники деревянного зодчества сохранены в северных музеях под открытым небом (Архангельск, Великий Новгород, Кижи, Вологда), в национальных парках «Кенозерский» и «Водлозерский».

В связи с тем, что формирование культурного пространства России проходило под влиянием различных национально-культурных традиций и сопровождалось развитием региональных культур, осмысление опыта Русского Севера может дать ключ к пониманию исторического развития России, связанного с духовным и хозяйственным освоением огромных таежных и арктических пространств Евразии вплоть до Сибири и Дальнего Востока. Работа опирается на: 1) собственный эмпирический материал (36 архитектурно-этнографических экспедиций); 2) две авторские методики по обследованию: памятников деревянного зодчества и исторических поселений; 3) анализ архивных и музейных источников; 4) многолетний опыт работы по формированию экспозиции музея под открытым небом – «Малые Корель»; 5) материалы, составившие основу личного опыта автора, приобретенного в результате многолетнего изучения экспозиций музеев под открытым небом и памятников народной архитектуры «in situ» в России и за рубежом.

Культовая архитектура долгое время не изучалась этнографами, что затрудняло осмысление многих явлений материальной и духовной культуры. Значимость исследования заключается в создании нового научного направления: введение в круг отечественной этнологии северного храмостроительства в самом его традиционном значении.

Деревянные храмы возводились полупрофессиональными плотниками артелями и отражали коллективную ментальность и традиционную картину мира крестьянства. Именно в православном храме наиболее ярко проявляются особенности народного мировоззрения, где определяющее место принадлежит христианству и мифологии русского этноса. В храме воплощался образ Вселенной. Архитектура, посредством присущего ей профессионального языка архитектурных форм отражает мировоззрение человека и его духовное устройство. Безусловно, рассматривать смысл русского православного храма можно лишь в его идее: как Дом Бога. Не случайно в древнеславянских языках «храм» и «хоромы» означают жилище. Как мы видим, само развитие человечества поставило храм в центр жизни верующих людей. Библейские источники указывают не только на смыслообразующую роль храма в пространстве человеческого обита-

ния, но и на особенности деяния людей, объединенных идеей храма. Это находит подтверждение в организации культурного и сакрального ландшафта, в исторических преданиях и легендах о выборе места для строительства храма (часовни), особый статус «священных» и «придорожных» рощ и деревьев, выбор деревьев для строительства в сакральном значении, антропоморфность архитектурного пространства храма, использование отдельных частей деревянного храма как общественного центра и места проведения древних обрядов. Церкви, колокольни, часовни, обетные кресты, ставившиеся в ходе освоения территорий, включались в важнейшие объекты крестьянского мира: деревни, дороги, угодья, холмы, водоемы. Действительно, многие храмы характеризовались выраженным природно-ландшафтным расположением и находились на возвышении – «гриве» (Мезень). Высокие шатровые храмы по побережью Белого моря были видны морякам за многие десятки километров и служили своеобразными ориентирами и маяками. В старых поморских лоциях встречаются указания на то, как держать курс, ориентируясь на створ (линию) береговых церквей. Церковь была ориентиром для тех, кто подплывал к селу по реке. Часовни также в большинстве случаев занимают высотные доминанты, уступы рельефа, острова, полуострова, береговые мысы, места волоков. При их возведении, местоположение и зрительные ориентиры соотносились с водными и сухопутными путями, сторонами света, расположением в структуре деревни. Например, Никольская часовня в д. Вершинино (НП «Кенозерский») расположена на высоком холме, господствует над округой и хорошо видна из окон крестьянских домов, концентрируя и объединяя пространство вокруг себя.

Существует корпус исторических преданий и легенд о выборе места для храма на Русском Севере, которое часто определяли с помощью гаданий. В ритуале использовались живые священные животные (конь) и предметы (дерево, икона, крест, свеча), имевшие сакральный статус в традиционной культуре и обладавшие высокой степенью семиотичности. В д. Паданы Медвежьегорского р-на Карелии «...лошадь запрягали на дровни, на дровни клали бревно, ставили икону и пустили лошадь, а где она встала, там и церковь строили»³.

Влияние мифологического мировоззрения русских и православия на архитектурное устройство и знаковость северного деревянного зодчества проявилось в его антропоморфизации. Антропоморфными аналогиями полна архитектурная лексика и терминология деревянной архитектуры, обозначающей те или

иные его конструктивные части. Верх православного храма составляли глава и шея. Декоративно-конструктивный элемент кровли церкви, а также кровли над прирубами и алтарем назывался «кокошником», который покрывался лемехом по аналогии с женским головным убором – кокошником, украшенным речным жемчугом. Фасадную и лицевую части церкви, терема или избы называли челом, а выпуклую поверхность купола или свода – лбом. В народной пословице проведена вполне оправданная аналогия между бревнами и ребрами: «Церковь не в бревнах, а в ребрах». В любом строении имелись причелины, название происходит от слова «чело», то есть лицо. Термин «наличники» ассоциируется также со словом «лицо», «очелье» – «очи», окно, лобовая доска – «лоб», потолок – «череп», часть дверного полотна, укрепленного в виде шарнира в косяке входного проема – «пята», «стопа». Семантическими эквивалентами слову «чело» являются «лоб», «лобьяк», «залобник». Лексика, связанная с народным зодчеством, указывает на антропоморфность архитектурного облика, сооружение как бы собирается из «крупных», качественно значимых составляющих человеческого тела: головы, шеи, лица, очей, кокошника, лба, ребра, бюста и др. Орнаментация декора представляет собой знаковую систему, отражающую не только конструкцию постройки, но и «конструкции» крестьянского мировоззрения. Сбалансированность утилитарных и символических функций определила ту исключительную роль, которая дает возможность говорить о народной архитектуре северных и арктических (Поморье) территорий как о феномене русской и мировой культуры⁴. Церковное деревянное зодчество – своеобразное ответвление русской архитектуры, впитавшее в себя мировоззрение этноса в контексте христианского мировоззрения, где деревянный храм выступает как маркер русской этнокультурной идентичности. Культурная народная архитектура послужила фактором адаптивного механизма освоения, организации и защиты жизненного и сакрального пространства. Семантика и этнокультурная составляющая северного храма и церковного прихода являются отражением коллективной ментальности, соотносясь с культурными смыслами православной картины мира.

¹ Грабарь И. Э. Письма: В 3 т. / Ред.-сост., авт. введ. и коммент. Л. В. Андреева, Т. П. Каждан. М.: Наука, 1974–1983. Т. 1. С. 195.

² Грабарь И. Э. История русского искусства. Т. 1. Архитектура. Дореволюционная эпоха. СПб., 1910. С. 4–11.

³ Криничная Н. А. Предания Русского Севера. СПб.: Наука, 1991. С. 41.

⁴ Permilovskaya A. B. *Wooden Folk Architecture in Western Russia// Habitat: Vernacular Architecture for a Changing Planet*. UK, London: Thames & Hudson LTD, 2017. P. 392–397.

UDC 947 (470.11); 39 (470.11)

A. B. Permilovskaya

Wooden Church as a Marker of the Russian Ethnic and Cultural Identity

Permilovskaya Anna Borisovna, The N. P. Laverov Federal Center for Integrated Arctic Research of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Arkhangelsk), chief researcher, D. Sc. (Culturalology); annaperm@fciarctic.ru

The history of The Russian wooden architecture is largely considered a part of the wooden architecture of the Russian North. The “Russian North” concept also reflects the significant “Russianness” of the region, where “all those perfect forms of wooden architecture, which for centuries continuously influenced Russian art as a whole were developed” (after Igor Grabar). The wooden church is the pinnacle of culture, its iconic heritage. The best religious buildings were created and preserved in the Russian North. The academic novelty of the present work helps to understand the integrity and essence of the complex historical and social features of the Russian culture, in which the monuments of folk architecture are unique artifacts that sustain the continuity and national identification of the traditional culture in the process of its formation, transformation, and adaptation in the Russian North, Siberia, the Arctic.

Keywords: the russian traditional culture, identity, church, wooden architecture.

А. А. Усов

Традиционное жилище как способ
сохранения локальной идентичности
на Русском Севере (на примере села
Чухчерема Архангельской области)*

Усов Алексей Александрович, Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики им. академика Н.П. Лаврова Уральского отделения Российской академии наук (Архангельск), научный центр традиционной культуры и музейных практик, научный сотрудник, кандидат культурологии; usov@fciarctic.ru

В докладе представлены результаты архитектурно-этнографического обследования с. Чухчерема Холмогорского р-на Архангельской обл., проведенного в 2023 г. В исследовании памятников деревянного зодчества сельского исторического поселения (конца XIX – середины XX в.) традиционное жилище интерпретируется как этнокультурный компонент севернорусского культурного ландшафта, способствующий сохранению локальной и региональной (севернорусской) идентичности. Крестьянский дом рассматривается как система адаптации и фактор устойчивого существования на Севере и в Арктике, как этномаркер, отражающий менталитет и культуру местного населения.

Исследование опирается на применение двух авторских методик доктора культурологии, действительного члена Академии архитектурного наследия А.Б. Пермиловской, касающихся архитектурно-этнографического исследования памятников деревянного зодчества и исторических поселений как объектов культурного наследия с созданием историко-культурного опорного плана.

* Исследование выполнено в рамках государственного задания по научной теме «Комплексное изучение народной архитектуры как этномаркера традиционной культуры русских в процессе исторического развития на Европейском Севере и в Арктике», № 122011300471–0.

Ключевые слова: Русский Север, традиционная культура, культурный ландшафт, народная архитектура, крестьянское жилище, идентичность.

Традиционный крестьянский дом Русского Севера, каким он представлен еще во второй половине XX в. в исследованиях А. В. Ополовникова, И. В. Маковецкого, Б. В. Гнедовского, В. П. Орфинского, М. И. Мильчика и др. и даже в исследованиях начала XXI в. А. Б. Пермиловской, – к настоящему времени можно назвать исчезающим явлением. Наиболее старые и выдающиеся памятники архитектуры, не подвергшиеся разрушению или серьезным перестройкам, во многом сохранились только на территориях музеев под открытым небом, например, в «Малых Корелах» или в пределах национальных парков, таких как «Кенозерский». В настоящее время традиционное жилище, фиксируемое в севернорусских деревнях (например в поселениях Онежского и Терского Поморья), – это более современные постройки, подвергшиеся влиянию городской и «дачной» культуры. Тем не менее сохранившиеся дома-комплексы конца XIX – середины XX в. представляют историко-культурную ценность как памятники, хотя бы частично наследовавшие особенности севернорусских плотницких традиций, заключенных в архитектурно-конструктивном устройстве, особенностях планировки и декора. Несмотря на наличие общих принципов конструкции и декоративного оформления жилищ, даже более современный вариант традиционного дома отличается от поселения к поселению, отражая своеобразие строительных традиций и эстетических вкусов местного населения, а также служит выражением индивидуальности жителей, что значит и особенностей их локальной идентичности.

Архитектурно-этнографическое обследование проводилось на территории сельского исторического поселения Чухчерема, представленного гнездом деревень: Среднепогосткая, Поташевская, Тарасово, Кожево, Тереховская, Глухое, Новина; информантами также выделена исчезнувшая деревня Бор.

Село расположено на правом берегу р. Северная Двина, в 90 км от г. Архангельска. Планировка центральных поселений: Поташевская, Среднепогосткая и Тарасово – характеризуется чередованием прибрежно-рядового и уличного типа: три порядка домов обращены главными фасадами к реке, однако часть жилищ со стороны воды обращена к ней хозяйственными дворами и образует сторону главной и единственной улицы.

Сакральный центр села и его визуальная доминанта – погост Чухченемо-Ильинского прихода, до 1930-х гг. – культовый деревянный ансамбль, так называемый севернорусский «тройник». Его жемчужиной была девятиглавая холодная церковь Илии Пророка (1657). В период проведения экспедиционных работ ансамбль состоял из клетского теплого одноглавого храма Василия Блаженного (1824) и шатровой колокольни «восьмерик на четверике» (1783). Следует отметить, что в конце июля 2023 г. церковь была разрушена.

Колокольня типа «восьмерик на четверике», с высоким шатровым завершением, выразительным повалом и полицами, – является самым высоким архитектурным сооружением в селе и его вертикальной доминантой, видимой как ориентир из большинства прилегающих к «тройнику» деревень.

В верхней части села располагается старое кладбище. Здесь же находился погост Чухченемо-Николаевского прихода, состоявший из двух церквей: Никольской (1872), воспроизводящей в дереве «формы купольной каменной архитектуры», и клетской Введенской (1850).

Гражданское зодчество с. Чухчерема представлено традиционными севернорусскими комплексами дома-двора. Значительная часть жилищ является памятниками с типом связи избы и двора – «брус» на низком подклете. Наиболее распространенный тип планировки избы – пятистенок, встречаются и четырехстенки. На главном фасаде располагается три-пять окон, на фронтальном скате крыши, как правило, устроены ставшие традиционными для жилищ середины XX в. вышки-мезонины на три окна.

Дома построены из сосны, бревна в венцах жилых изб чаще соединены «в лапу», а бревна хозяйственного двора – «в обло». В качестве фундамента повсеместно использовались лиственные столбы «стойки».

В с. Чухчерема, в отличие от обследованных ранее сотрудниками научного центра построек Онежского и Терского Поморья, нет деления на отдельные срубы «летней» и «зимней» избы. Жилое помещение здесь образовано единым монолитным срубом в передней части дома, однако разделено на несколько комнат: две передних (гостиную со спальней) и кухню. Отличительной чертой планировки, ранее зафиксированной только в с. Малошуйка Онежского р-на (среди обследованных с 2018 г. поселений), является преддворье (передворье) – поперечный коридор, служащий буфером между сенями и поветью.

Интерьеры жилых помещений в большинстве домов современные, меблированные, однако в избе всегда сохраняется как минимум одна большая русская печь, чаще на кухне. «Передние» отапливаются одной-двумя голландками.

Хозяйственная часть двухэтажная – разделена на двор и поветь, достаточно скромные по площади, в полтора-два раза меньше избы (без учета сеней). Во дворе традиционно устанавливался небольшой загон для скота и сруб хлева. На повети со стороны озадков или крыльца вырубались квадратные ворота, куда закидывалось сено; взвозы существовали, но не получили здесь повсеместного распространения.

Декор жилищ скромный, но и в своей незамысловатости достаточно разнообразный. Жители старались украшать окна деревянными наличниками с лаконичными деталями очелий в форме стилизованных волн, трапеций или условно-фитоморфных очертаний. Мотив волны, полукруга, трех окружностей с изрядной частотой повторяется в подшивке крыш вышек-мезонинов. Это наиболее массивная деталь декоративного оформления, более характерная для домов второй половины XX в., но от этого не менее выразительная. Своеобразную пару украшениям мезонинов составляют многочисленные железные дымники – изящные образцы художественнойковки местных мастеров с фитоморфными и зубчатыми узорами, что является самой яркой отличительной деталью экстерьера жилищ с. Чухчерема. Для более старых домов со сплошными фронтонами характерно наличие окрашенных в красный цвет консолей-коньков под череповыми бревнами стен, а также традиционного украшения – резных одинарных причелин с геометрической резьбой (в форме кругов), и еще волнообразных мотивов по краю доски. Стык причелин, как правило, завершается резным полотенцем.

С точки зрения архитектурно-конструктивного устройства следует обратить внимание на существование в с. Чухчерема домов-комплексов с типом соединения жилья и двора – «глаголь». К настоящему времени остался всего один памятник подобного типа – дом Колапышевых (конец XIX – начало XX в.), однако еще в XX в. они были более распространены на первом ряду деревень в селе.

Доминирующая часть любого севернорусского села, его гордость и значимый элемент местной идентичности – культовая архитектура, в том числе «тройники». Однако, с частичной утратой Васильевской церкви именно крестьянские дома остались наиболее яркими «маркерами» местного этнокультурного своеобразия, выраженного в архитектуре. Декоративное оформление,

а также особенности архитектурно-конструктивного устройства домов формируют неповторимый облик с. Чухчерема, служат потенциальным залогом организации туристической инфраструктуры и выступают одним из факторов поддержания и актуализации как локальной, так и севернорусской идентичности местного населения.

UDC 008; 316.722

A. A. Usov

Traditional Dwellings as a Way of Preserving
Local Identity in the Russian North
(on the Example of Chukhcherema Village,
the Arkhangelsk Region)

Usov Aleksey Aleksandrovich, The N. P. Laverov Federal Center for Integrated Arctic Research of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Arkhangelsk), Scientific Center of Traditional Culture and Museum Preservation, researcher, Ph.D.(Culturology); usov@fciaarctic.ru

The following report presents the results of the architectural and ethnographic survey of Chukhcherema Village in the Kholmogorsky District of the Arkhangelsk Region, conducted in 2023. The data of the empirical study on the wooden architecture of the rural historical settlement (late 19th – mid-20th century) describe the traditional dwelling as an ethnocultural component of the Northern Russia's cultural landscape, serving the purpose of preserving both local and the Northern Russian identity. The peasant house was studied as an adaptation system and a factor of sustainable existence in the North and in the Arctic, as an ethnic marker reflecting the mindset and culture of the local population.

The research is based on two original methods by Anna Permilovskaya, Doctor of Cultural Sciences, the Academy of Architectural Heritage fellow, developed to study architectural and ethnographic aspects of wooden architecture and historical settlements as cultural heritage sites and to create a historical and cultural base plan.

Keywords: the Russian North, traditional culture, cultural landscape, folk architecture, peasant dwelling, identity.

М. Л. Засецкая

«Мы – они» и «свои – чужие»:
особенности семантической оппозиции
в русской культуре Псково-Печорского
края во второй половине XX века

Засецкая Марина Львовна, Российский этнографический музей (С.-Петербург) отдел этнографии Северо-Запада России и Прибалтики, научный сотрудник ведущей категории; merjamz@mail.ru

Доклад посвящен особенностям межкультурных взаимоотношений, сложившихся в Печорском р-не во второй половине XX в. между старожильческим населением и разными группами переселенцев. В начале доклада автор указывает на то, что помимо традиционной семантической оппозиции «мы – они» на территории трансграничных регионов могут существовать особые группы, которые в зависимости от культурных аспектов одновременно будут признаваться и «своими», и «чужими». В качестве примера приводится отношение русского большинства Печорского края к сето, которые являются «нашими, своими» по вероисповеданию, но «чужими» по этнической принадлежности.

Автор вводит в научный оборот, собранные в период 1996–2009 гг. в Печорском крае, прежде не опубликованные полевые материалы, которые демонстрируют дифференциацию переселенцев второй половины XX в. старожильческим русским населением на две группы: «свои чужие» (пришедшие «за отцем духовным») и «чужие» (приехавшие по причинам, не имеющим никакого отношения к православию и Печерскому монастырю). По мнению автора, данный критерий является своеобразным отражением конфессионально-патриотического аспекта исторической памяти печорян, особенности которой, в свою очередь, неразрывно связаны с формированием этноконфессионального ландшафта Печорского края XV–XVII вв.

Ключевые слова: трансграничный регион, семантическая оппозиция: «мы – они», этноконфессиональная история, историческая память русских печорян, особенности миграции в Печорский край во второй половине XX в.

В начале доклада следует пояснить происхождение словосочетания «свои – чужие». Этнографы, работавшие в Печорском р-не среди сето в 1990-х гг., не единожды могли слышать своеобразную формулировку, с помощью которой представители этого православного финноязычного малочисленного народа характеризовали свое положение в России и Эстонии: «Свой среди чужих, чужой среди своих»¹. Отметим, что эту двойственность восприятия сето иноэтничным большинством (русскими и эстонцами) можно проследить в публикациях XIX в. Так, псковский помещик М. Миротворцев, описывая особенности культуры «псковских эстов-полуверцев», часто использует притяжательное местоимение «наши»: «Наши полуверцы <...> Наши псковские эсты <...> во всех отношениях представляют собой переходное племя между эстонцами и русскими»². Из текста следует, что сето, несмотря на то, что они «наши», но «они – не мы», то есть, они – наши/свои, но – чужие³.

Предположительно, феномен «свои – чужие» типичен для территории пограничья и любого межкультурного фронта, но принципы, заложенные в семантической оппозиции, на основе которой происходит дифференциация: «мы – они» (и соответственно «свои – чужие»), – будут иметь существенные различия, обусловленные рядом историко-культурных факторов и аспектов, включая этнический, конфессиональный, социальный, значимость которых может угасать или усиливаться в разные хронологические периоды в истории региона. Однако, по мнению автора доклада, при любых обстоятельствах следует учитывать роль исторической памяти у разных групп коренного старожильческого населения и новопоселенцев, которая выступает в качестве особого регулятора в сложившейся системе межкультурных взаимоотношений.

Во время работы в Печорском р-не Псковской обл. в период с 1996 г. по 2009 г. мне и моим коллегам удалось зафиксировать основной критерий определения печорянами «своих» и «чужих» среди миграционных групп второй половины XX в. и убедиться в том, что данный критерий является своеобразным отражением конфессионально-патриотического аспекта исторической памяти старожильческого русского населения, особенности которой,

в свою очередь, неразрывно связаны с формированием этноконфессионального ландшафта Печорского края XV–XVII вв.

В рамках данного доклада у автора нет возможности подробно останавливаться на истории монастырской колонизации Северо-Запада России. Напомним, что сакральное освоение пространства Псковского княжества проходили в сложных условиях военно-политического противостояния восточного и западного христианских миров⁴. Возникший на Ливонском рубеже пещерный монастырь был обустроен трудами трех подвижников: «блаженного первого печерского старца» – прп. пустынножителя Марка, свящ. Иоанна Шестника (прп. священноинока Ионы) и его супруги матушки Марии (прп. блаженной инокини Вассы)⁵. Добавим, что каждый из поименованных выше подвижников олицетворяет разные аспекты истории Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, в частности, о. Иоанн Шестник (*шестник* – на псковском диалекте XV–XVI вв. – «пришлый»), который пришел в эту землю «не нищеты ради, а ради покаяния и подвига»⁶, в исторической памяти печорян ассоциируется с первым переселенцем «за отцем духовным», в роли которого выступает прп. старец Марк⁷, а в широком смысле символизирует все последующее «пришное» население: насельников монастыря и первых мирян – обитателей «подмонастырской слободы», дальних предков современных печорян.

Приведу один интересный факт, связанный с использованием слова «пришлый» в 2000-х гг. Перед отъездом моей коллеги О. В. Калининой в экспедицию (2007)⁸, я попросила ее расспросить печорян, об их отношении к новопоселенцам, для сравнения с материалами 1996 г. Осознано или нет, Ольга Владимировна сформулировала вопрос, используя кодовое слово: «Как относятся к пришлым?» и в ответ услышала: «Да как-как – никак... мы сами здесь все пришлые»⁹.

Однако, как свидетельствуют мои полевые записи 1996–2000 гг.¹⁰ и 2009 г.¹¹, для печорян существует принципиальная разница между *пришлыми* «ради покаяния и подвига» и *приехавшими* «нищеты ради», то есть для заработка или с другими целями, не имеющими отношения к «нашему» монастырю.

К первой группе относятся переселенцы «за отцем духовным», о которых печоряне рассказывают охотно, с чувством затаенной гордости за свой монастырь. Но они помнят православную традицию и знают, что в случае смерти или перевода «отца духовного» в другой монастырь его «чада» в большинстве своем покинут Печорский край, поэтому в отношении этих переселенцев актуализируется та двойственность, которая в прошлом была

характерна для определения сето: «свои – чужие». Перечислим эти группы:

– чувашская община: в 1952–1954 гг. чувашаи «*пришли за игуменом*»¹²; «недавно еще *пришли* за отцом Адрианом, он тоже чуваш», обладает особым даром «изгнания бесов»;

– мордовская община, примерно такая же по численности, «но мордвы чуть поменьше, чем чувашаи»; «*пришли за ахимандритом Тихоном*»¹³;

– украинцы-переселенцы 1950–1970-х гг. «*пришли* вослед за отцом Пантелеймоном, ныне покойном, и позднее – за отцом Иринием, ныне (в 1996 г. – М.З.) благочинный монастыря»;

– молдаване «*пришли* за отцом Амвросием» в 1970-х гг.; в местную культуру «не вписываются», «шумные, крикливые», «у них мода всех девочек как-то вычурно называть, батюшка жалуется <...> как эти имена на православный лад переводить <...> Теперь всех Регин – Василисами крестит»;

– русские сибиряки – «*пришли* во след, за отцом Романом, прозванным в народе за сильный и красивый голос Сладкопевцем»¹⁴;

– представители русской интеллигенции из Москвы, Санкт-Петербурга, Одессы «*пришли* за старцем» (о. Иоанном [Крестьянкиным]¹⁵).

Ко второй группе («чужих») печоряне относят переселенцев, чье прибытие лишено какой бы то ни было связи с православием и монастырем:

– адвентисты седьмого дня – «из Латвии *приехали*»;

– свидетели Иеговы «тоже *появились*»;

– «майские ... *понаехали* из Волгограда»; «Все очень тяжело воспринимают этих новых»; «Майские» – люди с советским мировоззрением, разных национальностей, работники керамического завода, приехавшие в конце 1970 – в 1980-х гг. Для них был построен новый микрорайон «Майский», названный в честь праздника 1 мая;

– «казахские немцы *едут* сюда под предлогом работы на керамическом комбинате, получают квартиры и прописку через баптистскую организацию, чтобы потом уехать через Эстонию в Германию»¹⁶.

Отметим, что к «сектантам» у местных печорян сложилось индифферентное отношение, благодаря авторитету старца архимандрита Иоанна (Крестьянкина), который разъяснил прихожанам, как правильно реагировать на новых инославных: «Они же как дети маленькие: поют, танцуют, в ладоши хлопают, а православие – это для взрослых, это – трудно...»¹⁷.

Иначе обстояло дело с «майскими», которых печоряне «тяжело воспринимали» в 1990-х гг.; отчетливый оттенок неприязни сквозил в слове «понаехали». Почему? Чтобы ответить на этот вопрос, еще раз обратимся к истории региона.

Возникновение Свято-Успенского Псково-Печерского мужского монастыря – «центра» повлекло за собой православное окультуривание целого края – «окружения», который в обиходе и получил название Печорского задолго до выделения в одноименную административно-территориальную единицу – Печорский у.¹⁸ Монастырь, главный устроитель социально-культурного пространства региона, на протяжении почти пяти столетий осуществлял в отношении округа те же самые функции, которые социология закономерно приписывает городу: хозяйственно-экономическую, управленческую, культурно-творческую, социально-политическую и т.п.

Поскольку по Тартускому мирному договору (1920)¹⁹ земли Печорского края вошли в состав Эстонской Республики, то местная самобытная конфессиональная культура не была уничтожена в результате советской государственной антицерковной политики. Более того, культурная рефлексия у русского местного населения, которая имела место здесь в «эстонское время» (1919–1939), способствовала актуализации и укреплению исторической памяти и этноконфессионального самосознания²⁰.

Советские преобразования начались в Печорском р-не только после окончания Великой Отечественной войны. Серьезным испытанием для воцерковленных печорян стала атеистическая пропаганда, насаждение коммунистической идеологии в школе, принудительное отлучение от духовного кормчего – Псково-Печерского монастыря²¹. Но самым опасным «искушением» оказалось решение советской власти трансформировать градообразующую основу города-симбиота монастыря, построив на его окраине керамический комбинат «всесоюзного значения <...> По плану министерства: комбинат должен был стать еще одним гигантом, типа БАМ, самым большим в Европе»²².

Печоряне расценили данное намерение как попытку заместить «наш» монастырь «их» керамическим комбинатом, разрядить местное население мигрантами, воспитанными в советской атеистической системе, и таким образом в конечном итоге извратить и уничтожить духовную сущность Отчины²³ – традиционную этноконфессиональную культуру Печорского края.

Однако этого не произошло. После распада СССР комбинат «Псковкерамика»²⁴ пришел в упадок: «Все остановилось, хотя мы уже и фаянс производить начали, и рабочих пригласили <...>».

Примерно полгода – год, из 1500 осталось 300 человек. Многие уехали <...>, часть ушла в таможенную, в пограничники <...> было очень трудно, стыдно, неудобно перед людьми»²⁵. Небольшая группа «майских», которые решили остаться, чтобы возродить производство, вынуждены были какое-то время «кормиться от монастыря», обслуживая развивающийся в 1990-х гг. религиозный туризм: водили экскурсии, продавали сувениры, фотографии с видами монастыря и т.п. А вскоре и сам монастырь пришел к «майским» с миссионерской миссией: в 2002 г. была основана приходская церковь Св. Троицы, воскресная детская школа для катехизации подрастающего поколения.

Таким образом, к концу первого десятилетия XXI в. наметилось примирение между печорянами и «майскими», которых перестали воспринимать как опасную «аут-группу». Станут ли они «своими» – покажет время. Ведь историческая память есть не только у печорян, но и у «майских», и между этими двумя силами, регулирующими взаимоотношения, гармонический резонанс пока не возник: «Мы казаки – громкие! У нас все – открыто. А здесь другой народ – тихие, скрытные, сами в себе»²⁶.

¹ Данное идиоматическое выражение было использовано Н. С. Михалковым для названия фильма-вестерна «Свой среди чужих, чужой среди своих» (1974 г.), благодаря чему стало весьма популярным среди разных слоев населения, в том числе и Печорского края.

² Миротворцев М. Об эстах или полуверцах Псковской губернии// Памятная книжка Псковской губернии на 1860 г. Псков: Типография губернского правления, 1860. С. 45, 48.

³ В конфессиональном аспекте для русского православного населения сето были «свои», а в этническом – «чужие». Для эстонского лютеранского большинства Лифляндской губернии (позднее – в Эстонской Республике и в ЭССР) сето были родственными по крови «псковскими эстами», но чуждыми по духу из-за их «русской веры».

⁴ Засецкая М. Л., Калинина О. В. «Народное православие»: К вопросу о характеристике религиозного мировоззрения русского населения Печорского края в материалах Л. Ф. Зурова//Экспедиции Музея Человека в Эстонию. Борис Вильде и Леонид Зуров в Сетомаа (1937–1938)/Науч. ред. Т. Бенфугаль, Х. Валк, О. Фишман. СПб.: Издательский дом «Инкери», 2021. С. 577–600.

⁵ Подробнее см.: Архимандрит Тихон (Секретарёв). Врата небесные. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь. Печоры, 2008. С. 12–16.

⁶ Зуров Л. Ф. Отчина: Сказание о Псково-Печерской обители. Печоры: Издание Псково-Печорского монастыря, 1994. С. 12–14.

⁷ По местному церковному преданию, прп. Марк – из тех иноков, которые после овладения великим князем Литовским Гедимином в 1320 г.

Киевским княжеством» из-за притеснения «от латинствующей Литвы <...> покинули в Киеве и его окрестностях свои монастыри и в безвестных дебрях и пустынях уединялись для подвигов поста и молитвы» (Архимандрит Тихон. Указ. соч. С. 14). Таким образом этот персонаж местной истории символизирует связь между Киево-Печерской лаврой и Псково-Печерским монастырем.

⁸ В командировке 2007 г. «По следам Л. Зурова и Б. Вильде» помимо О. В. Калининой принимала участие сотрудница Музея Человека (Франция, Париж) доктор этнологии Т. В. Бенфугаль.

⁹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 184. Калинина О. В. Полевой дневник рекогносцировочного выезда в Печорский р-н Псковской обл. 07–15 июля 2007 г.

¹⁰ ААМЭЭ СПбГУ. 1996.– Дневник Засецкой М. Л.; В 1999–2000 гг. в период съемки фильма «Сету – народ Печорской земли» информация по этой теме была дополнена, собранные материалы 1996–2000 гг. как сравнительные, были частично включены в Полевой дневник 2009 г. (см.: АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 218.– Засецкая М. Л. Дневник экспедиции в Псковскую обл., Печорский р-н. (г. Псков, Печоры) и Эстонскую Республику, Вырусский и Пылваский р-ны (г. Сетомаа, Тарту). 19 августа-2 сентября 2009 г. Л. 29–31.

¹¹ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 218. Л. 29–31, 43–45.

¹² О многочисленных паломниках из Ростова есть информация в книге о. Евгения (см.: В Псково-Печерском монастыре (воспоминания насельников). М.: Отчий дом, 1998. С. 99), посвященной игумену монастыря в 1950-х гг. архимандриту Пимену, будущему патриарху Русской православной церкви (РПЦ): «К отцу Пимену из Ростова сразу поехали паломники. А затем слава о монастыре и его настоятеле разошлась по всей России, и паломники, особенно летом, стали собираться в обитель сотнями, а впоследствии и тысячами».

¹³ Архимандрит Тихон (Алексей Николаевич Секретарёв; 1955–2018),– архимандрит РПЦ, наместник Псково-Печерского монастыря с 1995 по 2018 г. URL: <http://pskov-eparhia.ru/archives/3078>

¹⁴ Необходимо отметить, что многие иеромонахи монастыря имеют прозвища, данные им духовными чадами и только ими используемые, а не всеми прихожанами монастырских храмов. По-видимому, здесь речь идет об архимандрите Романе (см.: URL: <https://ppmon.ru/o-monastyre/igumeny/70-arhimandrit-roman-zherebcov/>)

¹⁵ О. Иоанн (Иван Михайлович Крестьянкин; 1910–2006) – архимандрит, праведный старец (подробнее см.: Православная энциклопедия [Электронная версия] URL: <https://www.pravenc.ru/text/469498.html>)

¹⁶ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 218. Л. 29–31, 44.

¹⁷ Там же.

¹⁸ В 1782 г. по указу императрицы Екатерины II Печорский у. был выделен из Псковской губ. как самостоятельный; просуществовал в этом статусе до 1796 г. (подробнее см. на сайте Псковский мир URL: <http://pskovmir.edapskov.ru/index.php?q=Административно-территорианое%20деление&page=17flag=0>).

¹⁹ Тартуский (Юрьевский) мирный договор между РСФСР и Эстонской Республикой ([эст. Tartu rahu](#)) был заключен 2 февраля 1920 г. (подробнее об истории заключения и содержания договора см.: URL: https://infoteach.ru/Тартуский_мирный_договор_между_РСФСР_и_Эстонией)

²⁰ «Царское время», «эстонское время», «немецкое время», «когда красные пришли» и т.д. – местная народная хронология (подробнее см.: Засецкая М. Культурно-социальные реалии Петсеримаа в 1920–1930-х гг. // Экспедиции Музея Человека в Эстонию. С. 365–380.

²¹ Подробнее о попытках атеистического воспитания печорян в 1950–1970-х гг. см.: Калинина О. В. Религиозная жизнь сету и русских Печорского р-на Псковской обл. в условиях антицерковной государственной политики 1950–1970-х гг. // Север-Запад: Конфессиональная история и историко-культурный ландшафт: Седьмые международные Шёгреновские чтения: Сб. ст. / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб: Издательский дом «Инкери», 2018. С. 253–263.

²² АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 218. Л. 44–45.

²³ См.: Зуров Л. Ф. Отчина. Об истории данного керамического предприятия, его реорганизации в 1990-е гг. (см.: Архив администрации Печорского р-на Псковской обл. Ф. 224.

²⁴ То же. URL: <https://alertino.com/ru/91652>; о двух современных его приемниках «ОАО Псковкерамика» и «ЗАО/ООО ЕвроКерамика» см.: сайты Псковской обл. и самих предприятий.; <http://org.stroy-k.net/regionss/keramik/87/date/>; <https://euro-ceramica.net/about/>

²⁵ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 218. Л. 44.– Интервью с В. П. Голуменовой, 1956 г.р.

²⁶ Там же Л. 45.

UDC 397

M. L. Zasetskaia

“Us vs Them” and “Friend and Foe”: Specifics of Semantic Opposition in the Russian Culture of the Pskov-Pechora Territory in the Second Half of the 20th Century

Zasetskaia Marina L'vovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the North-West Russia and Baltic Regions, research fellow of the leading category; merjamz@mail.ru

The report is focused on the specifics of intercultural relations that developed in the Pechora district in the second half of the 20th century between the long-time residents and different

groups of immigrants. At the beginning of this work, the author points out that additionally to the traditional semantic opposition “us vs. them”, there may be special groups on the territory of cross-border regions, which, depending on cultural aspects, would simultaneously be recognized as “friends” and “foes”. The study illustrates its point with the example of the attitude of the Russian majority of the Pechora Territory to the Setos, who are both “friends” by religion, but “foes” by ethnicity.

The author introduces into academic discourse the previously unpublished field data collected in the period of 1996–2009 in the Pechora Territory, which demonstrate the differentiation of the settlers of the second half of the 20th century by the long-time Russian population into two groups: “friends and foes” (“followers of the shepherd”) and “foes” (who came for the reasons that have nothing to do with Christianity and the Pskov-Caves Monastery). According to the author, this selection criterion is a kind of reflection of the confessional-patriotic aspect of the historical memory of the Pechorians, the features of which, in turn, are inextricably linked to the formation of the ethnic and religious landscape of the Pechora Territory of the 15th-17th centuries.

Keywords: cross-border region, semantic opposition “Us vs Them”, ethnic and religious history, historical memory of the Russian Pechorians, specific migration reasons in the Pechora Territory in the second half of the 20th century.

С. А. Дидковская

Практики питания в региональной
самоидентификации жителей
Ловозерского района
Кольского полуострова

Дидковская Софья Алексеевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии русского народа, научный сотрудник второй категории; didkovskaia.sofi@yandex.ru

В докладе рассматривается складывание общих практик питания в Ловозерском р-не Мурманской обл., их роль в региональной идентификации местных жителей.

Коренным населением Кольского полуострова являются саамы, но уже в XI–XIII вв. здесь появляются новгородцы, в конце XIX в. на эти земли массово переселяются коми-ижемцы, ненцы, а после 1920-х гг. – и русские, белорусы, украинцы и другие народы России. К XXI в. на основе общности быта у местных жителей сформировались общие культурные практики, в том числе в питании. Сами жители региона, отмечают, что раньше питание переселенцев и коренного населения, действительно, заметно различалось. Теперь же многие традиционные блюда саамы не готовят.

Тем не менее, типичные продукты Севера, специфические вкусовые сочетания, определенные способы приготовления пищи по-прежнему присутствуют, а иногда и преобладают в рационе и саамов, и народов, пришедших сюда позднее, данное обстоятельство является одним из факторов их региональной самоидентификации.

Ключевые слова: система питания, саамская кухня, этническая идентичность, региональная идентичность.

Может показаться, что «этническое» к началу XXI в. присутствует лишь в этнографическом музее, но такое представление ошибочно. Этническая специфика действительно исчезает, но лишь частично: некоторые элементы культуры остаются весьма устойчивыми и в значительной мере влияют на этническую самоидентификацию. В качестве примера можно привести практики питания: набор основных продуктов, дополнительных компонентов (приправ и специй), характерных способов обработки продуктов и приготовления пищи, а также предпочтения и ограничения, нормы поведения во время приготовления и приема пищи. Наряду с сохранением этнической специфики, питание сильно подвержено заимствованиям и новациям, что нередко приводит к взаимовлиянию кухонь соседних народов до такой степени, что мы выделяем систему питания не отдельного этноса, а целого региона.

В качестве примера, иллюстрирующего это явление, можно привести северные регионы России. Здесь в последнее время все большую популярность приобретает так называемая «арктическая кухня», основанная на традициях питания народов арктического пояса, но сочетающая в себе и техники приготовления, и блюда, и традиции подачи русской и советской кухонь. Соответственно, арктическая кухня не эквивалентна собственно традиционной кухне коренных народов Севера, хотя общие тенденции в ней действительно отражают хозяйственную специфику местного населения (причем, иногда вне зависимости от этнической принадлежности).

Возвращаясь к традиционной специфике питания, необходимо заметить, что она формируется на основании хозяйственных практик этноса и природного ландшафта. В связи с этим в северных регионах, где на протяжении долгого времени ведущую роль в хозяйственной деятельности занимали «присваивающие» отрасли хозяйства – рыболовство, охота и собирательство, – сформировалась специфическая по набору продуктов, их вкусовым качествам и техникам приготовления кухня. Кроме того, долгое время в достаточно суровых природных условиях было невозможно или весьма затруднительно заниматься земледелием, в связи с чем основу рациона составляли мясо (мясные субпродукты и кровь), рыба, иногда молочные продукты¹.

В настоящем исследовании, опираясь на публикации конца XIX – начала XX в., а также полевые материалы, собранные в ходе проведения с 1 по 22 июля 2023 г. этнологической экспертизы² в Ловозерском р-не Мурманской обл., рассматривается динамика практик питания в регионе в целом и в среде народа саами, в частности. Необходимо заметить, что информантами были не только саамы, но и коми-ижемцы, русские, украинцы, что и позволило сделать вывод о формировании общерегиональных практик питания и реги-

ональной идентичности населения. Оказалось, что в значительной мере она основывается как раз на факте употребления характерных продуктов севера – оленины, рыбы, северных ягод.

Изменения в питании саамов начали происходить уже во время появления русских на территории Кольского п-ва. Тогда в рацион охотников-рыболовов³ стал входить, например, хлеб. Все в больших количествах саамы приобретают ранее непривычные для себя продукты. Но особенно сильные изменения саамская система питания претерпевает в XIX–XX вв. Так, под культурным влиянием пришедших на эти земли в 1880-е гг. коми-ижемцев саамы начинают заниматься земледелием⁴ (в рационе появляются овощи, фрукты), скотоводством (теперь саамы потребляют молочную продукцию). И все же дичь⁵, оленина и рыба вплоть до настоящего времени присутствуют, даже часто преобладают в их рационе. Это обстоятельство и сделало данные продукты символом этнической идентичности народа саами.

В то же время оленина, рыба и дичь составляли основу питания и переселившихся из бассейна р. Печоры коми-ижемцев и ненцев. Постепенно включают в свой рацион эти продукты и русские, украинцы, белорусы и другие народы, оказавшиеся на Кольском п-ве. Таким образом, в Ловозерском р-не Мурманской обл. на основе общности таких сторон быта, как хозяйственные занятия и пища, сформировалась общая региональная традиция. Об этом говорили сами информанты, отмечая, что раньше питание, например, коми-ижемцев и саамов действительно заметно отличалось: в рационе последних все-таки преобладала рыба. С переходом же саамов на ненецкую систему оленеводства – с большими стадами – они стали употреблять оленину в больших количествах⁶.

Стоит отметить то, что хотя основу диеты народов Севера составляло (а иногда и составляет по сей день) мясо и/или рыба, рацион бедного саама конца XIX в. трудно назвать «арктическим» в актуальном его понимании. Так, согласно наблюдениям Ф. Г. Иванова-Дятлова, основным продуктом питания у кольских саамов мог выступать хлеб⁷. Н. Н. Харузин в своем труде, посвященном саамам, приводит совсем иной пример рациона, где на завтрак часто бывала соленая рыба, сыр из оленьего молока, на обед и ужин – уха, соленая или вареная рыба⁸. Еще в начале XX в. рацион саамов зависел от сезона: зимой преобладала оленина, летом – рыба. Теперь же люди имеют возможность долгое время сохранять мясо оленя или, например, свежие ягоды в морозильных камерах и употреблять их в любое время года. Еще на рубеже XIX–XX вв. в широком употреблении среди саамов было и мясо диких животных: северных оленей, медведя (деликатес), лесных птиц. Однако, в связи со значи-

тельным уменьшением охотничьего промысла в XX в. и переходом саамов к иной системе оленеводства, главным источником мяса стала именно домашняя оленина, преимущественно в вареном, жареном или вяленом виде. Примечательно, что мясо часто покупают у знакомых оленеводов или же имеют собственных оленей⁹, что в обоих случаях влияет на восприятие продукта как «своего», «специфического регионального».

Уже в первой трети XX в. на праздничном столе в богатых саамских семьях можно было встретить и блюда, характерные для городских жителей, для русского населения, например, котлеты, в состав которых помимо мясного фарша входили сало, лук, соль, хлеб; котлеты жарили на сале. В Йоканьгском погосте из рубленого мяса и риса пекли «форшмак» (вероятно, Ф. Г. Иванов-Дятлов так назвал блюдо по способу его приготовления)¹⁰.

Активные заимствования саамами пищевых традиций соседнего населения подтвердились в ходе полевых исследований автора. Так, отвечая на вопрос, какие традиционные праздничные саамские блюда вы можете вспомнить, некоторые информанты называли в первую очередь обычные для всего постсоветского пространства салаты – оливье, селедка под шубой и винегрет. Но при этом они отмечали, что в рецепте вместо обычных для всей страны продуктов могут использоваться характерные именно для региона (например, вместо покупной колбасы – мясо оленя)¹¹.

В настоящее время саамы уже не готовят многие традиционные блюда. Исключением может стать приезд какого-то важного гостя, которому хотя бы рассказать о традиционной культуре. Сейчас в практиках питания населения Ловозерского р-на Мурманской обл. прослеживается тенденция к приготовлению быстрой, простой и питательной пищи: бульона из оленины, жареной рыбы. И все же, представители старшего поколения народа саами помнят о традиционных блюдах, которые могли готовить и в будни, и в праздники: о супе из оленины с вороникой; «колбасе» из оленьего жира и вороники; салатах из щуки с вороникой, из сига или семги с морошкой; кровяных лепешках как замене хлеба¹².

Таким образом, многие элементы культуры сохраняются, переплетаясь с элементами культур других народов. Так, на Празднике Севера в Ловозере, «столице кольских саамов», гостей праздника угощают и традиционной коми-ижемской выпечкой, и саамскими блюдами¹³. В этом контексте мы можем говорить о формировании «кухни Кольского полуострова», вобравшей в себя саамские, коми-ижемские, русские и советские традиции. Но при этом именно наличие, а иногда и преобладание в рационе жителей Ловозерского р-на характерных продуктов Севера (морошки, рыбы, оленины),

специфических вкусовых сочетаний (мясо или рыба с ягодами), определенных способов приготовления пищи (жаренье рыбы, варка бульона) формирует региональную, кольскую, идентичность.

¹ Некоторые области на Севере, в свою очередь, могли иметь собственную специфику в пределах региона, в связи с культурным влиянием соседей или некоторыми отличиями в климате.

² Этнологическая экспертиза определяется законом «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» от 1999 г. как научное исследование влияния изменений исконной среды обитания малочисленных народов и социально-культурной ситуации на развитие этноса. Указанная экспертиза была организована Проектным офисом развития Арктики (ПОРА) в рамках реализации компаний «Полярный литий» проекта по разработке литиевых месторождений в Ловозерском р-не Мурманской обл.

³ До XIX в. для саамов не было характерно занятие оленеводством с целью получения мяса. Животных в основном использовали в транспортных целях. В пищу употребляли мясо дикого оленя, на которого охотились, или мясо лесных птиц.

⁴ Интересно отметить, что в сложной экономической ситуации, сложившейся в стране в 1990-е гг., огород, по словам местных жителей, был вспомогательным средством к существованию всего населения, в том числе и саамов.

⁵ Сейчас преобладает мясо лося, иногда лесные птицы.

⁶ ПМА, 2023 г., Ловозерский р-н Мурманской обл.

⁷ Иванов-Дятлов Ф. Г. Наблюдения врача на Кольском полуострове (11 января – 11 мая 1927 г.) / Под ред. Д. А. Золотарева. Л.: ГРГО, 1928. С. 56.

⁸ Харузин, Николай Николаевич. Русские лопари: очерки прошлого и современного быта. М.: Т-во скоропечатни А. А. Левенсон, 1890. С. 91.

⁹ Частное оленеводство здесь не распространено. Частные олени содержатся в стадах местных сельскохозяйственных производственных кооперативов «Тундра» (с. Ловозеро) и «Оленевод» (с. Краснощелье).

¹⁰ Иванов-Дятлов Ф. Г. Указ. соч. С. 50.

¹¹ ПМА, 2023 г., Ловозерский р-н Мурманской обл.

¹² То же.

¹³ То же.

UDC 37

S. A. Didkovskaia

Practices of Food in the Regional
Identification Residents of the Lovozersky
District of the Kola Peninsula

Didkovskaia Sophia Alekseevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian People, researcher of the second category; didkovskaia.sofi@yandex.ru

The report considers the folding of general food practices in the Lovozersky district of the Murmansk region, their role in the formation of regional identification of local residents.

The indigenous population of the Kola Peninsula are the Sámi, but as early as the 11th–13th centuries, the Novgorodians came to the region; in the late 19th century, the Izhma Komi and the Nenets moved there, too; after the 1920s, the Russians, the Belarusians, the Ukrainians and other peoples of Russia moved to these lands en masse. By the 21st century, as the result of shared every-day life practices, local residents had formed common cultural practices, including those in their diet. The residents of the region note that the diets of migrants and the indigenous population, indeed, used to differ drastically. Now many traditional Sámi dishes are not as popular among the Sámi population.

Nevertheless, typical products of the North, specific flavor combinations, certain cooking methods are still present, and sometimes prevail in the diet of both the Sámi and the peoples who came later. This circumstance is one of the factors that forms the regional self-identification identity.

Keywords: nutrition system, the Sámi cuisine, ethnic identity, regional identity.

Е. А. Пивнева

Региональный брендинг
Ханты-Мансийского автономного округа –
Югры в этнокультурном дискурсе*

Пивнева Елена Анатольевна, Институт этнологии и антропологии Российской академии наук (Москва), ведущий научный сотрудник; отдел Севера и Сибири ИЭА Российской академии наук, заведующая отделом, кандидат исторических наук; pivnel@mail.ru

Доклад посвящен характеристике этнокультурной составляющей в региональном брендинге Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Основные сюжеты посвящены вопросам региональной политики округа в этом направлении. Показано, что проблемы брендирования находятся в фокусе пристального внимания окружающих властей. Важнейшей задачей признается определение отличительных особенностей и конкурентных преимуществ Югорского региона. Одной из таких особенностей является его полиэтничность, создающая необходимость взаимодействия, ведения взаимовыгодного межкультурного диалога. Объединяющей и консолидирующей идеей, нацеленной на поддержание этноконфессионального баланса в регионе, стала идеология «Югры». В то же время этот имидж является своего рода товаром, который обменивается на важные экономические и политические ресурсы.

В докладе рассмотрены также вопросы этнической культуры коренных малочисленных народов Югры (ханты, манси, лесные ненцы) как брендовой характеристики округа и влияния коммерциализации на их этническое развитие. Сделан вывод о неоднозначности такого влияния. За-

* Статья подготовлена в рамках гранта № 075–15–2020–910, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации.

висимость от рыночного спроса в ряде случаев приводит к деформации этнической культуры, отчуждению от нравственных и эстетических ценностей коренных народов. Наряду с этим, этнокультурные бренды могут выполнять интегрирующие функции в полиэтническом обществе, становясь важным средством самопрезентации и конструирования этнической идентичности этих народов.

Ключевые слова: брендинг, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, коренные малочисленные народы Севера, полиэтничность, диалог культур, коммерциализация, креатив, этническое развитие.

Понятие «региональный бренд» все активнее входит в научный оборот, но такие исследования ведутся преимущественно в русле экономической проблематики. В фокусе внимания настоящего доклада – этнокультурная составляющая брендинговых технологий. Основные сюжеты строятся вокруг вопросов региональной политики Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (ХМАО – Югры) в этом направлении, а также коммерциализации (включении в систему товарно-денежных отношений) этнической культуры обских угров и ее (коммерциализации) этнокультурных эффектов.

Брендинг рассматривается сегодня в качестве важнейшей технологии, способствующей повышению туристической и инвестиционной привлекательности той или иной территории/региона. В полной мере это относится и к ХМАО – Югре. Основные задачи и механизмы продвижения окружного бренда прописаны в принятой в регионе в 2018 г. «Концепции развития территориального маркетинга и брендинга в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре до 2025 года»¹.

Одной из отличительных особенностей Югорского региона является его полиэтничность, которая в значительной степени определяется миграцией, связанной с освоением природных богатств Западной Сибири. Сегодня округ населяют представители более 120 народов; благодаря своему экономическому положению ХМАО – Югра продолжает быть привлекательным в миграционном отношении². Этнокультурная сложность региона диктует необходимость взаимодействия и выстраивания взаимовыгодных диалогов.

В свое время власти округа осознали, что стремительно росшее население надо как-то объединять и дали местному сообществу имя, которым прежде русские называли обских угров, – Югра. Это емкое слово, возведенное в начале 2000-х гг.

в ранг официальной идеологии³, стало объединяющей и консолидирующей идеей, нацеленной на поддержание этноконфессионального баланса в регионе. Сегодня югорская региональная идентичность успешно прижилась в сознании местного населения. Югорчанами «называют себя и ханты, и манси, и потомки русских пионеров-первопроходцев, и внуки перемещенных в сталинское время калмыков, и осевших после войны эвакуированных блокадников из Ленинграда, и дети строителей, приехавших сюда по комсомольским путевкам в 70-е годы из всех уголков Советского Союза – от Украины до Узбекистана»⁴. В то же время этот имидж является своего рода товаром, который обменивается на важные экономические и политические ресурсы.

В целях формирования уникального образа Югры как региона, обладающего значительным культурным потенциалом, в округе регулярно проводятся масштабные мероприятия международного, общероссийского и регионального уровней. Крупной площадкой для межэтнического диалога стал региональный форум национального единства «Югра многонациональная». Любопытна эмблема этого форума в виде «многонационального» (многоэтнического) дерева. В его основе люди как носители культур, опора – «корни» народов Югры, а смысловой венец эмблемы – крона дерева, которая состоит из сплетения рук-ветвей. Орнаменты представляют основные этнические группы – славянскую, обско-угорскую и азиатскую. Эмблема призвана показать возможность сосуществования на одной территории разных народов, а также красоту, гармонию и силу их объединения.

Одной из основных брендовых характеристик имиджа ХМАО – Югры являются коренные малочисленные народы Севера (ханты, манси, ненцы), этническая культура которых считается визитной карточкой округа и в то же время имеет утилитарное значение. Мифологизированный образ «коренной Югры» широко тиражируется на региональном уровне. Сюжеты с элементами традиционной культуры коренных народов можно найти в официальной символике ХМАО – Югры (например, стилизованный символ «Кат ухуп вой» „двуглавая птица“; корона в виде стилизованного изображения оленьих рогов – элемента орнамента народов ханты и манси, изображенная на гербе и флаге округа). Историко-культурное наследие народов Севера нашло отражение в литературе, музейных экспозициях, сувенирной продукции. Некоторые этнические элементы, создающие визуальный образ аборигенной культуры, можно увидеть в современном городском пространстве ХМАО – Югры (архитектуре, скульптурных композициях, орнаментальных сюжетах и пр.). Яркий пример использования

этнокультурного наследия коренных малочисленных народов в качестве регионального бренда – празднование «Вороньего дня». У этого календарного праздника обских угров с 2012 г. появился окружной статус. Он превратился в масштабное событие, которое во вторую субботу апреля празднует весь регион как некий символ единения людей, проживающих на землях Югры.

Наиболее широко и разносторонне этнокультурный потенциал коренных народов Югры используется в качестве бренда в сфере этнографического туризма, который предлагает множество самых разных вариантов, основанных на этнографических и исторических (событийных) данных. В округе обсуждаются темы организации аборигенного турбизнеса и создания турпродукта этнографической направленности. В качестве возможных вариантов такого продукта предлагаются экскурсии в этнографические музеи, посещение этнокультурных комплексов, концертов фольклорных ансамблей и специализированных торговых центров, в которых можно приобрести изделия народных промыслов и продукцию местных оленеводческих, охотопромысловых, рыбопромысловых хозяйств.

Атрибутом все большего числа подобных культурных практик становится креатив, который проявляется в бесконечном количестве форм. При этом туриндустрия создает товары и услуги преимущественно рыночного назначения (когда привязка к определенной локации уже не имеет принципиального значения). Происходит утрата принципа подлинности вещей, замена их на имиджи, модели, реконструкции.

«Новая жизнь» народной культуры в качестве «торговой марки» находит неоднозначный отклик у представителей коренных народов. Некоторые из них сетуют на то, что превращаются в «сувенирных аборигенов». «Хранители» культуры обращают внимание на проблемы, связанные с десакрализацией и некорректным использованием элементов народной культуры, на процессы отчуждения от нравственных и эстетических ценностей северных аборигенов. В этом отношении показательны выступления и публикации Т. А. Молдановой, которая считает, что «народное искусство обских угров, как и культура в целом, в очередной раз попала под пресс истории: борьба с религией, нефтяная экспансия, а теперь туристический рынок, требующий зрелищности, экзотики. В условиях городской среды произошла подмена народного искусства сувенирной продукцией <...>. И эта псевдокультура, к сожалению, становится ориентиром для мастеров, калечит их вкус и в конечном счете разрушает их как носителей культуры <...>. Безусловно, жизнь меняется, но пока живы островки традиционной культуры, пока

воспроизводится духовная культура, конфликт ценностей, скрытый или явный, неизбежен»⁵.

В заключение следует сказать о важности политического фактора для производства брендов с этнической составляющей. Особое внимание в окружной политике уделяется коренным малочисленным народам, ставшим одной из брендовых характеристик региона. При этом в официальном дискурсе ХМАО – Югры хорошо прослеживается установка на формирование региональной идентичности, а также общегражданского единства и патриотизма.

Что касается самих народов Севера, здесь стоит заметить, что в современном обществе потребления их культура начинает проявляться в принципиально новом качестве бренда, становясь неотъемлемой составляющей «продукта», «товара» или «услуги». Наряду с этим бренды являются сегодня важным средством демонстрации этнической идентичности, маркерами этнокультурного пространства. Соединение усилий по сохранению, развитию и популяризации обско-угорской народной культуры с коммерческой выгодой в настоящее время становится основным трендом этнокультурного брендинга ХМАО – Югры. Насколько совместимы дискурсы сохранения (охраны) и креативного развития культуры – вопрос остается пока открытым.

¹ Распоряжение Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 19 октября 2018 года № 539-рп.

² Ханты и манси, будучи «гитуйными» народами округа, составляют сегодня в этнической структуре ХМАО – Югры всего около 2%.

³ 25 июля 2003 года В. В. Путин подписал Указ «О включении нового наименования субъекта Российской Федерации в статью 65 Конституции Российской Федерации». Так вместо прежнего наименования появилось новое – «Ханты-Мансийский автономный округ – Югра».

⁴ Ханты-Мансийский автономный округ – Югра. Екатеринбург: ИПИ «Уральский рабочий», 2008.

⁵ Молданова Т. А. Изделия народного искусства обских угров: степень сохранности на современном этапе // Вестник угроведения. 2013. № 2(12). С. 130–136.

UDC 39

E. A. Pivneva

Regional Branding of the Khanty-Mansi
Autonomous Area – Yugra in the Ethnic
and Cultural Discourse

Pivneva Elena Anatolyevna, The Institute of Ethnology and Anthropology the Russian Academy of Sciences (Moscow), leading researcher; the Department of the North and Siberia IEA the Russian Academy of Sciences, head of department, Ph.D. (History); pivnel@mail.ru

The report studies characteristics of the ethnic and cultural components in the regional branding of the Khanty-Mansi Autonomous Area – Yugra. The principal “storylines” follow these issues of the area’s regional policy. The report proves that branding problems are supervised by the area authorities. The most important task is to determine the distinctive features and competitive advantages of the Yugra Region. One of such features is its polyethnicity, which determines the need for interaction and a mutually beneficial dialogue. The “Yugra ideology” has become a centerpiece and a consolidating idea aimed at maintaining the ethnic and religious balance in the region. At the same time, such an image presents a kind of commodity that can be exchanged for important economic and political resources.

The report also examines the ethnic cultural issues of the indigenous peoples of Yugra (the Khanty, the Mansi, the Forest Nenets) as a brand characteristic of the area and the impact the commercialization has on their ethnic development. The study comes to a conclusion that such influence is ambiguous in its nature. In some cases, dependence on the market demand leads to a deformation of the ethnic culture, alienation from the moral and aesthetic values of indigenous peoples. However, in a polyethnic society, ethnic and cultural brands can perform integrating functions and play the role of important tools for self-presentation and construction of the ethnic identity of these peoples.

Keywords: branding, the Khanty-Mansi Autonomous Area – Yugra, indigenous peoples of the North, polyethnicity, dialogue of cultures, commercialization, creativity, ethnic development.

Е. П. Мартынова

Метисы в Югре: идентичность между аборигенами и русскими

Мартынова Елена Петровна, Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого (Тула), кафедра истории и археологии, профессор, доктор исторических наук; er_martynova@mail.ru

В докладе говорится об изменениях в выборе этнической идентификации потомками от смешанных браков между коренным населением Северного Приобья и пришлым русским. На протяжении XIX – первой половины XX в. потомки от смешанных браков становились русскими. Значимым фактором такого превращения был более высокий культурно-языковой статус доминирующего населения. В 1990-е гг. ситуация изменилась: потомки от смешанных браков стали делать выбор в пользу аборигенной национальности. В 2010-е гг. в северных поселках стала распространяться идентификация «метисы». Причинами являются прагматические соображения (возможность получать преференции, полагающиеся коренным народам) и сохранение культурно-языковых барьеров между обскими уграми и пришлым населением. Метисы Югры ориентированы одновременно на две группы: по культурно-языковым характеристикам они рождаются с русскими, а стремление получить причитающиеся КМНС льготы сближает их с аборигенным населением округа.

Ключевые слова: обские угры (ханты и манси), смешанные браки, ассимиляция, этническая идентичность.

В научном дискурсе феномен метисов анализируется с разных позиций. Первая восходит к концепции «маргинального человека» Р. Парка и рассматривает влияние маргинальных

ситуаций на социальное положение потомков от смешанных браков. Вторая берет начало в трудах Г. Зиммеля и показывает роль смешанного населения в посредничестве между разными этническими группами («культурное брокерство»)¹. В советской этнографии тема «метисов» были прерогативой латиноамериканских исследований²: специалисты исходили из возникшего в колониальную эпоху разделения населения на три основные группы – «индейцев», «метисов» и «белых». Что касается народов СССР, то, согласно концепции Ю. В. Бромлея, считалось, что в межэтнических браках дети выбирают национальность отца или матери и продолжают тем самым лишь одну этническую линию. В 1990-е гг. отечественные этнологи активизировали изучение идентичности потомков межэтнических браков, в том числе в сибирских регионах³.

На территории Ханты–Мансийского автономного округа – Югры (ХМАО – Югры) браки коренных жителей с русскими заключались уже на начальном этапе освоения Сибири⁴. По подсчетам З. П. Соколовой, в конце XVIII в. межэтнические браки составляли у южных хантов 0,5%, у южных манси – 12%; в первой половине XIX в. их доля увеличилась до 3% и 23,5%, соответственно. Во второй половине XIX в. их стало еще больше⁵. Подводя итоги Первой всеобщей переписи населения 1897 г., С. К. Патканов писал, что вогулы южных волостей Туринского округа «окончательно обрусели», и были им выделены на основании сословной принадлежности («инородцы») и места учета⁶. Так называемое «вымирание» инородцев, о котором писали исследователи конца XIX в., часто оказывалось переходом в иную этническую категорию в результате ассимиляции. И. Н. Смирнов заметил по этому поводу: «...мансы не вымирают, а увеличиваются численно... хотя, правда, они перестают быть мансами и становятся русскими»⁷.

В годы социалистического строительства процессы смешения коренного и пришлого населения Северного Приобья продолжались. Доля межэтнических семей начала возрастать с 1960-х гг. в связи с нефтегазовым освоением Тюменского Севера, которое повлекло за собой существенный прирост пришлого населения в местах традиционного расселения хантов и манси. Исследование, проведенное Е. А. Пивневой среди северных манси, показало увеличение в их среде числа этнически смешанных семей с 2–6% в 1940-е гг. до 17–50% в 1989–1990 гг. и, соответственно, потомков от этнически смешанных браков: 5% в 1940–1950-е гг., 27% в 1970-е гг. и 44% в 1980–1990-е гг.⁸ Большинство потомков в таких семьях предпочитали выбирать русскую наци-

ональность. В те годы быть представителями малочисленных народов не считалось престижным, поскольку их культура расценивалась как отсталая, сохраняющая множество «пережитков» прошлого. Выбор делался в пользу русской этничности.

Ситуация кардинально изменилась в годы перестройки. Этнолидеры из коренных народов развернули мощное этнокультурное движение, благодаря которому возрос статус традиционных культур хантов и манси. Быть представителем коренных народов стало настолько привлекательным, что повлекло за собой рост их численности. «Новые» манси и ханты появились за счет того, что потомки от смешанных браков стали делать выбор в пользу аборигенной национальности. Часть взрослого населения прошла через процедуру изменения записи в «пятой графе» паспорта. Особенно много метисов насчитывается среди интеллигенции и жителей поселков с высокой долей пришлого населения.

Примерно с 2010-х гг. в ХМАО – Югре при проведении полевых исследований нередко можно встретить идентификацию «метис». Это понятие перешло из этнологического дискурса в повседневную речь жителей северных поселков. От информантов можно услышать: «Я – метис... Он относится к метисам». В основании такой идентичности нередко усматривается прагматическая составляющая, на что обращали внимание этнологи-североведы⁹. В ХМАО – Югре – это возможность получать разные виды преференций за счет принадлежности к категории коренные малочисленные народы Севера (КМНС). Приведу высказывание информантов: «Я – метис. Но по документам на вылов рыбы – МНС-ник»; «Нам дают помощь, и мы пользуемся»; «Метисы появились из-за льгот. Когда льгот не было, все хотели быть русскими».

Другой причиной «метисной» идентификации является сохранение культурно-языковых барьеров между русскими и хантами/манси. В этнически смешанных семьях говорят только по-русски, не интересуются обско-угорской культурой, индифферентны по отношению к религиозным традициям. Видимо поэтому, и сами метисы, и окружающие считают, что у них нет достаточных оснований (критериев) для того, чтобы «числиться» манси или ханты. Информантка из пос. Шайтанка заметила: «"Национал" – человек, который придерживается традиций. Знает традиции, обряды. Говорит на языке. А я по документам числюсь манси. А так – нет. Я вышиваю бисером, но картины. Я к метисам отношусь».

Учителя отмечают, что существуют психологические различия между «чистыми» хантами/манси и метисами. «Для детей КМНС характерны застенчивость, зажатость. Они непубличные, малоактивные. Ученика МНС трудно уговорить выступить на сцене или на конференции. Из десяти человек соглашается только один. А метисы – энергичные, активные. Они не стесняются».

Таким образом, можно говорить о том, что метисы Югры ориентированы одновременно на две группы: по культурно-языковым характеристикам они роднятся с русскими, а стремление получать причитающиеся КМНС льготы сближает их с аборигенным населением округа.

¹ Подробнее см.: Галиндабаева В. В., Карбаинов Н. И. Карымы и метисы в Бурятии: маргинальные люди и/или культурные посредники//Журнал социологии и социальной антропологии. 2020. № 23(4). С. 205–206.

² Хорошаева И. Ф. Мексика. Этническая история и национальные отношения//Национальные процессы в Центральной Америке и Мексике. М.: Наука, 1974; Этнические процессы в странах Южной Америки/Отв. ред. И. Ф. Хорошаева, Э. Л. Нитобург. М.: Наука, 1981; Грибанов П. В. Этнические процессы в Мексике//Этнографическое обозрение. 1996. № 5. С. 57–70.

³ Кривоногов В. П. Русскоязычные метисы? Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 148–161; Хаховская Л. Н. Камчадалы Магаданской области (История, культура, идентификация). Магадан: СВКНИИ ДВО РАН, 2003; Мархинин В. В., Удалова И. В. Коренные народы Югры в системе межэтнических взаимодействий//Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: Философия. 2012. № 10(1). С. 56–63; Кляус В. Л. Китайско-русские метисы Трехречья (КНР): Идентичность во времени и пространстве//Историческая память и российская идентичность/Отв. ред. В. А. Тишков, Е. А. Пивнева. М., 2018. С. 246–288.

⁴ Буцинский П. Н. Заселение Сибири и быт первых ее насельников. Харьков, 1889. С. 324–325.

⁵ Соколова З. П. Выявление этнических ареалов (на материале хантов и манси)//Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л.: Наука, 1978. С. 42.

⁶ Патканов С. К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. Т. 2: Тобольская, Томская и Енисейская губ. СПб., 1911. С. 128.

⁷ Смирнов И. Н. Остяки и вогулы: Историко-этнографический очерк//Вестник и библиотека самообразования. М., 1904. С. 149.

⁸ Пивнева Е. А. Манси: популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). М., 1999. С. 172, 174.

⁹ См., например: Шаховцов К. Г., Функ Д. А. О современных процессах формирования этнической самоидентификации у селькупов Томской области//Этнография народов Западной Сибири: К юбилею д-ра ист. наук З. П. Соколовой / ИЭА РАН. М., 2000. С. 310–324; Сирин А. А. Кто такие камчадалы и почему ты – один из них? Государственная политика и проблемы формирования этнической идентичности камчадалов Магаданской области//В поисках себя: народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. М.: Наука, 2005. С. 85–107.

UDC 394

E. P. Martynova

Mestizos in Yugra: Identity between the Aborigine Peoples and the Russians

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 work discusses the changes in the choice of ethnic identification by descendants of the mixed marriages between the indigenous population of the Northern Ob region and the newcomer Russians. During the 19th century – first half of the 20th century, descendants of mixed marriages were considered the Russians. A significant factor in this transformation was the higher cultural and linguistic status of the dominant population. In the 1990s, the situation changed: descendants of mixed marriages opted for a choice in favor of their aboriginal nationality. In the 2010s, the “mestizo” identity began to spread in the northern settlements. The reasons could be of pragmatic considerations (an opportunity to receive preferences for indigenous peoples) and the preservation of cultural and linguistic barriers between the Ob-Ugrians and the newcomer population. The mestizos of Yugra belong simultaneously to two groups: they are related to the Russians by cultural and linguistic characteristics, and desire to receive benefits for aboriginal minorities that brings them closer to the aboriginal population of the region.

Keywords: the Ob-Ugrians (the Khanty and the Mansi), mixed marriages, assimilation, ethnic identity.

Н. И. Новикова

Оленеводство на Сахалине:
хозяйство, символ?

Новикова Наталья Ивановна, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Москва), ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук; natinovikova@gmail.com

Оленеводство в современных условиях создает основу жизнеобеспечения для многих народов Евразии. Выделяется несколько его локальных вариантов. В докладе анализируется оленеводство на Сахалине в 2000-е гг. Рассматриваются следующие вопросы: что произошло с этим традиционным занятием, как оно воспринимается в среде коренного населения сегодня, что оно значит для сохранения культуры уильта, какую роль играет в становлении аборигенного туризма. В качестве гипотезы предлагается идея о том, что оно перестает быть хозяйственным занятием части населения, преимущественно эвенков и уильта, а становится конструируемым знаком их идентичности и смыслом жизни для этой группы коренных народов острова. Доклад основан на материалах полевых исследований 2004, 2014, 2019, 2021 гг. на Сахалине.

Ключевые слова: Сахалин, оленеводство, уильта, нивхи, идентичность, туризм.

Во время полевой работы на Сахалине мне приходилось слышать прямо противоположные мнения о сущности и возможностях заниматься оленеводством на острове, о том, каких оленей бьют охотники – диких или домашних, что значат олени для современных уильта, эвенков и нивхов. Природные условия острова позволяют содержать и разводить домашних оленей. Здесь всег-

да хватало кормовых угодий, практически не было эпизоотий и волков, приносящих немалые потери оленеводам на материке¹. На Сахалине сложилась хорошо адаптированная к природным условиям система выючно-верхового и упряжного оленеводства, характеризующегося сезонным ритмом кочевий, выбором и устройством летних пастбищ в холодных прибрежных зонах, что снимало многие проблемы по уходу за животными (отсутствие дымокуров, изгородей). Домашних оленей использовали как транспортное средство, а также в охоте. В социальном плане на оленеводство уильта оказали влияние эвенки и оленные якуты, пришедшие на остров².

У нивхов олени появились на рубеже XX в., они их использовали в основном в транспортных целях. А. В. Смоляк описывает интересный обычай нивхов, которые стали использовать оленей для извоза. Вблизи Чайво и Пильтуна нивхи отдавали на выпас оленей уильта и забирали только для поездок. Нивхи из Луньского, жившие в 1965 г. в с. Венском, рассказывали Смоляк, что все жители их села имели своих оленей, так как в окрестностях были хорошие пастбища. Они использовали оленей для перевозок грузов, ездили на них верхом на охоте³. Интересно, что именно в Венском сейчас живет община «Аборигены» (нивхи и уильта), которая занимается разведением оленей.

Большой и сложный период истории оленеводства на Сахалине связан с коллективизацией, затем созданием совхозов, периодом реформ 1990-х гг. Все эти преобразования существенно нарушили адаптационные механизмы традиционного природопользования и социальных отношений. Этот период подробно описан в монографиях Т. П. Роон⁴ и Л. И. Миссоновой⁵.

Согласно полевым материалам 2004 и 2014 гг., оленеводство на Сахалине переживало сложный период и держалось, как это ни парадоксально звучит, в значительной степени за счет поддержки промышленных компаний. В целом, наряду с политическими преобразованиями в государстве, промышленное освоение региона оказало большое влияние на оленеводство. Именно на севере острова столкнулись два землепользования – промышленное и традиционное. Промышленное производство заняло часть пастбищ, олени стали уходить от шума и загрязнения, росло браконьерство⁶ – охота на домашних животных, которых из-за вольного выпаса и безнаказанности стали считать дикими. Многочисленные протесты, выступления экологов и гуманитарных экспертов, другие факторы, связанные с международными стандартами, привели к складыванию социально ответственной политики компаний в отношении коренных народов. В послед-

ние годы ситуация вновь изменилась и требует специального изучения.

Я хочу остановиться на нескольких примерах из моих полевых материалов, которые показывают важность оленеводства на Сахалине для самоопределения коренных народов. В хозяйственной сфере все население острова зависит от рыболовства. Жизненная необходимость добычи рыбы приводила к тому, что оленей значительную часть года держали на вольном выпасе. В целом, хозяйство всех коренных народов носит комплексный характер. Оленеводство является более специализированным занятием. При небольшом количестве оленей, которое наблюдается в последнее время на Сахалине, сохраняется роль оленьего мяса как предмета обмена северных уильта с южными уильта и нивхами. Информанты вспоминают, что раньше ездили на оленях по всему острову, обменивались между собой, находили невест (ПМА, 2004). Возможность обмена и взаимопомощь способствовали сохранению малочисленных народов.

По моим полевым наблюдениям, для коренных народов Сахалина важно сохранить и представить оленеводство как символ, наиболее отличительную черту, знак своей идентичности. Для этого используются разные практики. Северные уильта организовывали летние лагеря для подростков. Я была в таком лагере в 2004 г. Его создателем был В. А. Инокентьев, затем эта работа поддерживалась и осуществлялась благодаря Г. Б. Макаровой. Подростки в лагере жили в палатках, как и оленеводы. Они выполняли все работы по содержанию кочевья, ходили на рыбалку, помогали готовить еду и мыли посуду. Ребята жили в условиях традиционной педагогики, когда воспитание строится на повторении действий родителей. В. А. Инокентьев говорил, что они не определяли обязанности подростков, но я видела, что дети просто ловили каждое указание взрослых и были рады, если им удавалось поработать. Старшие оленеводы четко понимали, для чего создавались такие лагеря: они хотели, чтобы дети, вырастая, жили с оленями. Другим сходным примером стала община «Аборигень», организованная Г. и А. Мувчик в Венском. В основу ее заложена семья нивхов и уильта. А. Мувчик так сформулировала цели своей работы: «Мы думаем, оленеводство – это наше спасение. Надо чтобы дети это поняли. Мы должны свою культуру удержать в руках. Я уже взрослая стала понимать, что олени важны. Учим жить с оленями. Надо понимать, что это ответственность. Сейчас ты о них будешь думать, а потом они тебе на помощь придут. На рыбе уже не проживешь»⁷.

Из наблюдений и бесед с оленеводами у меня сложилось впечатление, что они думают о развитии туризма, но это прагматическая цель направлена на решение проблем жизнеобеспечения. Оленеводство имеет в большей степени философское, мировоззренческое значение, что более важно для сахалинских оленеводов.

Другим свидетельством важности оленеводства и ощущения себя оленеводами для сахалинских коренных народов является их участие в различных мероприятиях. Так, например, небольшая группа, включая Г. Мувчика из общины «Аборигень», участвовала в Международном чемпионате по традиционному оленеводству в Нерюнгри в марте 2023 г. Мне часто приходилось слышать, что, когда они бывают в других оленеводческих районах и видят там оленей, им всегда это очень приятно. Они понимают, что есть много народов, которые занимаются оленеводством, и что они похожи⁸.

Таким образом, оленеводство коренных народов Сахалина полифункционально. Хотя его экономическая роль невелика, для тех, кто его сохраняет и поддерживает, именно оленеводство определяет смысл жизни. В литературе отмечалось символическое значение оленеводства для острова⁹. Я задавала вопрос моим собеседникам: зачем они занимаются оленеводством? В. А. Инокентьев ответил: «Чтобы отличаться от других. Чтобы быть независимым, ни у кого ничего не просить, иначе станешь люмпеном. Раньше жили прямо на заливе, там, где теперь Маликпак, но ушли, когда много людей стало. Оленю ходить надо, воля» (ПМА, 2004). От себя добавлю, что это воля и для тех, кто идет за оленем.

¹ История и культура уйльта (ороков) Сахалина: Историко-этнографические очерки (XIX–XXI вв.)/Отв. ред. В. В. Подмаскин. Владивосток: Дальнаука, 2021. С. 145.

² Там же. С. 150.

³ Смоляк А. В. Родовой состав нивхов в конце XIX – начале XX в. // Социальная организация и культура народов Севера/Отв. ред. И. С. Гурвич. М.: Наука, 1974. С. 189–190.

⁴ Роон Т. П. Уйльта Сахалина: Историко-этнографическое исследование традиционного хозяйства и материальной культуры XVIII – середины XX века. Южно-Сахалинск: Сахалинское областное книжное издательство, 1996.

⁵ Миссонова Л. И. Уйльта Сахалина: большие проблемы малочисленного народа. М.: Наука, 2006.

⁶ Роон Т. П. Промышленное освоение и правовые проблемы коренных народов Сахалина (1990-е годы)//Обычное право и правовой плюрализм/Отв. ред. Н. И. Новикова и В. А. Тишков. М., 1999. С. 131–136.

⁷ Подробнее см.: Новикова Н. И. Азбука жизнеобеспечения коренных народов Сахалина в начале XXI века//Этнография. 2023. № 3 (в печати).

⁸ URL: <https://khanty-yasang.ru/khanty-yasang/no-14-3506/8084> (дата обращения: 30.08.2023).

⁹ Gruzdeva E. Treasure Island at the turn of the millennium: The socioeconomic and sociolinguistic situation on Sakhalin. In Sloboda M. et al. (eds.) Sociolinguistic Transition in former eastern bloc countries. Frankfurt am Main, 2016.– URL: https://www.academia.edu/92512668/Treasure_Island_at_the_turn_of_the_millennium_Socioeconomic_and_sociolinguistic_situation_on_Sakhalin.

UDC 39;392;394

N. I. Novikova

Reindeer Herding on Sakhalin: Economy, Symbol?

Novikova Natalya Ivanovna, The N. N. Miclouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology the Russian Academy of Sciences (Moscow), leading research fellow, D. Sc. (History); natinovikova@gmail.com

Reindeer herding in modern conditions creates the basis of life support for many peoples of Eurasia. There are several local variants. The following report analyzes reindeer herding on Sakhalin in the 2000s. The following issues are considered: what happened in this traditional occupation, how it is perceived among the indigenous population today, what it means for the preservation of the Uilta culture, what role it plays in the formation of aboriginal tourism. The hypothesis of the work is as follows: reindeer herding ceases to be an economic occupation of a part of the population, mainly the Evenks and the Uiltas, but it becomes a constructed sign of their identity and the meaning of life for this group of indigenous peoples of the island. The study is based on the field studies data collected in 2004, 2014, 2019, 2021 on Sakhalin.

Keywords: Sakhalin, reindeer herding, the Uilta, the Nivkhs, identity, tourism.

В. Б. Малакшанова

Негидальцы Амгуни в начале XXI века
(по материалам экспедиции в район
им. Полины Осипенко в 2022 году)

Малакшанова Виктория Баторовна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии Сибири и Дальнего Востока, научный сотрудник, malak2801@mail.ru

Доклад посвящен современному положению негидальцев, проживающих на севере Хабаровского края, подготовлен на основе полевых материалов автора. Тенденция к уменьшению численности негидальцев актуализирует вопросы сохранения этноса, его языка и культуры. Данные полевых исследований свидетельствуют, что негидальцы несмотря на свою малочисленность, продолжают сохранять этнокультурную идентичность. В хозяйственной деятельности охотники используют современное снаряжение, вместе с тем придерживаются промысловых ритуалов и обычаев. Среди молодежи в возрасте от 30 лет чувствуется потребность в изучении родной культуры. В наши дни хранительницами негидальской культуры являются народные мастерицы, которые своим искусством привлекают внимание к проблеме сохранения уникальной культуры и языка.

Ключевые слова: негидальцы, традиционная культура, Хабаровский край, этнокультурная идентичность.

Негидальцы проживают преимущественно в Хабаровском крае, в районах: имени Полины Осипенко (верховская группа), Ульчском, Николаевском (низовские); наиболее компактно – в с. Владимировка, Удинск, Херпучи района имени Полины Оси-

пенко, с. Тахта, Тыр и Белоглинка Ульчского р-на, рабочем пос. Маго Николаевского р-на.

Негидальский язык относится к северной ветви тунгусо-маньчжурской группы. Различаются два диалекта: верховский, имеющий много общего с языком эвенков, и низовский, близкий к языкам ульчей, орочей и нанайцев. Часть негидальцев владеет эвенкийским и нивхским языками.

Среди низовских негидальцев наблюдается полная ассимиляция с соседними народами, утрата языка в отличие от верховских, где язык сохранился и его преподают в школе. В конце 2022 г. численность низовских негидальцев превышает численность верховских. Только в Ульчском р-не проживает 202 негидальца, а в районе им. Полины Осипенко – 189¹. Согласно переписи населения России 2010 г., негидальцев насчитывалось 513 человек², в 2020 г. – 481 человек³. Всего в Хабаровском крае проживает 467 негидальцев⁴.

Район им. Полины Осипенко был образован в 1926 г., его современные границы определены в 1963 г. Площадь района – 34,6 тысяч кв. км, что составляет 4,39% от общей площади Хабаровского края; он отнесен к районам Крайнего Севера. Административный центр – село им. Полины Осипенко с населением 2,3 тысяч человек⁵, расположенное в 800 км от Хабаровска.

Количество граждан коренных малочисленных народов Севера (далее КМНС), проживающих в муниципальном районе им. Полины Осипенко, на 01.01.2010 г. составляло 480 человек. Их этническая принадлежность представлена следующими национальностями: эвенки – 247 чел., чукчи – 1 чел., нанайцы – 27 чел., негидальцы – 175 чел., нивхи – 12 чел., удэгейцы – 7 чел., ульчи – 8 чел., шорцы – 3 чел.⁶ По данным на конец 2022 г. в районе проживает 591 представитель КМНС, среди них: эвенки – 347 чел., негидальцы – 189 чел., нанайцы – 35 чел., нивхи – 9 чел., ульчи – 6 чел., удэгейцы – 5 чел.⁷ Негидальцы в районе распределены следующим образом: 95 чел. проживают в с. Владимировка, 26 чел. – в селе им. Полины Осипенко, 34 чел. – в с. Херпучи, 4 чел. – в с. Бриакан, 30 чел. – в с. Удинск⁸. Увеличение числа представителей КМНС связано с получением льгот по государственным программам. Наблюдается рост обращений граждан в архивные учреждения и судебные инстанции для подтверждения их национальности.

Экономика района включает предприятия горнодобывающей и лесной промышленности, торговли, жилищно-коммунального и охотничьего хозяйств. Наличие большого количества полезных ископаемых и лесных ресурсов, инфраструктуры (начато

строительство частной железной дороги в 2022 г.) создают хорошие предпосылки для экономического развития района.

Хозяйство негидальцев комплексное. Традиционно ведущими отраслями являлись охота на копытного и пушного зверя, рыболовство, у низовских негидальцев – добыча морских животных. В настоящее время рыболовство является доминирующим круглогодичным занятием большинства негидальцев. Охота становится отраслью, где задействованы в основном только представители нескольких семейно-родовых общин, за которыми закреплены охотничьи угодья и в собственности которых находится современное техническое снаряжение. Из традиционного снаряжения негидальские охотники зимой используют лыжи (камусные и голицы), реже – промысловые меховые унты. До начала 2000-х гг. они активно использовали ручные нарты, оморочки для передвижений и транспортировки грузов. Со временем промысловики перешли на современные виды транспорта – моторные лодки, снегоходы.

Согласно полевым данным, большинство негидальцев православные, крещеные. Однако это не мешает им соблюдать традиционные семейные обычаи, похоронные обряды и проводить ритуалы для привлечения удачи и ритуалы поклонения предкам, хозяевам местности. Перед отправлением на рыбалку и охоту обязательным является обряд кормления духа огня *Пудя (Подя)* – защитника, помощника и посредника между людьми и верховным божеством *Сэвэки*. К духу-хозяину водной стихии, рек и озер, обращаются перед рыбалкой, переправой, во время ледостава и перед ледоходом. Во время проведения обряда в воду опускают угощения, брызгают спиртным. В случаях шторма, тяжелой переправы преподносят ему любые имеющиеся мелочи, чаще всего монеты⁹.

Одним из почитаемых мест является территория Чукчагирского озера – родины негидальских родов, с которым связано множество легенд и преданий¹⁰. На озере собирались для проведения праздников, а также коллективно обращались к предкам и хозяевам места. По мнению некоторых информантов, хозяйкой озера является шаманка, которая утонула в водоеме, пытаясь предотвратить войну между родами¹¹. До конца 1980-х гг. негидальцы выезжали на о. Чукчагир для охоты, рыбалки и с целью посещения родового места. В 1988 г. на территории водоема был создан государственный природный заказник «Ольджиканский», в связи с чем были введены правила, ограничивающие проведение мероприятий с большим количеством людей (что характерно для обрядов поклонения предкам, хозяевам местно-

сти). В некоторых семьях это привело к исчезновению родовых традиций или ускорило данный процесс.

В культуре негидальцев сохраняется особо уважительное отношение к некоторым животным, в первую очередь, к медведю – далекому предку, к священным птицам – лебедям, белоплечим орланам, а также к собакам. По сведениям Дарьи Ивановны Надеиной (1942 г.р.), дух большой черной собаки защищает жителей с. Владимировка. Во время болезни человека собака может забрать болезнь на себя, таким образом вылечив¹².

Медведь приравнивается к родственнику, к которому нужно относиться почтительно. Негидальцы называют его *дждадзя* – это уважительное обращение к старшему человеку, старику. По данным М. М. Хасановой, низовские негидальцы называли медвежат *ойохон*, взрослую самку – *энин* (мать), самца – *этихэн* (старик); верховские – *заза* (дядя)¹³. Считается, что хозяин тайги может наказать промысловика за плохие поступки (хвастовство, зависть и др.). Поэтому необходимо соблюдать ряд запретов: нельзя громко говорить о медведе, ругать его, тревожить без необходимости. Молодые охотники стараются соблюдать промысловые запреты и традиции, однако немногие из них задумываются об их значении.

В настоящее время одним из самых узнаваемых черт негидальской культуры является декоративно-прикладное искусство. Негидальские женщины достигли наивысшего мастерства в технике мозаики из птичьих шкур. В этой технике изготавливают коврики, в которых разноцветные шкурки селезня, утки, филина комбинируют с мехом пушных зверей. Восхищение вызывают круглые коврики, похожие на солнце с расходящимися лучами изумрудного цвета на нейтральном фоне. Согласно мировоззрению негидальцев, круг – символ вечного движения с позитивной энергией. Мастерница Д. И. Надеина считает, что «хороший, красивый ковер сможет выполнить только самодостаточный, внутренне богатый человек»¹⁴. К сожалению, из-за трудоёмкости и сложности выделки хрупких, ломких птичьих шкурок данная техника очень редко встречается у современных мастериц.

Более позднее направление в негидальском искусстве – изготовление ковров из ровдуги с вышивкой из разноцветных нитей. Основой орнамента является растительный мотив – изображение трилистника, многолетнего травянистого растения, позже ставшего ассоциироваться именно с негидальской вышивкой. Распространение этот элемент получил благодаря мастерице Татьяне Ивановне Николаевой (1894–1969)¹⁵. Трилистник считается символом жизни. Он обладает лекарственными свойст-

вами и применяется для лечения болезней как у людей, так и у животных¹⁶. Существуют обязательные правила его вышивки: лепестки обязательно должны быть двух- или трехцветными, а внешний контур выполнен красной нитью, что символизирует жизнь¹⁷. Таким образом негидальские мастерицы развивают декоративно-прикладное искусство, наполняя его смыслами и идеями, которые передавались их предками из поколения в поколение.

Подводя предварительные итоги изучения современного положения негидальцев, следует учитывать, что они прошли сложный путь развития. Дореволюционный период характеризуется отсталой экономикой, обусловленной традиционной хозяйственной деятельностью этноса, слабо развитым бытом, ограниченными общественными и торговыми контактами. За годы советской власти произошли существенные преобразования, последствия которых носят неоднозначный характер. Многие знания, традиции, обычаи, устное народное творчество за это время безвозвратно утрачены.

Данные полевых материалов свидетельствуют, что негидальцы, несмотря на свою малочисленность, продолжают сохранять этнокультурную идентичность. В хозяйственной деятельности охотники используют современное снаряжение, вместе с тем придерживаются промысловых ритуалов и обычаев. Среди молодежи в возрасте от 30 лет чувствуется потребность в изучении родной культуры. В наши дни хранительницами негидальской культуры являются народные мастерицы, которые своим искусством привлекают внимание к проблеме сохранения уникальной культуры и языка.

¹ Полевые материалы автора (ПМА). Экспедиция в район им. Полины Осипенко, Хабаровский край, 2022.

² Всероссийская перепись населения 2010 г. – URL: https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 23.01.2023).

³ Всероссийская перепись населения 2020 г. URL: https://rosstat.gov.ru/vprn_popul (дата обращения: 17.02.2023).

⁴ Там же.

⁵ ПМА, 2022.

⁶ Янчев Д. В. Проблемы адаптации коренных народов Дальнего Востока в современных условиях (на примере негидальцев)//Труды института истории, археологии и этнографии ДВО РАН. Дальнаука, 2019. № 23. С. 149–157.

⁷ ПМА, 2022.

⁸ ПМА, 2022.

⁹ ПМА, 2022.

¹⁰ Негидальские сказки, рассказы и обычаи/Сост. Б. Пакендорф и Н. Б. Арапова – URL: <https://bolt-dev.dh-north.org/files/dhn-pdf/negidal.pdf> (дата обращения 17.02.2023).

¹¹ ПМА, 2022.

¹² ПМА, 2022.

¹³ История и культура негидальцев: Историко-этнографические очерки. Владивосток: Дальнаука, 2013. С. 161.

¹⁴ ПМА, 2022.

¹⁵ ПМА, 2022.

¹⁶ ПМА, 2022.

¹⁷ ПМА, 2022.

UDC39

V. B. Malakshanova

The Negidals of Amgun at the Beginning
of the 21st Century (Based on the Materials
of the 2022 Expedition to the Imeni Poliny
Osipenko District)

Malakshanova Victoria Batorovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Siberia and Far East, researcher; malak2801@mail.ru

The report is dedicated to the current situation of the Negidals living in the north of the Khabarovsk Territory, as illustrated by the author's field data. The decreasing number of the Negidals actualizes the issues of preservation of the ethnos, its language, and its culture. The field research data indicate that the Negidals, despite their small number, continue to preserve their ethno-cultural identity. Hunters use modern equipment in their activities, but at the same time adhere to craft rituals and customs. Among young people aged 30 and over, there is a need to study the native culture. Nowadays, the keepers of the Negidal culture are folk craftsmen who, with their art, draw attention to the problem of preserving a unique culture and language.

Keywords: the Negidals, traditional culture, Khabarovsk Territory, ethno-cultural identity.

Т. Г. Емельяненко

Бухарские евреи в современном
Узбекистане: репрезентация идентичности
(по полевым материалам 2022 года)

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 на основе полевых материалов автора приводятся описания основных методов, используя которые бухарские евреи утверждают свое присутствие в современном Узбекистане и репрезентируют свою идентичность в его этнокультурном пространстве – кладбищах и синагогах. Значение кладбищ рассматривается на примере кладбища в Шахрисябзе, которое после реставрации превращено в историко-культурный центр, а синагоги становятся знаками не только реального, но и символического присутствия бухарских евреев в регионе.

Ключевые слова: бухарские евреи, синагоги, кладбища, Узбекистан.

Еще лет двадцать назад казалось, что бухарские евреи навсегда исчезнут с этнической карты Средней Азии. После массовой эмиграции в 1990-х – начале 2000-х гг. из Узбекистана, где исторически проживало большинство бухарских евреев, и на территории которого, собственно, и сформировалась эта этническая группа еврейского народа, лишь в наиболее крупных городах – в Ташкенте, Самарканде, Бухаре и Коканде – оставались отдельные семьи, но и они, как можно было тогда предположить, отправятся вскоре вслед за своими родными и близкими. Последующие годы показали, что бухарские евреи

смогли достаточно успешно адаптироваться в новых географических и культурных границах – в Израиле, США, Германии, Австрии и других странах, и трудно было ожидать, что кто-либо из них, особенно эмигрировавших в юном возрасте или уже родившихся там, будет хранить память о своем среднеазиатском прошлом, тем более столь разительно отличающемся по уровню благосостояния и благополучия от их современной жизни.

Однако, такому предположению не суждено было сбыться. Во-первых, окончательный исход бухарских евреев из Средней Азии не случился: одни так и не уехали по личным или семейным обстоятельствам, другие вернулись, найдя здесь применение своим деловым или профессиональным интересам. Точные сведения о количестве бухарских евреев, постоянно проживающих в настоящее время в Узбекистане, отсутствуют, но, по данным Конгресса бухарских евреев США и Канады, всего в Средней Азии их насчитывается около 500 человек. Во-вторых, каждый бухарский еврей остался неразрывно связан со своей малой родиной через память о своих предках, похороненных в этой земле, и эта связь за годы эмиграции обострилась, несмотря на расстояния и для многих теперь уже десятилетия разрыва. Существуют специализированные благотворительные фонды: «Бухара», «Самарканд», «Коканд» и т.п., в которые бухарские евреи – выходцы из соответствующих городов – регулярно вносят средства на содержание местных кладбищ. Не каждый может совершать столь дальние путешествия в Узбекистан, чтобы отдать дань памяти, но уверенность в том, что там с могилами их предков «все в порядке», важно для каждого. Примечательно, что если первоначально была поставлена задача просто сохранить свои захоронения и поддерживать на могилах хотя бы относительный порядок, привлекая для этого кладбищенских рабочих из оставшихся бухарских евреев или из узбеков, то со временем пришло осознание, что кладбища должны стать не только местом семейной и исторической памяти самих бухарских евреев, но и свидетельствами многовекового присутствия их на узбекистанской земле и их вклада в развитие и культуру страны. В настоящее время этот замысел реализуется через проект полномасштабной реконструкции кладбищ.

Значительные работы уже проведены на кладбище в Самарканде. В мае 2022 г. была завершена реставрация шахрисябского кладбища, а осенью того же года – кладбища в Коканде. Мне довелось присутствовать на торжествах по случаю открытия

обновленного кладбища в Шахрисябзе, на которые съехалось более 250 бухарских евреев из разных стран, когда-то проживавших здесь, также дети, внуки и правнуки тех, чьи родные похоронены в этой земле.

Община бухарских евреев в Шахрисябзе исчезла еще в первой половине 1990-х гг., впоследствии были снесены и дома еврейского квартала в результате реконструкции города. Кладбище сохранялось, но могилы со временем разрушались, надгробные плиты уходили в землю, и единственный сторож, нанятый бывшими членами местной общины, мог поддерживать лишь относительный порядок. В результате же реставрационных работ не только каждая плита, включая безымянные, со стершейся от времени надписью, была надежно установлена, но и созданы мемориалы погибшим в Гражданскую и Великую Отечественную войны. Таким образом, сегодня это не просто кладбище, а историко-культурный комплекс, отражающий разные эпохи жизни шахрисябских бухарских евреев и свидетельствующий об их роли в истории города и Узбекистана.

В связи с реконструкцией шахрисябского кладбища отметим два важных обстоятельства. Первое, все работы стали возможны при финансовой поддержке успешного бизнесмена, но еще достаточно молодого бухарского еврея Бориса Юсупова из Австрии, чьи родные похоронены на этом кладбище. Следовательно, и молодое поколение сохраняет идеалы и ценности своего народа, несмотря на успешную адаптацию в западном мире. Второе обстоятельство связано с тем, что все работы, кроме архитектурного дизайна новых мемориальных комплектов, автором которых стал бухарский еврей С. Исхакбаев, осуществлены руками узбекских мастеров – строителей, камнерезов, резчиков по дереву. В этом сотрудничестве нашли отражение многовековые традиции плодотворного сосуществования двух столь разных по происхождению и религии народов – бухарских евреев и узбеков.

Кроме того, реконструкция шахрисябского кладбища предусматривала, что оно будет не только местом коллективной и исторической памяти, но и знаком сохранения религиозной жизни бухарских евреев в Узбекистане: на территории кладбища возведена синагога – небольшая, но ставшая первой, построенной в Узбекистане в постсоветское время.

Другим свидетельством сохранения религиозной жизни, которая на протяжении веков являлась для бухарских евреев главным признаком идентичности и одновременно показателем их присутствия в среднеазиатском регионе, является

новая синагога в Самарканде. В прошлом в этом городе была самая многочисленная община бухарских евреев, большинство членов которой проживало в *Махалля яхудиён* – еврейском квартале, основанном в 1843 г. В настоящее время он заселен узбеками, и только сохранившаяся знаменитая синагога «Гум-баз» остается здесь островком еврейской жизни. Но центр переместился в другую часть города – «русскую», образовавшуюся после присоединения Самарканда к Туркестанскому генерал-губернаторству (1868), где селились также бухарские евреи, занятые крупной предпринимательской деятельностью. В настоящее время в Самарканде проживает лишь несколько десятков семей бухарских евреев, но в этом районе они имеют свою синагогу, располагающуюся в одном из старинных бухарско-еврейских домов, выкупленного у владельца и специально перестроенного для этой цели. В синагоге есть все необходимое для молитвенной службы, проведения религиозных обрядов, занятий; свитки Торы, количество которых периодически пополняется за счет даров от бывших членов самаркандской общины или переданных синагоге в память о родных, живших в Самарканде. Это служит доказательством веры в то, что, несмотря на массовый отъезд из Узбекистана, очаги бухарско-еврейской жизни угаснуть здесь не должны. Как свидетельствуют примеры обновления кладбищ, действующие синагоги, этого и не происходит. Более того, такая перспектива заметна и привлекательна, причем не только для самих бухарских евреев. Отмечу в связи с этим один примечательный факт. Участниками мероприятий, посвященных открытию шахрисябского кладбища, стали два потомка *чала* – евреев, принявших ислам. Один из них – узбек из Хивы, другой – таджик из Душанбе, но по семейной истории им известно, что их дальние предки были евреями, и они чувствуют в себе еврейские корни, желание быть сопричастными еврейской жизни. Возможно, такие люди могут стать своего рода «внутренним резервом» пополнения среднеазиатской общины бухарских евреев, и даже благодаря им произойдут качественные изменения ее состава. Пока подобные случаи единичны, но активность бухарско-еврейской жизни в регионе, несомненно, находит положительный отклик. Поэтому значение проектов, которые бухарские евреи осуществляют сегодня на своей малой родине, трудно переоценить.

T. G. Emelyanenko

The Bukhara Jews in Modern Uzbekistan:
Identity Representation (Based
on Field Data, 2022)

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 following report, based on the field data collected by the author, describes the main methods that the Bukhara Jews utilize to establish their presence in modern Uzbekistan and represent their identity in its ethnic and cultural space in a form of jewish cemeteries and synagogues. The cultural significance of the jewish cemeteries is analyzed in the context of the Shahrizabz cemetery, which was turned into a historical and cultural center after its restoration, solidifying synagogues as the evidence of the both real and symbolic presence of the Bukhara Jews in the region.

Keywords: the Bukhara Jews, synagogues, cemeteries, Uzbekistan.

Е. А. Ягафова

Репрезентация этнической истории и культуры чувашей в Интернете*

Ягафова Екатерина Андреевна, Самарский государственный социально-педагогический университет (Самара), кафедра философии, истории и теории мировой культуры и искусства, заведующая, профессор, доктор исторических наук; yagafova@yandex.ru

В докладе рассмотрены особенности репрезентации этнической культуры чувашей в киберпространстве, а также ресурсы на чувашском и других языках (в основном русском) в сети Интернет, посвященные вопросам этнической истории и культуры чувашей. Исследование показало, что значительный объем, содержащийся в виртуальном пространстве информации об этнической истории и культуре чувашей в их среде, является одним из средств удовлетворения потребностей в языке, культуре, а также способствует формированию и сохранению этнической идентичности. Актуальная тематика, связанная с историко-культурным наследием чувашского народа, посвящена таким его составляющим, как язык, фольклор (в первую очередь песенный), народный костюм и украшения, кухня. Значимую роль в презентации этничности чувашей в социальных сетях играют адаптированные к современным условиям жизни формы национальной культуры, которые также активно визуализируются и тиражируются в виртуальном пространстве. Основным способом презентации чувашской культуры, языка и истории в Интернете является аудиовизуальный контент, актуализация которого в этнокультурном контексте происходит благодаря использованию при их визуальном оформлении символических образов.

Ключевые слова: Интернет, киберпространство, чуваша, этничность, этническая история и культура.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–28–00018. URL: <https://rscf.ru/project/23–28–00018>.

В пространстве современной культуры человечества значительную роль играет Интернет, разные информационные технологии, медиасфера, под влиянием которых человек испытывает необходимость поиска новых форм представления своей идентичности, в том числе этнической. Как показывают исследования этничности последних десятилетий, ее репрезентация в пространстве Интернет становится все более популярной и востребованной; актуальная жизнь разворачивается в информационном пространстве¹.

Чувашский Интернет – это, в первую очередь, чувашеязычные ресурсы в сети Интернет, появившиеся еще в середине 1990-х гг., но активно разрабатывавшиеся с середины 2000-х гг., такие как «Аналитический сайт о чувашском» (2004), «Чăваш чĕлхи»; «Чувашский народный сайт» (2005), «Чувашская Википедия» (2004). Появились онлайн-версии чувашских газет, радио и ТВ, онлайн-словари, онлайн-библиотеки («Чувашский народный сайт» – «Электронлă вулавăш», «Вула чăвашла»), галереи, форумы, блоги, аудио- и видеоподкасты на веб-сервисах (Rpod.ru, YouTube), сообщества и группы в социальных сетях.

Сфера чувашского киберпространства не ограничивается чувашеязычной сферой, а охватывает значительный объем контента и на других языках, в первую очередь, на русском. Это касается этнокультурной проблематики, имеющей культурно-просветительский характер и нацеленной не только на чувашскую аудиторию, владеющую родным языком, но и на русскоязычных пользователей Интернет. Этнический контент представлен на веб-ресурсах YouTube, Rutube, Дзен, в социальных сетях «Одноклассники», «ВКонтакте» и др. Рассмотрим некоторые из них.

На платформе видеохостинга YouTube содержится 337 результатов по запросу «чуваш». Это научно-популярные фильмы, фильмы-спектакли на чувашском языке, записи телепередач, видеоклипы популярных эстрадных и народных песен, видеоблоги, новости, любительские видеозаписи, образовательные передачи (например, «Учим чувашский»²). По числу просмотров лидируют видеоблоги: «Необычный тюркский народ. Чуваши» (2,2 млн. подписчиков)³, «Кто такие чувашки? Происхождение народа» (656 тыс. подписчиков)⁴. В сегменте на чувашском языке заметно преобладают видеозаписи песен, танцев, но часть контента представлена на других языках – русском, английском, турецком. На платформе YouTube представлены частные каналы: «Чувашская гармонь» (6,09 тыс.), «Чăваш» (1,04 тыс. чел.), «Хёрсем» (628 чел.), каналы чувашских блогеров: С. Смир-

нова (34,4 тыс. чел.), С. Маркова «Marsmusic» (4,13 тыс. чел.), К. Доброхотова «Чуваш ТВ» (1,65 тыс. чел.) и др. Одним из популярных чувашских каналов на данной платформе является канал «Чувашская культура» (15,4 тыс. чел.), представляющий из себя ресурс, содержащий видеоконтент (376 сюжетов) на чувашском языке – музыку, фильмы, мультфильмы, видеозаписи⁵. Научно-популярное видео об истории и культуре чувашей представлено и на платформе Rutube, но в меньшем объеме. По запросу «чуваш» в поиске обнаруживается 27 сюжетов.

Группы по вопросам языка, этнической истории и культуры чувашей представлены в социальных сетях. В сети «Одноклассники» наиболее многочисленными являются «древние чуваша-булгары» (2,3 тыс. чел.), «Пӓлхар-Чӓвашӓсем» (болгаро-чуваша) (1,7 тыс. чел.), «Тӓрӓ тӓнчи – клуб чувашской вышивки» (1,4 тыс.), «Чувашские праздники» (1,2 тыс. чел.). Группы объединяют участников по таким темам, как чувашская кухня, костюм и украшения, традиционная религия, чувашский язык. В сети «ВКонтакте» наибольшей популярностью пользуются группы: «История чуваш, сувар, болгар, болгар, гунн, тюрк» (7 тыс. чел.), «Чувашский мир» (2,8 тыс. чел.), «Чувашский костюм; Вышивка; Культура; Кухня» (1,7 тыс. чел.). Аналогичный контент представлен и в сообществах: в сети Facebook, и на платформе Instagram⁶.

Одна их популярных тематик в чувашском контенте в социальных сетях – чувашская эстрада и народная песня, представленные как формате одноименных групп, так и фольклорных коллективов. В «Одноклассниках» таких групп выявлено – 71, в «ВКонтакте» – 41. В числе первых наиболее активны группы: «Чувашские клипы и песни для вас» (34,7 тыс. чел.), «Чувашские песни» (15,2 тыс. чел.), «Юрла (чувашские минусовки, клипы и песни)» (7,6 тыс. чел.), «Диана-чувашская эстрада» (6,3 тыс. чел.); в «ВКонтакте»: «Чӓваш Юррисем»; «Чувашские песни» (61,2 тыс. чел.), «Чувашская эстрада» (8,2 тыс. чел.), «Чӓваш Юррисем»; «Чувашские песни» (6 тыс. чел.). Популярность групп чувашской песни обусловлена вероятно тем, что она является наиболее выразительной и актуальной формой репрезентации чувашской культуры.

Основным способом презентации чувашской культуры, языка и истории в Интернете является аудиовизуальный контент: видеозаписи научно-популярных, документальных и художественных фильмов, спектаклей, телепередач, выступлений творческих коллективов, клипы эстрадных песен, любительские записи массовых мероприятий, семейных торжеств и т.д., ау-

диозаписи популярных народных и эстрадных песен, фотографии пользователей. Представлены также тексты произведений чувашской художественной литературы, научных, научно-популярных и учебных изданий на чувашском и русском языках. Существенная часть информации представлена на чувашском языке и предназначена для носителей этого языка и культурной традиции, удовлетворения их потребностей. Русскоязычный контент нацелен на часть чувашского сообщества, слабо или вовсе не владеющего чувашским языком.

Тематика этноориентированного контента охватывает: героические сюжеты этнической истории (например Волжской Булгарии), повествования о ее легендарных и реальных героях – известных писателях, поэтах, ученых, космонавтах, артистах и др., отдельные аспекты народной культуры, такие как чувашский костюм, вышивка, обряды, национальная кухня, фольклор, народные танцы, современная чувашская эстрада. Очевидно, что на просторах Интернета происходит стихийный отбор наиболее значимых маркеров этнической идентичности, которые воспроизводятся в процессе размещения контента в веб-сервисах, тиражируются в формате постов, мессенджеров, осмысливаются и обсуждаются в комментариях к ним. В совокупности они формируют единое виртуальное коммуникативное пространство, обеспечивающее существование киберэтничности и самого сообщества «киберчувашей».

Актуализация контента происходит благодаря использованию при их визуальном оформлении символических образов: например, рунических знаков, орнамента, цветов чувашского флага, знаковых элементов культуры в виде изображений чувашского женского/девичьего костюма и его деталей, государственной символики Чувашской Республики и т.д. Вероятно, через визуальные маркеры киберэтничность утверждается в виртуальном пространстве и транслируется в реальный мир, способствуя формированию и сохранению этничности чувашей в нем.

Таким образом, в виртуальном пространстве содержится значительный объем информации об этнической истории и культуре чувашей, который востребован пользователями и является одним из средств удовлетворения чувашской аудиторией потребностей в языке, культуре, а также формирования и сохранения этнической идентичности. Актуальная тематика, связанная с историко-культурным наследием чувашского народа, содержит такие элементы, как язык, фольклор, в первую очередь, песенный, народный костюм и украшения, чувашская кухня. На-

ряду с ними значимую роль в презентации этничности чувашей в социальных сетях играют адаптированные к современным условиям жизни формы национальной культуры, которые, как и традиционные элементы, активно визуализируются и тиражируются в виртуальном пространстве.

¹ Волокитина Н. А. Этническая культура и репрезентация идентичности в интернет-пространстве//Культурология, 2019. № 3 (33). С. 39–45.

² Учм чувашский. YouTube: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=A66rJEрj8W4> (дата обращения: 28.08.2023).

³ Необычный тюркский народ. Чуваши. YouTube: URL: <https://www.youtube.com/shorts/xmCBW-hGQy0> (дата обращения: 28.08.2023).

⁴ Кто такие чувашаи? Происхождение народа. YouTube: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=yj5V9t83IYM> (дата обращения: 28.08.2023).

⁵ Чувашская культура. YouTube: URL: <https://www.youtube.com/@ChuvashCulture/featured> (дата обращения: 28.08.2023).

⁶ Принадлежат группе Meta; запрещены на территории РФ.

UDC 394

E. A. Iagafova

Representation of the Chuvash Ethnic History and Culture on Internet

Iagafova Ekaterina Andreevna, The Samara State University of Social Sciences and Education (Samara), the Chair of Philosophy, History and the Theory of World Culture and Art, head chair, professor, D. Sc. (History); yagafova@yandex.ru

The report examines the specificities of the cyber representation of the ethnic culture of the Chuvashes, as well as resources in the Chuvash and other languages (mainly Russian) on the Internet dedicated to the issues of ethnic history and culture of the Chuvash people. The study shows that a significant amount of the information contained in the virtual space concerning the ethnic history and culture of the Chuvashes in their environment is one of the means to meet the needs for language and cultural representation, which also contributes to the formation and preservation of ethnic identity. Current topics related to the historical and cultural heritage of the Chuvash people focus on such components

as language, folklore (primarily song), folk costume, jewelry, and cuisine. A significant role in the presentation of the Chuvash ethnicity in social networks is assigned to the forms of national culture adapted to modern living conditions, which are also actively visualized and replicated in the virtual space. The main way of presenting the Chuvash culture, language and history on the Internet is audiovisual content, the actualization of which in the ethnic and cultural context is due to the use of symbolic images in their visual design.

Keywords: Internet, cyberspace, the Chuvash people, ethnicity, ethnic history and culture.

ВКЛАД ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ
И ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ
В СОЗДАНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
И ЭТНОРЕГИОНАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ

УДК 391.4; 903.04; 7.04

О. В. Лысенко

В поисках утраченных смыслов:
истоки формирования славянских
коллекций Российского
этнографического музея

Лысенко Олег Викторович, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук; n_lysenko@mail.ru

В докладе рассматриваются славянские коллекции Российского этнографического музея в историко-культурном контексте: от Этнографической выставки в Москве в 1867 г. и организации в 1902 г. Этнографического отдела Русского музея до их современного состояния в Российском этнографическом музее. Основное содержание доклада посвящено двум ярким личностям отечественной науки, заложившим фундамент славянских этнографических коллекций – Якову Федоровичу Головацкому (1814–1888) и Федору Кондрать-

евичу Волкову (1847–1918), изучавшим Восточную Галицию и другие этнографические ареалы Евразии как части единого восточноевропейского этнокультурного пространства.

Ключевые слова: этномузеологическое наследие, этнографическое источниковедение, историческая память, этническая идентичность, история славян, этнографические музеи.

Российский этнографический музей (далее РЭМ) – один из немногих музеев, в собрание которого входят коллекции практически всех славянских народов Евразии. Понятие «славянские этнографические коллекции» существует в этномузеологическом дискурсе с середины XIX в., но, по сути, наполнилось реальным содержанием со времен учреждения Всероссийской этнографической выставки 1867 г. Ее основные идеи сформировались еще в 1862 г., а концептуально присутствовали со времен организации ИРГО в 1845 г. В настоящее время даже без учета их «русской» составляющей (96 037 ед. хр.) они остаются самыми многочисленными в музейном собрании РЭМ (41 119 ед. хр.).

Историографический аспект изучения славянских коллекций в собрании музея уже более 20 лет находится в центре внимания наших исследований¹. Речь идет, в первую очередь, о разработке понятия этномузеологического наследия как целостной модели описания этнокультурных феноменов, где доминанта музейной коллекции подсвечена не только в историческом контексте, но и с учетом современных системных исследований и интерпретаций традиционных форм культуры и артефактов как целостных явлений. Также это касается и прикладных задач музея, например, вполне обозримых перспектив научно-экспозиционного проекта «Этнокультурные ареалы славянского мира в этномузеологическом измерении», затрагивающих проблематику поиска новых экспозиционных решений и концептуальных подходов к славянской тематике.

Ранее мы отмечали, что исследование деятельности наших предшественников и их концептуального видения текущих событий позволяет отчасти понять их аналитические стратегии и научные приоритеты. Это дает возможность найти их место в историографии, оценить вклад в формирование источниковедческой базы и определить актуальность сохранения памятников этнической культуры народов, населявших Российскую империю с позиций нынешней эпохи².

Исторически сложилось так, что Этнографический отдел Русского музея (далее ЭО), возникнув в начале XX в., спустя 50 лет объединил коллекции, собранные Я. Ф. Головацким еще для Этнографической выставки в Москве 1867 г. и коллекции Ф. К. Волкова, которые он начал собирать в Восточной Галиции для ЭО задолго до его возвращения в Россию (1905). Таким образом, в формировании этой группы коллекций лежит дистанция в 50 лет. В этом особенность и естественная преемственность этномузеологического наследия Восточной Галиции второй половины XIX – начала XX в.

Важно присмотреться к штрихам в биографии двух ярких личностей, представляющих две эпохи русской истории и науки, в судьбе которых нельзя не заметить общие черты. Нами уже была прочерчена линия преемственности в видении «славянского проекта» Я. Ф. Головацкого и научными приоритетами Ф. К. Волкова³. А также отмечено, что еще в 1903 г. по инициативе Ф. К. Волкова, которого, следуя традиции в историографии, часто относят к *украинофилам*, начали формироваться коллекции по русинам, гуцулам, бойкам и др. этническим группам «русского населения Карпат», которых в середине XIX в. Я. Ф. Головацкий называл «карпатороссами». Именно на этих материалах, приобретенных в 1903–1907 гг., была создана «Галицийская выставка» в 1915 г.⁴ В то время Я. Ф. Головацкий, сохранивший на протяжении своей жизни в Австро-Венгерской империи шлейф *русософила*, начал собирать коллекции для Этнографической выставки 1867 г. в Восточной Галиции, непосредственно участвуя в этом процессе.

В текстах Ф. К. Волкова прослеживается единство концептуальных оценок этнографической карты Карпатского этнокультурного ареала. При всей разности научных приоритетов и сфер деятельности, акцент оба ученых делали на Карпатах как центре уникального этнокультурного ареала, который отличается своеобразием черт локальной культуры, сложившихся в результате продолжительных интенсивных контактов славянских и не только славянских этнических культур на протяжении всего II тыс. н.э., а также сформировавшихся в сходных условиях горного ландшафта.

Естественно возникает вопрос, встречались ли в своей реальной жизни эти два вечных странника, подвижника, исследователя и знатока восточнославянской археологии, этнографии, этнологии, антропологии?

В конце 1867 г. Я. Ф. Головацкий с семьей переехал в Россию и был назначен на следующий же год в г. Вильно председателем

«Виленской археографической комиссии». По пересечении границы Австро-Венгрии он буквально сразу, 24 сентября 1867 г., написал из Варшавы своему другу и единомышленнику, священнику русской посольской церкви в Вене М. Ф. Раевскому: «Я переехал опять в Россию с крепким намерением переселиться сюда и стать коренным русским. По всему, вероятно, приму должность в городе Вильне»⁵.

Встреча двух ярких личностей отечественной науки произошла в Киеве. В «Списке членов 3-го Археологического съезда», открывшегося там 2/16 августа 1874 г., среди 204 персон под № 34 указан Волков Ф. К. (Киев), а под № 41 – Головацкий Я. Ф. (Вильно)⁶. На втором заседании II Отделения «Историческая география и этнография» первым выступал с рефератом «Историко-этнографический очерк Галичины и Урорской Руси» Я. Ф. Головацкий⁷. Это был обобщающий доклад с широким охватом источников: от археологических памятников до церковной истории и архитектуры⁸. На третьем заседании выступил Ф. К. Волков, молодой, начинающий исследователь; это было его второе в жизни публичное выступление с научным докладом «Отличительные черты южнорусской народной орнаментики». По сути, он впервые отметил проблемы и сформулировал задачи изучения малорусского народного орнамента «Южнорусская орнаментика представляет собой еще вполне не исследованную, даже вовсе не затронутую область этнографии... По малорусской орнаментике не только нет исследований, но даже не подготовлен для этого материал в виде изданий или коллекций», – говорилось в докладе⁹.

В историографии оба доклада имеют важное значение: Я. Ф. Головацкий подвел итоги многолетних исследований, а Ф. К. Волков сформулировал задачи и перспективы малорусской этнографии. Для Волкова это было начало большого пути, который он продолжил за границей в Праге, Париже, Львове и, наконец, завершил в Петербурге, вернувшись в Россию, как и Я. Ф. Головацкий, но уже в XX в.

¹ Лысенко О. В., Прокопьева Н. Н. Коллекция и собиратель: Этнографическая реальность и ее интерпретация//Живая старина. 1998. № 3. С. 17–21.; Лысенко О. В. Выставка «Славяне Восточной Европы» как модель концептуальной экспозиции: «Вещь в музейном и этнокультурном пространстве»//Материалы по этнографии. Т. III: Народы Белоруссии, Украины, Молдавии. СПб., 2010. С. 259–306.

² Михайлова А. А., Лысенко О. В., Гавришина В. В. Проект «Этномузеологическое наследие А. К. Сержпутовского»: Апробация аналитических стратегий//Новые российские гуманитарные исследования. 2015. № 10.– URL: <http://www.nrgumis.ru/articles/1951/>

³ Лысенко О. В. Этномузеологический проект «Славяне Восточной Европы» – тридцать лет спустя //Советская эпоха в этнокультурном измерении: Материалы Двадцать первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: Российский этнографический музей, 2022. С. 421–426.

⁴ Лысенко О. В. «Галицийская выставка» 1915 г. в Этнографическом отделе Русского музея: Деформация этнокультурной среды в свете этномузеологического наследия//Этнокультурные процессы в многонациональном государстве (к 100-летию революции 1917 г. в России): Материалы Шестнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2017. С. 329–334.

⁵ Зарубежные славяне и Россия: Документы архива М. Ф. Раевского. 40–80-е гг. XIX в. М.: Наука, 1975. С. 146.

⁶ Труды Третьего археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 г. Киев.1878. Т. I. С. XI.

⁷ Там же. С. XXX.

⁸ Головацкий Я. Ф. Карпатская Русь (Историко-этнографический очерк)//Журнал Министерства народного просвещения за июнь 1875 г. СПб., 1875. С. 349–96.

⁹ Волков Ф. К. Отличительные черты южнорусской орнаментики//Труды Третьего археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 г. Киев. 1878. Т. II. С. 317.

UDC 391.4; 903.04; 7.04

O. V. Lysenko

In Search of Lost Meanings: the Origins of The Russian Museum of Ethnography's Slavic Collections

Lysenko Oleg Viktorovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Eastern, South-eastern and Central Europe, leading research fellow, Ph. D. (History); n_lysenko@mail.ru

The report examines the Slavic collections of the Russian Ethnographic Museum taking into account the historical and cultural context (from the Ethnographic exhibition in Moscow in 1867, to the organization in 1902 of the Ethnographic Depart-

ment of the Russian Museum and its current state. The main content of the report is devoted to two prominent personalities of Russian science who laid the foundation of Slavic ethnographic collections – Yakov Golovatsky (1814–1888) and Fyodor Volkov (1847–1918), who studied Eastern Galicia and other ethnographically areas of Eurasia – as part of a single Eastern European ethno-cultural space.

Keywords: ethnic and museum study heritage, ethnography source studies, historical memory, ethnic identity, history of the Slavs, museums of ethnography.

А. Б. Островский

Исследователи-путешественники
конца XIX века об этноэтикете
и психологическом своеобразии
сахалинских 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 докладе рассматриваются материалы (публикации, полевые дневники) конца XIX – начала XX в. трех исследователей-путешественников, имевших длительный опыт включенного наблюдения в среде сахалинских нивхов (гиляков), – А. П. Чехова, Б. О. Пилсудского и Л. Я. Штернберга. Обобщены содержащиеся в этих материалах сведения об этических ценностях, воплощенных в нормах этноэтикета, и о психологическом своеобразии нивхов. К числу черт этноэтикета нивхов исследователи отнесли: честность, обязательность в делах, правдивость; уважение к чужой собственности; миролюбие, избегание конфликтов; гостеприимство; отношения равенства среди мужчин-родственников вне зависимости от возраста.

Ключевые слова: сахалинские нивхи, включенное наблюдение, этноэтикет, А. П. Чехов, Б. О. Пилсудский, Л. Я. Штернберг.

Первые образы сахалинских нивхов (гиляков – такой экзоним использовался для именованя нивхского этноса вплоть до первой трети XX в.) – какими они предстают в общении с русскими и между собой, их этноэтикет и своеобразие психо-

логии – созданы в конце XIX – начале XX в. тремя замечательными исследователями-путешественниками – А. П. Чеховым, Б. О. Пилсудским и Л. Я. Штернбергом. Первый из них по собственной инициативе в 1890 г. в течение трех месяцев находился на Сахалине, обследуя условия жизни каторжан и занимаясь переписью населения (преимущественно русских); двое других оказались на долгие годы на острове в качестве наказания за противоправную политическую деятельность, также в начале 1890-х гг. они были привлечены администрацией к переписи коренных этносов.

Передвижение по Сахалину в то время обычно имело характер путешествия, особенно когда в целях переписи требовалось достичь труднодоступных мест. В полной мере это проявилось в деятельности Л. Я. Штернберга. Вот как об этом позднее писала его вдова (на основе изучения его полевых дневников 1891 г.): «Говоря об исследовательской работе Л. Я. на Сахалине, нельзя не отметить некоторых характерных черт его как путешественника-исследователя <...> Он не останавливался ни перед какими препятствиями и опасностями, невзирая на крайнее скудное снаряжение и примитивность способов передвижения. То он пускается в утлой гиляцкой лодчонке – «скорлупе» – по бурным волнам Татарского пролива или Охотского моря, под проливными дождями, штормами, а порой и градом; то мчится с головокружительной быстротой на собачьей нарте <...> то он бродит и мокнет по глубоким топким болотам, среди мириад назойливых мошек и комаров <...> Не запугали его, перед отправлением к восточным гилякам, и упорные слухи об их людоедстве...»¹.

У всех трех исследователей их заметки возникали не только в контексте путешествия, но и обладали ценностью включенного наблюдения, поскольку каждый из них был наделен конкретной социальной функцией. В свою очередь, каждый из них ввиду длительного общения с нивхами при обобщении результатов своих наблюдений излагал их в контексте русско-нивского межкультурного взаимодействия.

Так, А. П. Чехов в своей книге «Остров Сахалин» прокомментировал позицию начальника острова, генерала В. О. Кононовича (изложенную им в беседе с писателем), полагавшего, что нивхов следует русифицировать и что сделать это возможно путем привлечения их к различным работам по поручению администрации, например, «нанимать в надзиратели; в одном из его приказов сказано, что это делается ввиду крайней необходимости в людях, хорошо знакомых с местностью и для облегчения сношений местного начальства с инородцами»². По мнению писа-

теля, «если уж необходимо обрусить и нельзя обойтись без этого, то, я думаю, при выборе средств для этого надо брать в расчет прежде всего не наши, а их потребности»³. Он называет в качестве необходимого экономические меры: при голоде – выдача пособий мукой и крупой, запрет отбирать имущество нивхов за долги, освобождение их от долгов.

Б. О. Пилсудским разработана и изложена в его статье «Нужды и потребности сахалинских гиляков»⁴ система мер по преодолению бедственного положения нивхов, сложившегося в результате русской колонизации острова (утрата мест охоты и рыболовства, вынужденные переселения, обнищание: у 17% обследованных тымовских нивхов нет «ни невода, ни лодки, т.е. главнейших богатств гиляка»⁵). Эти меры включали: переход от охоты и рыболовства к земледелию и скотоводству; организацию огородничества; переход к заготовке рыбы способом засола, а не сушки; родовое закрепление права на места охоты на соболя; развитие кустарных промыслов; помощь медицинская, судебная, банковская и в сфере образования⁶. Б. О. Пилсудский лично внедрял, используя нарабатанный авторитет среди нивхов, посадку картофеля и засол рыбы. Нивхи называли его *акан*, то есть «старший брат».

Л. Я. Штернберга они называли *ытык* («отец») – в ответ на его отзывчивость, всестороннюю помощь на личностном уровне. Вот как об этом сказано самим исследователем в одной из его первых публикаций: «...Этнограф должен в случае надобности быть их врачом, должен делиться своей провизией, если застанет голод в деревне, не отказываться судить их, коли являются тяжущиеся, и быть за них ходатаем перед администрацией, если требуется его заступничество. Тогда он приобретает доверие, и все сокровенности открываются перед ним»⁷. В отличие от других исследователей-путешественников у Штернберга в его полевых заметках можно встретить не только обобщенные характеристики формы взаимодействия нивхов с русскими, своеобразие их стереотипов поведения, но также индивидуально-психологические портреты. Вот наиболее яркий, нивх по прозвищу Лохматка, 25 лет, один из трех спутников исследователя, помогавший ему в переписи населения во время путешествия в июне–июле 1891 г. В его глазах «проглядывает плутоватое выражение <...> собственной семьи у него нет, большой лентяй в гиляцком смысле и предпочитает бездомную жизнь упорному труду <...> Сегодня он помогает в одной юрте, завтра в другой и кормится <...> Говорит кое-как по-русски, имеет обширные знакомства среди поселенцев, пьет с ними чай и любит все рус-

ское, в том числе и русских баб. Его плутоватость российского происхождения, но гиляцкая честность упорно еще сидит в нем. Вы можете положиться на него. Он не обкрадет вас ни на нитку, хотя не ждите от него прямоты, открытости. Как варвар, он недоверчив, хитрит, часто отвечает невпопад, лишь бы отцепиться от ваших расспросов <... > это большой ребенок, капризный, легкомысленный, тронутый цивилизацией, но упорствующий в своих варварских добродетелях. Несмотря на всю любовь к русским рубашкам, блюдам и бабам, он вынослив, мужествен, беззаветно любит тайгу и свободу и ни за что не сделается русским»⁸. Перечислим упоминаемые исследователями «варварские добродетели» (термин Штернберга) нивхов в качестве их этических ценностей, воплощаемых в поведенческих стереотипах – наблюдаемом этикете.

Честность в делах, добросовестность в принимаемых на себя обязательствах, правдивость: «Принятые на себя поручения гиляки исполняют аккуратно, и не было еще случая, чтобы гиляк бросил на полдороге почту или растратил чужую вещь»⁹; «Гиляки, помогая сношениям администрации с отдаленными и малодоступными пунктами острова и с материком <...> служат лучшею, надежнейшею стражею Сахалина, бессознательно, но честно и самоотверженно защищая другие соседние области от появления там сахалинских преступных беглых»¹⁰; «В гражданских своих отношениях гиляк, по общему правилу, проявляет правдивость, верность слову и добросовестность»¹¹; «Они лгут, только когда торгуют или беседуют с подозрительным и, по их мнению, опасным человеком <... > Всякая ложь и хвастовство в обычной, не деловой сфере им противны»¹².

Уважение к чужой собственности: «...В Ный-во валяются на берегу под охраной добросовестных инородцев плоскодонные японские кунгасы. Они гниют, но ни один гиляк не тронет чужого покинутого добра»¹³; «Среди сахалинских гиляков почти не встречается преступлений корыстного характера; амбар, где хранятся драгоценности, никогда не запирается»¹⁴; «Кража у гиляков – грех, и совершивший ее покрывается позором <...> Уличенный в совершении чего-либо постыдного, гиляк уходит в тайгу и налагает на себя руки (вешается)»¹⁵.

Миролюбивы, стремятся избегать затяжных конфликтов: «Это народ не воинственный, не любящий ссор и драк и мирно уживающийся со своими соседями»¹⁶; «Гиляки не любят явных враждебных отношений и избегают всего, что нарушает доброжелательные мирные отношения»¹⁷; в случае обиды действием или словами – примирение («обидевшая сторона, сознавая свою

вину, искупает ее, добровольно одарив обиженного собаками, халатом и прочими вещами») либо дуэль («противники дерутся на палках до тех пор, пока одна сторона не признает себя побежденной»)¹⁸.

Гостеприимны: «Гиляк считает своей обязанностью проявлять свое гостеприимство не только к проезжему, не только к действительно голодному <...> Сколько бы раз на день ни появлялся сосед у его очага и в какое бы время дня оно ни происходило, немедленно гостю предлагаются все яства, какие имеются у хозяина, уж не говоря о неизбежной пригоршне табаку для трубки»¹⁹; «Гиляки очень гостеприимны, любят ездить в гости и принимать гостей <...> В юрте часто живут люди из разных родов, к которым съезжаются гости и сородичи со всех мест гиляцкой оседлости»²⁰.

Поддерживают отношения равенства, взаимной уважительности в среде мужчин-родственников вне зависимости от возраста: «Члены семьи мужского пола равны между собой; если вы угощаете гиляков водкой, то должны подносить также и самым маленьким»²¹; в среде представителей мужского пола, включая подростков 10–12 лет, «царит чувство равенства и уважения», к этому возрасту подросток уже овладевает основными навыками в охоте, рыболовстве, знает обычаи, отсюда «и его чувство собственного достоинства, и солидность речи, и умение держаться в обществе»²².

В качестве психологического своеобразия нивхов А. П. Чехов назвал такие черты, как деликатность, общительность, веселый нрав²³. По наблюдениям Л. Я. Штернберга, в семье нивхов обычно царит согласие как между родителями и их детьми, так и между супругами; «нередко можно встретить случаи поразительной преданности и любви между супругами; когда один из них умирает, другой нередко налагает на себя руки или умирает с тоски»²⁴. Б. О. Пилсудский отметил особенности воспитания детей (отсутствие каких-либо наказаний, а в адрес старших подростков – даже замечаний), поскольку им присуща «крайне чуткая природа», «слишком большая чувствительность и сильно развитое самолюбие», в силу чего родители опасаются несчастного случая («бывает, что получивший незначительный выговор не переносит его и вешается»)²⁵. По его же мнению, «только у гиляков любовь достигает такой силы, что влюбленные предпочитают умереть, чем жить в жестокой разлуке»²⁶, это образует нередко главный мотив собранных им лирических песен нивхов.

Гостеприимство, стремление разделить с сородичами имеющиеся блага – этикетная норма, обусловленная системой родо-

вых отношений (Л. Я. Штернберг)²⁷. Все остальные выше проиллюстрированные этикетные и психологические поведенческие черты исследователи, имея опыт сопоставления с другими коренными этносами Сахалина, относили к специфике нивхов.

¹ Штернберг С. А. Л. Штернберг как полевой этнограф//Изв. Ин-та наследия Бронислава Пилсудского. 2016. № 20. С. 299–300.

² Чехов А. П. Остров Сахалин (Из путевых записок)//Чехов А. П. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14–15. М.: Наука, 1987. С. 178.

³ Там же. С. 179.

⁴ Пилсудский Б. О. Нужды и потребности сахалинских гиляков//Зап. Приамурск. Отд. Имп. Рус. Геогр. о-ва. 1898. Т. IV. Вып. IV. С. 1–38.

⁵ Там же. С. 3.

⁶ Там же. С. 9–36.

⁷ Штернберг Л. Я. Бог смотрит (Из записной книжки этнографа)//Изв. Ин-та наследия Бронислава Пилсудского. 2004. № 8. С. 318 (1-я публикация в 1896 г.).

⁸ Штернберг Л. Я. Дневник путешествия к восточным гилякам и орокам//Изв. Ин-та наследия Бронислава Пилсудского. 2001. № 5. С. 226.

⁹ Чехов А. П. Указ. соч. С. 177.

¹⁰ Пилсудский Б. О. Указ. соч. С. 2.

¹¹ Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск: Дальгиз, 1933. С. 346.

¹² Чехов А. П. Указ. соч. С. 176.

¹³ Штернберг Л. Я. Дневник путешествия... С. 237.

¹⁴ Штернберг Л. Я. Сахалинские гиляки//Его же. Гиляки, орочи... С. 382.

¹⁵ Там же. С. 383.

¹⁶ Чехов А. П. Указ. соч. С. 175.

¹⁷ Пилсудский Б. О. Указ. соч. С. 34.

¹⁸ Штернберг Л. Я. Сахалинские гиляки... С. 383.

¹⁹ Штернберг Л. Я. Гиляки//Его же. Гиляки, орочи... С. 90 (1-я публикация в 1904 г.).

²⁰ Штернберг Л. Я. Сахалинские гиляки... С. 363.

²¹ Чехов А. П. Указ. соч. С. 77.

²² Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи... С. 112–113.

²³ Чехов А. П. Указ. соч. С. 172, 177.

²⁴ Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи... С. 31.

²⁵ Пилсудский Б. О. Указ. соч. С. 35.

²⁶ Пилсудский Б. О. Поэзия гиляков//Краеведческий бюллетень. 1990. № 1. С. 84.

²⁷ Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи... С. 90.

A. B. Ostrovskii

Travelers and Explorers of the Late 19th Century
on the Ethnic Etiquette and Psychological
Characteristics of the Sakhalin Nivkhs

Ostrovskii Aleksandr Borisovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), The Department of Ethnography of the Russian People, main researcher fellow, D. Sc. (History); ost-alex@yandex.ru

The report examines the materials (publications, field diaries) of the late 19th century – early 20th century left by three travelers and explorers with an extensive experience of participant observation among the Sakhalin Nivkhs (the Gilyaks) – Anton Chekhov, Bronisław Piłsudski, and Lev Sternberg. The study presents a compilation of information on the Nivkhs' psychological uniqueness and their ethical values channeled in the form of ethnic etiquette norms. Among the characteristics of the Nivkhs' ethnic etiquette, the researchers list: honesty, commitment in all kinds of affairs, truthfulness; respect for other people's property; peacefulness, avoidance of conflicts; hospitality; equality among male relatives regardless of their age.

Keywords: the Sakhalin Nivkhs, participant observation, ethnic etiquette, Anton Chekhov, Bronisław Piłsudski, Lev Sternberg.

Т. В. Ермакова

Образ калмыцкого этноса в наблюдениях православных миссионеров XIX века

Ермакова Татьяна Викторовна, Институт восточных рукописей Российской академии наук (С.-Петербург), отдел Центральной и Южной Азии, сектор Южной Азии, ведущий научный сотрудник, кандидат философских наук; taersu@yandex.ru

Доклад посвящен выявлению базовых черт этничности калмыков, что нашло отражение в наблюдениях и оценках православных миссионеров Пармена Андреевича Смирнова (1824–1886) и Якова Павловича Дубровы (? – не ранее 1897). Оба изучали калмыцкий язык в духовных учебных заведениях Казани, главного центра подготовки миссионеров для распространения православия среди народов Поволжья. П. А. Смирнов и Я. П. Дуброва выполняли миссионерское служение в последней трети XIX в. на территориях расселения калмыков. Эти миссионеры, оказавшись в роли наблюдателей, выявили основные для калмыков опоры этнической идентичности – буддизм как исконную веру и кочевой образ жизни. Опубликованные ими путевые записи содержат ценные сведения об образе жизни и верованиях калмыков в составе Российской империи в последней трети XIX в.

Ключевые слова: калмыки, кочевое хозяйство, буддизм калмыков, Пармен Андреевич Смирнов, Яков Павлович Дуброва.

Последняя треть XIX в. в этнической истории калмыков в составе Российской империи представляет особый интерес для исследователя. В то время еще сохранялись традиционные для калмыков хозяйственно-культурный тип (кочевое скотоводство)

и религия (буддизм). При этом миссионерское православное служение в Поволжье, патронируемое региональными властями, приобрело систематический характер¹. Среди калмыков-буддистов оно осуществлялось священниками, знакомыми с их обычаями и языком.

В докладе анализируются этнические черты калмыков, отмеченные в очерках религии и быта этого народа, опубликованных в последней трети XIX в., двумя миссионерами П. А. Смирновым и Я. П. Дубровой.

Пармен Андреевич Смирнов (1824–1886) родился в семье священника, в 1844 г. окончил Астраханскую духовную семинарию, далее преподавал греческий язык и географию в Астраханском духовном уездном училище. Калмыцкий язык П. А. Смирнов стал преподавать с 1849 г. Наряду с этим перевел на калмыцкий язык основные православные молитвы, извлечения из Евангелия. В 1857 г. опубликовал «Краткий русско-калмыцкий словарь». Миссионерской деятельностью среди калмыков П. А. Смирнов занимался с 1868 по 1877 г.² К этому времени он уже в совершенстве владел калмыцким разговорным и письменным языком. Чтобы составить представление о жизни калмыков, были предприняты меры по обращению их в христианство «сообразно бытовым условиям местности»³. Заметки о посещении калмыков П. А. Смирнов публиковал в «Астраханских Епархиальных Ведомостях» с 1878 по 1883 г. Скорее всего, это должно было способствовать ознакомлению миссионерского корпуса с повседневной жизнью калмыков и их религией – буддизмом.

Очерк П. А. Смирнова «Несколько слов о хурулах, богослужении и празднествах, отправляемых калмыками, кочующими в Астраханской губернии»⁴ содержит подробные сведения о перекочевке монастыря, внутреннем убранстве молельной кибитки, проведении праздников буддийского календаря, популярных божествах, одежде монахов, взаимоотношениях с мирянами. В принципиальных чертах это сходно с описанием А. М. Позднеева монгольского кочевых монастыря⁵, но обнаруживаются этноспецифичные особенности, присущие именно калмыцким монастырям.

П. А. Смирнов в своем описании подготовки к перекочевке отметил, что монахи-калмыки водружали металлическую скульптуру Далай-ламы в стеклянном киоте на седло белой лошади, шедшей во главе каравана в сопровождении двух всадников-монахов. «Услышав звук колокольчика, возвещающего кочевникам, что приближается священный поезд, они выходят

из кибиток, делают по три земных поклона, касаются головой футляра, вмещающего отливное изображение божества, и за сообщение благословения на их хотон дают гелюнгам деньги, обещаясь посетить хурул на его новоселье и принести посильную жертву богам и духовенству»⁶. Отметим, что после исхода части калмыков за пределы Российской империи (1771) паломничество российских буддистов-калмыков в Тибет было официально запрещено, и особые почести изображению Далай-ламы компенсировали невозможность посещения его обители – Лхасы.

П. А. Смирнов отметил определяющую роль буддизма в окказиональной обрядности калмыков. В ситуации эпидемий, падежа скота, голода буддийские монахи выносили из храмовой кибитки статуи божеств и обносили ими территорию кочевья, сопровождая обход рецитацией молитв. Отметим, что в данном случае отчетливо проявляется этноконсолидирующая функция буддизма.

Миссионеры учитывали особенности кочевого образа жизни калмыков в оформлении православной походной церкви. П. А. Смирнов оставил ценные в историко-культурном отношении описания: «Для отправления богослужений и помещения церковных вещей, привезенных нами в сундуке, против окон дома попечителя, на площадке, выставлена была белая кибитка, устланная ширдыками, „стегаными кошмами”. Она поставлена была дверями на запад, а не на юг, как обыкновенно ставятся жилища кочевников»⁷.

Миссионеры были знакомы с убранством буддийской храмовой кибитки и, желая сделать православный походный храм более понятным для калмыков, размещали иконы и богослужебную утварь подобно тому, как это было принято у буддистов. Так, по описанию Смирнова, икона «Воскресение Христово» была выполнена масляными красками, но, подобно буддийским иконам-танка, на полотне, натянутом на раму. С двух сторон от нее помещены иконы «Богородица» и «Святитель Николай». Перед иконами размещался столик, на котором благословляли хлеб.

В отличие от буддийской храмовой кибитки, куда монахи заходили заходить во время службы, православный походный храм сделали доступным для посещения, и калмыки охотно заходили внутрь. Богослужение велось на церковнославянском языке, но основные молитвы («Символ веры», «Иисусова молитва») зачитывались также в переводе на калмыцкий язык.

Уважительное отношение калмыков к буддийскому храму распространялось и на православную церковь. П. А. Смир-

нов отметил, что можно было не опасаться кражи церковного имущества⁸.

Заметки П. А. Смирнова, снабженные примечаниями и пояснениями, были направлены на повышение информированности миссионеров об образе жизни калмыков – их потенциальной паствы – и, главное, об основных положениях учения Будды и практикуемой буддийской обрядности. По сравнению с этими описательными сведениями очерк Я. П. Дубровы «Быт калмыков Ставропольской губернии»⁹ содержит наряду с данными наблюдениями аргументированные оценки перспектив интеграции калмыков в общероссийский культурный процесс.

Яков Павлович Дуброва (? – не ранее 1897), выпускник Казанской духовной академии, осуществлял в 1889–1894 гг. миссионерское служение в Ставропольской губ. В основу его очерка положены три доклада, прочитанных им на собраниях Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете¹⁰ зимой 1897–1898 гг. Публикация не в церковной периодике, как у Смирнова, а в издании научного общества предполагала более широкую читательскую аудиторию и задачи, выходящие за рамки ознакомления деятелей церкви с миссионерским полем. Основную задачу автор видел в описании образа жизни калмыков, их хозяйственных занятий и религии для обоснования административных шагов по интеграции этого инокультурного этноса в российскую действительность.

В наблюдениях Дубровы прослеживается драматичность 1880-х гг. для этнокультурной истории калмыков в составе Российской империи: принятие крещения предполагало переход от кочевого образа жизни к оседлому. То, что смена вероисповедания затрагивала основы привычного уклада, показано Я. П. Дубровым на примере освоения новокрещеными калмыками стационарного типа жилища. Несмотря на переселение в избы, калмыки сохраняли кибитки и в теплое время года пользовались ими. Двери в избах держали открытыми даже зимой. Современные исследователи отмечают, что при переходе к оседлости часто совмещается два вида жилища¹¹.

Дуброва по опыту наблюдения и общения с калмыками обрисовал и в целом положительно оценил их национальный характер: «Как на лучшую черту калмыков необходимо указать на то, что они отличаются полным бескорытием, строгой честностью в исполнении обязательств друг к другу и сердечностью во взаимных отношениях между собой»¹².

Для миссионера было важно изучить нравственные качества калмыков в сфере семьи и брака. Добрачные связи в народе

были не характерны: «О девическом целомудрии и стыдливости нечего и говорить. Оно, если можно так выразиться, образцово. За все время моего пребывания в Больше-Дербетском улусе я не знал ни одного случая рождения дитяти девушкой до замужества. Сами же калмыки утверждают, и им вполне можно верить, что в их быту не бывает случаев разврата дочерей-девушек»¹³. Калмыки в браке избегают ссор и почитают стариков¹⁴.

Дуброва негативно высказывался о гигиене кочевого жилища и приготовлении пищи. Традиционный способ выпекания лепешек в золе казался ему диким: «Еще горячими их кое-как, разумеется, не обращая внимания на прилипшую к ним золу, – можно есть; но когда они засохнут, то нужно иметь калмыцкие зубы, чтобы возможно было разгрызть такие „пышки”»¹⁵. Полагая, неприятие миссионером реалий кочевого быта калмыков было обусловлено не только несоответствием его представлений о комфорте, но и противопоставлением избы (жилище православных) кибитке (жилище иноверцев).

В итоге отметим, что и П. А. Смирнов, и Я. П. Дуброва в своих публикациях не ставили задачу критики буддизма с позиций православия. Многолетнее наблюдение повседневной жизни калмыков в целях обеспечения успеха миссионерского служения сделало их этнографами-бытописателями. Они как подготовленные наблюдатели обнаружили основу этнокультурной идентичности калмыков. Именно хорошее знание миссионерского поля делает их публикации востребованными как источник конкретно исторических сведений в изучении этничности калмыков.

¹ Священномученик Гурий (Степанов). Забытая жатва. Миссионерская деятельность среди калмыков-ламаитов: К вопросу о методах миссионерского воздействия на ламаитов. Речь, предназначенная для произнесения на торжественном годичном собрании Императорской Казанской Духовной Академии 8 ноября 1914 года инспектором Академии и экстраординарным профессором архимандритом Гурием//Православный собеседник. 1915. Январь. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Gurij> (дата обращения: 31.08.2023.).

² Присянова Т. Н. Пармен Андреевич Смирнов: биографическая справка//Смирнов П. А. Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1999. С. 243–245.

³ Священномученик Гурий(Степанов).Указ. соч.

⁴ Смирнов П. А. Путевые записки... С. 5–59.

⁵ Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб.: Типография Академии наук, 1887. С. 108–110.

⁶ Смирнов П. Указ. соч. С. 6. Автор использует такие слова, обозначающие буддийские реалии, как, например, *гелюнг* (буддийский монах), *хурул* (буддийский храм). Исследование А. А. Бурькина показало, что буддийская терминология начала входить в словарный состав русского языка уже с конца XVII в. Подробнее см.: Бурькин А. А. Из истории лексики, связанной с буддизмом, в русском литературном языке XVII – начала XXI века (позиции в буддийской церковной иерархии)//Буддийская культура. История, источниковедение, языкознание и искусство: Шестые Доржиевские чтения. СПб.: Гиперион, 2015. С. 240–241.

⁷ Там же. С. 80.

⁸ Там же. С. 81.

⁹ Дуброва Я. П. Быт калмыков Ставропольской губернии. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1998.

¹⁰ Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете основано в 1878 г. Целью его организации было всестороннее изучение народов Поволжья. «Известия» являлись главным печатным органом Общества.

¹¹ Бакаева Э. П. Поселение и жилище//Калмыки/Отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2010. С. 121–127.

¹² Дуброва Я. П. Указ. соч. С. 59.

¹³ Там же. С. 53.

¹⁴ Там же. С. 51.

¹⁵ Там же. С. 48, 49.

UDC 39;394

T. V. Ermakova

Ethnocultural Peculiarities of the Kalmyks
according Observations by Orthodox
Missionaries in XIX c.

Ermakova Tatyana Victorovna, The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), the Department of Central and South Asian, subdivision South Asia, leading research fellow, Ph.D. (Philosophy); taersu@yandex.ru

Report is devoted to explication of ethnocultural peculiarities of Kalmyks as they were observed and evaluated by Orthodox missionaries Parmen Andreevich Smirnov and Jakob Pavlovich Dubrova. They were good educated for this mission at Kazan Orthodox higher school. Both spent many years at Kalmyks habitat

area and published sketches which fixed Kalmyk religion (Buddhism) and their nomadic life style. Analysis of this material demonstrated, that missionaries reconstructed Kalmyk ethnocultural peculiarities and identities as native religion Buddhism and nomadic cattle breeding. Their diaries were published and may be used as sources for investigation of Kalmyks included in the Russian Empire.

Keywords: Buddhism among the Kalmyks, nomadic cattle breeding, Parmen Smirnov, Jakob Dubrova.

В. В. Горбачева

Известный и неизвестный
Павел Михайлович Кондратьев
(по материалам чукотской фотоколлекции
Российского этнографического музея)

Горбачева Валентина Владимировна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии Сибири и Дальнего Востока, заведующая отделом, кандидат исторических наук; valentinagor@yandex.ru

Доклад посвящен исследованию собрания фотографий, отражающих культуру чукчей и эскимосов Чукотки, приобретенных у известного русского художника-графика Павла Михайловича Кондратьева Государственным музеем этнографии народов СССР в 1955 г. В докладе рассматривается история его двух коллекций, их значение для характеристики культуры морских зверобоев и оленеводов Чукотки послевоенного периода, а также создание П. М. Кондратьевым издательских проектов и художественных произведений на основе этих фотографий.

Ключевые слова: коллекционное собрание, фотоматериал, чукчи, эскимосы, морские зверобои, оленеводы, художник, график, авангард.

Коллекционное собрание фотоиллюстративного материала по культуре народов Сибири и Дальнего Востока, насчитывающее свыше 13 тысяч снимков, всегда вызывало повышенный интерес у исследователей и специалистов различных направлений. Комплектованием сибирского фотофонда с момента основания Российского этнографического музея (далее РЭМ)

занимались сотрудники музея и корреспонденты. Весьма интересными оказались две коллекции (№ 8815 и 8816) по культуре чукчей и азиатских эскимосов Чукотки, приобретенные музеем в 1955 г. у П. М. Кондратьева. Особое внимание на них обратили при подготовке временных выставок по арктическим народам Сибирского региона. Для получения информации о владельце и авторе фотографий была проведена необходимая исследовательская работа. Обращение к различным источникам, в том числе к сайтам Интернета, сопоставление и анализ материалов позволили установить, что эти фотоколлекции принадлежали известному ленинградскому художнику-живописцу с интересной творческой судьбой – Павлу Михайловичу Кондратьеву.

Первые навыки художника-живописца П. М. Кондратьев, уроженец г. Саратова (1902), приобрел в училище Пролеткульта в Рыбинске (1919–1921). Одновременно с обучением в течение 1920 г. он работал хранителем в Рыбинском историко-художественном музее.

Новый этап, определивший всю его творческую судьбу, начался с переезда в Ленинград и поступления в Высший художественно-технический институт (ВХУТЕИН). Во время обучения (1922–1927) П. М. Кондратьев многое воспринял от своих учителей М. В. Матюшина и А. И. Савинова, в том числе и живопись в технике русского авангарда. С 1925 по 1932 г., будучи членом объединения «Мастера аналитического искусства», основанного П. Н. Филоновым, Павел Михайлович участвовал в создании серии графических работ. Важную роль в становлении его как художника-живописца русского авангарда и графика сыграла работа в мастерской К. С. Малевича под его непосредственным руководством. С 1930 г. и до начала Великой Отечественной войны П. М. Кондратьев занимался книжной графикой в разных издательствах, в том числе в «Детской литературе».

В послевоенный период, наряду с основным творчеством живописца, он продолжил заниматься подготовкой иллюстраций для различных книг и методических пособий. В 1953 г. в связи с подготовкой учебной литературы и букварей для коренных народов Сибири и Дальнего Востока издательство «Учпедгиз» направляет Павла Михайловича в командировку на Чукотку. В течение трех месяцев он жил и работал в тундре у оленеводов и на побережье Берингова моря у приморских чукчей и азиатских эскимосов. Данная экспедиция оказалась весьма плодотворной. Исследование проводилось в нескольких оленеводческих стойбищах и в одиннадцати чукотско-эскимосских поселках: Аккани, Анадыре, бухте Проведения, Инчоуне, Лаврентии, Лорине,

Наукане, Пловере, Чаплине, Уэлене и Уэлькале. Ему удалось собрать большой информационный материал, сделать зарисовки на различные сюжеты и на темы повседневности, зарисовки этнографических предметов.

Материалы фотофиксации – население, хозяйственная деятельность оленеводов и морских зверобоев, средства передвижения, традиционные и новые типы жилища, одежда, праздники и процесс школьного образования коренных жителей – представляют особый интерес для РЭМ. Приобретенные музеем в 1955 г. две коллекции из 577 фотоотпечатков являются прекрасной иллюстрацией культуры эскимосов, оленных и приморских чукчей Чукотского и Провиденского р-нов Чукотского национального округа 1950-х гг. Анализ фотографий П. М. Кондратьева позволяет сделать вывод о том, что при фотофиксации он, как художник, уделял большое внимание портретной и детальной съемке сюжетов, что нашло отражение в дальнейшей его творческой деятельности как художника-живописца и графика.

После окончания экспедиции и возвращения в Ленинград художник приступил к обработке собранного материала. В течение 1953–1972 гг. им была создана серия живописных и графических работ под названием «Воспоминание о Чукотке». Анализ картин и рисунков этой серии показывает, что ряд сюжетов, запечатленных на его фотографиях, частично или полностью представлены в художественных произведениях. Так, на акварельном рисунке «Девушка-чукчанка» (1953) изображен основной сюжет его же фотографии 1953 г. (фотокол. № 8815–9). Подобные совпадения сюжетов представлены на других рисунках и фотографиях: «Девушка чукчанка с ведрами» (фотокол. № 8815–280) и «Стоянка» (фотокол. № 8815–233).

Графические рисунки и живопись, созданные по материалам и фотографиям чукотской экспедиции, активно использовались художником в качестве иллюстраций к книгам. В 1957 г. при его непосредственном участии была подготовлена и опубликована книга Ю. Рытхэу «Морж раздора»¹. Важное место в деятельности П. М. Кондратьева, как иллюстратора, занимала подготовка живописных и графических работ для детских книг и публикаций. В первом чукотском букваре известного исследователя культуры коренных народов Северо-Востока И. С. Вдовина² содержатся графические рисунки, основанные на экспедиционных фотографиях. Этим букварем, выдержавшим несколько изданий, до сих пор пользуются учителя чукотского языка в школьном учебном процессе.

Акварельные и графические работы П. М. Кондратьева экспонировались на персональных и групповых выставках, проводившихся почти ежегодно:

1981 г. – персональная выставка в Ленинградском отделении Дома писателей им. Маяковского;

1989 г. – персональная выставка в Выставочном зале Союза художников (Ленинград);

1992 г. – совместная выставка с Алисой Порет в Музее изобразительных искусств Карелии (Петрозаводск);

1993 г. – совместная выставка с Владимиром Волковым в Музее «Царскосельская коллекция» (Санкт-Петербург);

1994 г. – совместная выставка с художниками русского авангарда; Фонд культуры (Санкт-Петербург).

Особый интерес для нас представляют выставки работ, созданных художником по материалам экспедиции 1953 г. на Чукотку. Экспонирование одной из них – «Ахна. Чукотская серия» состоялось в 2009 г. в Музее петербургского авангарда (Доме М. В. Матюшина). Слово *ахна*, в переводе с чукотского означающее «тот, который за горизонтом», поставленное в названии выставки, отражает глубокое познание художником культуры азиатских эскимосов, оленных и приморских чукчей, ее теснейшую связь с окружающей природной средой. Исследование традиционных верований, мифологии, преданий, обрядов и праздников помогло Павлу Михайловичу понять тонкость духовного мира народов, освоивших обширные пространства Чукотского п-ва, и отразить это в своих художественных произведениях. Яркие акварельные рисунки и картины, созданные по мотивам сюжетов, запечатленных на экспедиционных фотографиях, подчеркивают красоту и хрупкость суровой арктической природы, богатство ее животного мира. Сюжеты, посвященные способам традиционного природопользования чукчей-оленьеводов, эскимосских и чукотских морских зверобоев, переданы в динамике. В цветных акварельных рисунках представлена традиционная мужская, женская и детская одежда, предметы повседневного и праздничного назначения.

Другая выставка члена Союза художников РСФСР П. М. Кондратьева по материалам чукотской экспедиции была совместной с художником-графиком Виктором Кошелевым что нашло отражение в ее названии – «Чукотка в творчестве Павла Кондратьева и Виктора Кошелева». Она экспонировалась в 2013 г. в Магаданском областном краеведческом музее. На выставке было представлено около сорока работ, выполненных тушью, карандашом, пером, а также акварелью. Ряд сюжетов повторял

работы, которые экспонировались на выставке 2009 г. в Музее петербургского авангарда (Дом М. В. Матюшина). В фондах Магаданского областного краеведческого музея хранится около 100 работ П. М. Кондратьева.

Работы П. М. Кондратьева в настоящее время пользуются большой популярностью не только как ученика известных художников русского авангарда – М. В. Матюшина, А. И. Савинова, П. Н. Филонова, К. С. Малевича, – но и как художника, имеющего собственный стиль. Созданные им работы являются золотым фондом многих музеев. Его графические картины, акварели и рисунки хранятся в собраниях многих музеев, среди них: Государственный Русский музей, Ярославский художественный музей, Государственный музей истории Санкт-Петербурга, Рыбинский художественный музей, Музей изобразительных искусств Республики Карелия (Петрозаводск), Магаданский областной краеведческий музей, а также в частных собраниях в России и Германии.

Коллекционное собрание фотографий П. М. Кондратьева (фотокол. № 8815 и 8816) представляет не меньшую ценность. В настоящее время ряд поселков приморских чукчей и эскимосов (Аккани, Пlover, Наукан) перестали существовать, другие же стали городами (Анадырь) или поселками городского типа (Проведения). Процесс трансформации коснулся хозяйственной деятельности и культуры чукчей и эскимосов в целом. Фотосъемка, выполненная художником во время экспедиции 1953 г. на Чукотку, важна для исследования процессов сохранения и трансформации культуры азиатских эскимосов, оленных и приморских чукчей побережья Берингова моря.

¹ Рытхэу Ю. С. Морж раздора: Рассказ / Ил.: П. Кондратьева//Нева. 1957. № 4. С. 3–13.

² См.: Вдовин И. С. Букварь для подготовительного класса чукотской начальной школы. 4-е изд. Л.: Учпедгиз, 1963.

UDC 39

V. V. Gorbacheva

The Famous and the Unknown about Pavel
Kontratiev (Based on The Russian Museum
of Ethnography's the Chukchi Photo Collection)

Gorbacheva Valentina Vladimirovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Siberia and Far East, head of department, Ph. D. (History); valentinagor@yandex.ru

The report is dedicated to the study of the collection of photographs depicting the culture of the Chukchis and the Eskimos of Chukotka, acquired from the famous Russian graphic artist Pavel Kondratiev by the State Museum of the Peoples of the USSR in 1955. The work examines the history of two of his collections, their significance for the characteristics of the culture of marine hunters and reindeer herders of Chukotka in the post-war period, as well as the creation of P. Kondratiev's publishing projects and works of art based on these photographs.

Keywords: collection, photographic material, the Chukchis, the Eskimos, marine hunters, reindeer herders, artist, line artist, avant-garde.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВИДОВ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

УДК 39

В. А. Дмитриев

Евразийство в культуре адыгов

Дмитриев Владимир Александрович, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии Кавказа и Средней Азии, научный сотрудник главной категории, доктор исторических наук; dmitriev_home@mail.ru

Автор теоретически увязывает концепцию евразийства и проблематику этнографической науки, а также обращает внимание на этногенез адыгов в евразийском пространстве. Далее высказывается предположение, что евразийские основы культуры адыгов в дальнейшем нашли свое отражение в русско-северокавказском культурном контакте и распространении в XIX в. среди части российского общества элементов адыгского мужского костюма.

Ключевые слова: евразийство, адыги (черкесы), заимствования, черкеска, адыгский мужской костюм, российское общество.

Российский этнографический музей (далее РЭМ) в своей практической работе, в частности при подготовке выставочных проектов на поликультурной основе, использует понятие евразий-

ское пространство, определяя его как: «Россия и сопредельные страны», и неизбежно соотнося с политико-административными реалиями. В большинстве случаев выставочные проекты не требуют определения того, в каком конкретно историко-культурном и политическом пространстве существовали этнические культуры, поскольку на выставках демонстрируются только вещные репрезентанты тех или иных этнокультурных традиций или феноменов. Иной подход к интерпретации евразийского пространства используется при разработке концепций региональных экспозиций, а также при подготовке выставок, касающихся проблематики наследия Великого шелкового пути, характеризующего собственным культуроценозом как минимум евразийского масштаба¹. С разработкой проблематики сравнимого соотношения связана тематика и настоящей конференции, в связи с чем встает вопрос о существовании у евразийства этнографического измерения.

Евразийство, несомненно, относится к геополитическим концепциям. Его основной принцип в нашей стране связан тесно с российским фактором и заключается в том, что Россия как своеобразное образование на карте мира не относится ни к Европе, ни к Азии, а, связывая их между собой, синтезирует цивилизационные признаки европейских и азиатских культур в своем особом стиле.

Этнографические исследования, направленные на изучение оригинальных самостоятельных этносов, евразийскую проблематику не затрагивают, хотя следует отметить, что это становится невозможным при выходе на суперэтнический уровень. При неразвитой терминологии этнографического подхода к общностям суперэтнического порядка (языковым, конфессиональным) оказывается невозможным отказаться от термина «евразийство» относительно любой российской территории, размерами превышающими регион. Отсюда возникает проблема адаптации этого понятия к этнографической проблематике.

Для развития данной темы, возможно, целесообразно обратиться к евразийской культуре, территориально находящейся в российском евразийском пространстве, например, к культуре адыгов, имеющих также экзоэтноним «черкесь». Возникновение и формирование адыгской культуры связывают с тремя культурно-цивилизационными пространствами: горно-равнинной территорией Северо-Западного Кавказа (Причерноморье и Прикубанье, позднее Кабардинская равнина), степной зоной Евразии и берегами акватории Черного и Средиземного морей².

Горская культура адыгов имеет местное происхождение и проявляется в общих элементах культуры с другими народами Северного Кавказа: взаимодействие со степным массивом было постоянным обстоятельством этнической истории региона, его последним проявлением были взаимоотношения с ногайцами вдоль всего русла р. Кубань³.

Наиболее интересным является вектор в западную сторону, так как он выводит пространство адыгской культуры за пределы Кавказского региона. Если вкратце, то евразийство адыгов выразилось: в связях Северо-Западного Кавказа со Средиземноморьем еще в эпоху бронзы, о чем писали Л. И. Лавров⁴ и В. И. Марковин⁵; в образовании на берегах Нила мамелюкского султаната, в высшем сословии которого присутствовал сильный черкесский компонент (XIII–XVI вв.)⁶; в контактах с северной Италией через генуэзские колонии в золотоордынскую эпоху (XII–XV вв.)⁷; в образовании многочисленной адыгской диаспоры на Ближнем Востоке во второй половине XIX в.⁸ В середине XVI в. два евразийских государства – Московское царство и Кабардинское княжество – заключили династический союз, но впоследствии адыгские земли на Кавказе стали частью только одного евразийского пространства – российского. Очевидно, можно говорить о евразийских признаках адыгского этноса и в том, что позднее это может выявить признаки евразийства в этнографическом материале.

Предпосылкой для такого заключения может служить предположение, что в рамках пространства российской Евразии общим признаком культур является их связь с русской культурной традицией, так как вне такого контакта нет смысла судить о евразийском контексте.

Структура и содержание евразийского контекста гораздо сложнее, чем представляется на первый взгляд, если обратиться к характеру культуры адыгов и использовать те признаки, которые применяются для характеристики евразийства.

Первым аспектом является наличие общего пространства, более тесного, чем пространство российского политического влияния. Сближение русского и адыгского политических пространств началось незадолго до установления династического брака правителей Московского царства и Кабарды. Этот процесс был прослежен при изучении практики дипломатического заложничества – аманатства двух государств, когда со второй половины XVIII в. одно из них стало поглощать другое, что превратило отношения равноправного обмена представителей обеих стран в захват военнопленных во время Кавказской войны⁹. Со

второй половины XIX в. Кабарда и Черкессия являются частью России, и это положение уже не изменится. В этом плане показательны в последнее десятилетие действия в республиках Кабарде и Адыгее Евразийского молодежного союза¹⁰.

При этом российскими историками допускается давнее сосуществование казачества и народов Северного Кавказа в качестве совместной цивилизационной общности народов юга России¹¹. Можно также вспомнить предположение петербургского этнографа-кавказоведа А. В. Гадло о происходившем в Приазовье сближении предков адыгов и русских еще в период сложения Древнерусского государства. Гипотеза была выдвинута во время обработки археологического материала и интерпретации легенды о поединке князей Мстислава и Редеди в Тмутаракани¹². Таким образом, адыги могли войти уже в «классическое» российское евразийское пространство достаточно рано.

Второй аспект заключается в том, что если следовать установкам, что евразийство как учение является «почвеннической» реакцией на явление модернизации, то потребуются обратить особое внимание на культурное ядро евразийства, которое включает в себя предметы интеграции этнических культур и возникает как следствие модернизации. Во многом такое ядро образуется так называемыми русско-северокавказскими заимствованиями, начало которым было положено в период закрепления российской власти на Кавказе в конце XIX в. Как всякий процесс культурного взаимообмена, заимствования являлись процессом взаимного обогащения. Северокавказское общество как реципиент заимствовало культуру, бывшую результатом синтеза элементов хозяйства и быта южных русских и компонентов урбанизма: новых сельскохозяйственных культур, четырехколесного транспорта, блюд южнорусской кухни, урбанистических признаков в мужской и женской одежде, планировки дома-крестовика и жилища, улучшенного по многим признакам. Участвуя в этом процессе, русская культура являлась проводником не столько этнических признаков, сколько результатов общей европеизации быта, но на локальный евразийский манер. Отмечены и обратные заимствования. Самыми мощными и привлекшими общее внимание были заимствования, коснувшиеся специфических слоев российского общества, поэтому и ставшие очень заметными. Заимствования были связаны с субкультурой сословий, связанных с воинской службой и военным бытом, у представителей которых нашли популярность комплекс мужской одежды, включавший черкеску, кавказский кинжал и пашку. Происхождение черкески и пашки связывается с эволюцией адыгской

культуры, а вошли они в быт казачества и императорского офицерства. Примечательно, что при посредничестве российского офицерства состоялось и такое более глубокое заимствование, как появление в российской городской культуре такого элемента горского военно-походного быта как башлык, его стали носить даже гимназистки. Таким образом, уже государствообразующая культура получила заимствование, и его можно отнести к евразийским явлениям.

Обычно заимствование костюмного комплекса с черкеской принято считать результатом массового пребывания российских офицеров на Кавказе во время покорения горцев во второй половине XIX в. Очевидно, данную точку зрения придется пересмотреть, так как можно предположить, что данное заимствование могло произойти и ранее, и возможно, по другой причине. Доказательством этому могут служить иллюстративные материалы, относящиеся к началу XIX в., где изображены российские кавалеристы в одежде, близкой к черкеске, но того ее типа, который еще не был законченным классическим вариантом.

¹ Герасименко Е. Е., Дмитриев В. А. Российский этнографический музей и проект использования историко-культурного наследия народов России в коридоре Великого шелкового пути//Этнографические коллекции в музеях: Культурные стратегии и практики: Мат-лы Двенадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2013. С. 342–354.

² Гудаков В. В. Северо-Западный Кавказ в системе межэтнических отношений с древнейших времен до 60-х годов XIX века. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.

³ Алиева С. И. Ногайцы Северного Кавказа в XV–XVIII вв.: расселение, статус, этнополитические контуры//Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему: Мат-лы Первой международной научно-практической конференции, 14–16 мая. Черкесск, 2014. С. 6–12.

⁴ Лавров Л. И. Дольмены Северо-Западного Кавказа//Труды Абхазского ИЯЛИ. 1960. Том XXXI. С. 102, 106.

⁵ Марковин В. И. Дольмены Западного Кавказа. М.: Наука, 1978. С. 308–316.

⁶ Хотко С. Х. Черкесские мамлюки. Майкоп: Адыгейское кн. изд-во, 1993.

⁷ Он же.. Генуэзцы в Черкесии (1266–1475)//Этюды по истории и культуре адыгов. Майкоп: Изд-во АРИГИ, 1998. Вып. 1. С. 141–160.

⁸ Касумов А. Х., Касумов Х. А. Геноцид адыгов. Нальчик: Логос, 1992; История народов Северного Кавказа. Конец XVIII в.– 1917 г. М.: Наука, 1988. С. 202–212.

⁹ Озова Ф. И. Институт аманатства в черкесско-русских отношениях 1552–1829 гг. СПб.: Нестор-История, 2020.

¹⁰ Северный Кавказ принимает евразийство. – URL: <http://checheninfo.ru/327450-severnyj-kavkaz-prinimaet>-(дата обращения: 01.10. 2023).

¹¹ Черноус В. В. Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога // Научная мысль Кавказа. 1999. № 3. С. 156.

¹² Гадло А. В. Поединок Мстислава с Редедей, его политический фон и исторические последствия // Проблемы археологии и этнографии Северного Кавказа / КГУ. Краснодар, 1988. С. 94–96.

UDC 39

V. A. Dmitriev

Eurasianism in the Culture of the Adygs

Dmitriev Vladimir Alexandrovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Caucasus and Central Asia, main research fellow, D. Sc. (History); dmitriev_home@mail.ru

The article attempts to make a connection between the concept of the Eurasianism and the problems of ethnographic science, as well as draws attention to the ethnogenesis of the Adygs in the Eurasian space. Further it suggests that the Eurasian principles of the culture of the Adygs were later reflected in the Russian-North Caucasian contact and the spread of elements of the Adyge men's costume among a part of the Russian society in the 19th century.

Keywords: eurasianism, the Adygs (the Circassians), borrowings, cherkesska.

Д. А. Баранов, Е. Ю. Гуляева

Институт кирва: преодолевая этнические и религиозные барьеры?

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

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

В докладе дается характеристика института *кирва*, распространенного среди армянских и азербайджанских сообществ Нахичевани, и описываются ситуации, когда актуализируются его разные функции. Анализ материалов интервьюирования нахичеванцев, собранных авторами во время полевых исследований в 2021–2023 гг., позволяет сделать предварительный вывод о том, что *кирва* не только является традиционной практикой, направленной на формирование межэтнических и межконфессиональных социальных сетей, но и одновременно выступает в качестве инструмента, с помощью которого подчеркиваются групповые различия и в некоторых случаях поддерживаются моноэтнические брачные отношения. В настоящее время институт трансформировался во внутригрупповой обряд: выбирают *кирва* уже только из своей, то есть азербайджанской мусульманской среды.

Ключевые слова: институт *кирва*, обрезание, азербайджанцы, армяне, Нахичевань.

У него был кирва из Турки Айрума по имени Гасан. Вот где был источник его песни. Их дружба была родством. Если бы мой дед сказал Гасану, прыгни с вершины горы, он бы прыгнул. Но он ему не говорил, падай с горы. Он его на гору поднимал.

Левон Джаваханян (рассказ «Кирва»)

В 2021–2023 гг. авторы проводили исследование, целью которого было изучение сакрального ландшафта Нахичеванской Автономной Республики, основной задачей было изучение армянской и азербайджанской «карты» святых мест, а также проверка существования или их совместного почитания¹. И хотя в большинстве случаев полученные материалы указывали на абсолютное преобладание религиозных практик и календарной обрядности, разграничивающих два сообщества посредством актуализации оппозиции «христианство – ислам», тем не менее в интервью с представителями обоих народов – уроженцами этого региона – часто всплывали разговоры о *кирва* (կիրվա, րիրվա), допускающего близкие межконфессиональные отношения. В азербайджанском языке это слово имеет два значения: во-первых, это человек, который держит ребенка при обрезании (*сюннет*)², во-вторых, обращение к человеку, подчеркивающее, что его считают очень близким. В Нахичевани азербайджанские семьи нередко приглашали армян быть для их ребенка *кирва*. Например, приблизительно половина из 40 наших информантов-армян рассказывала, что в их семье были *кирва* азербайджанцев (так, один наш собеседник говорил о своем отце, что ему «весь Нах край кирва»³). Другой информант, азербайджанец, считал, что в его селе Оглангала не меньше, чем у трети жителей *кирва* были армяне⁴. Следует подчеркнуть, что требования, чтобы *кирва* был представителем другой конфессии или другого народа, не было, но это являлось распространённой практикой, сближающей представителей двух групп⁵. Последнее было особенно актуально для сложной, динамичной, полной внутреннего напряжения истории Нахичеванского региона, где сохранялась память о столкновении армян и азербайджанцев в 1918–1920-х гг., и постепенное изменение соотношения численности азербайджанцев и армян закончилось резким сдвигом как в этнической, так и религиозной структуре населения. Уже к 1980-м гг. многие армянские села почти полностью опустели, армянское население оставалось лишь в нескольких десятках деревень, большая часть которых была сконцентрирована в восточной части Нахичеванской АССР, а после начала армяно-азербайджан-

ского конфликта конца 1980-х – начала 1990-х гг. армян в Нахичевани практически не осталось.

Важно оговорить, что институт *кирва* имел широкое распространение: от районов восточной Турции до иранского Азербайджана и западных областей Азербайджанской Республики. Функционировал он как внутри группы, так и между представителями разных народов. В последнем случае он был зафиксирован не только в армяно-азербайджанской среде (например, в Карабахе⁶ и северных районах Армении⁷), но и у курдов с армянами, у алевитов с езидами⁸, азербайджанцев с грузинами и греками, у турок-месхетинцев с православными грузинами и католиками⁹.

В данном докладе, опираясь на полевые материалы, авторы описывают, как данный институт функционировал в Нахичевани, что о нем говорили информанты, какие функции он выполнял, что с ним стало в настоящее время.

Материалы проведенного полевого исследования содержат указания на обычай *кирва* как форму установления «искусственного родства» между армянами и азербайджанцами с целью взаимоподдержки, в результате которой формировались межгрупповые, так называемые «сильные связи» – духовное родство. Любопытно, что благодаря тому, что *кирва* во время сюнета держал на коленях мальчика и на его ноги попадала кровь обрезаемого, новые отношения в результате буквализации иногда начинали интерпретироваться как «родство по крови». С этого момента *кирва*-армянин становился своего рода «кровным родственником» азербайджанской семьи мальчика, проходящего обряд обрезания¹⁰. Браки между представителями двух семей запрещались: «Кирва любили. Он считался очень близким, на его дочери нельзя жениться, может быть, так как кирва член видел...»¹¹. Надо при этом заметить, что в отличие от армян браки между родственниками у азербайджанцев не были запрещены и нередко приветствовались, не могли они заключаться только между самыми близкими.

Кирва по факту проведения обряда нес ответственность за мальчика вплоть до наступления его совершеннолетия. Не случайно при объяснении роли *кирва* наши армянские и азербайджанские собеседники сравнивали его с крестным (кавором)¹². Один из наших информантов армян рассказывал, что мать его *кирва* упрекала сына, что он семью *кирва*-армянина больше уважал, чем свою. На что тот отвечал, что ему от них достались корова, бараны, улы, а от родных – ничего¹³.

Институт *кирва* ценился чрезвычайно высоко. Как сказал наш информант: «Кирва – священный человек»¹⁴. Отказаться от *кирва* считалось предосудительным. В *кирва* старались выбирать уважаемого или зажиточного армянина, как правило, из той семьи, с которой уже прежде существовала прочная дружба. Из рассказов информантов понятно, что для обеих сторон эти отношения могли быть экономически очень выгодными.

Отношения *кирва* поддерживались как в повседневной жизни, так и в обрядовых практиках. Азербайджанцы отправляли своим *кирва* угощение – разные пироги и сладости. Представителям двух семей было принято ходить друг к другу на свадьбу и похороны, останавливаться в доме в случае проезда через село. Также, например, приходили помогать пожилым членам семьи *кирва* – косить траву, рубить дрова¹⁵.

Некоторые исследователи отмечают, что роль *кирва* могла передаваться по наследству его сыну, из поколения в поколение¹⁶. В Нахичевани тоже было так. Один из наших информантов упоминал случай передачи функций *кирва* по свойству, например, зятю *кирва*: «У меня от отца кирва был – 2-е поколение. Кирва Мамедали жил в Бюрюте, у него не было сыновей, поэтому, когда он умер, кирва стал его зять. Когда мой отец умер, мы с зятем Мамедали стали кирва»¹⁷.

Здесь важно отметить асимметрию, характеризующую институт *кирва*: это мусульманский обряд, для участия в котором приглашался христианин, то есть, инициатива всегда исходила от азербайджанской стороны. Тем не менее термин «кирва» использовали и армяне, но уже в значении «кум» по отношению к членам семьи мальчика, прошедшего обряд сюннет, либо, в целом, для обозначения особых дружеских связей с азербайджанцами, для них *кирва* – это «свой» человек среди азербайджанцев, безотносительно к религиозному обряду: «У нас нету такого обычая, а все равно называешь его кирва, раз он тебя называет тебя кирва, я тоже называю кирва. Так получается»¹⁸.

Некоторые информанты-армяне даже не знали о связи отношений *кирва* с мусульманским обрезанием. Возможно, это результат влияния советской атеистической пропаганды, когда этот институт был скорее символичным и необязательно связывался с религиозным обрядом¹⁹. В любом случае термин «кирва» имел исключительно положительные коннотации, даже незнатные представители этих групп при встрече обращались друг к другу словом «кирва», выражая этим свою доброжелательность²⁰. Интересно, что один из наших собеседников объяснял, что именно эти отношения позволили сосуществовать двум об-

щинам после столкновений времен Гражданской войны: «Без кирва после Андраника²¹ от ненависти жить вместе не смогли бы»²². На степень близости людей указывал и факт посещения азербайджанцем-кирва Цицернакаберда – ереванского мемориала, посвященного памяти жертв геноцида армян²³.

Как отмечают в своей статье Нона и Роберт Шахназарян, в Нагорном Карабахе нередко поводом для установления межконфессионального кумовства становились «случаи, когда дети в той или другой семье умирали, не держались». Присутствие при крещении или обрезании иноверца должно было способствовать выживанию ребенка, а между семьями устанавливалось «псевдородство»²⁴. Однако, нам в таком контексте о *кирва* не рассказывали.

Такова общая картина бытования института *кирва* в Нахичевани. Возвращаясь к поставленному в названии темы вопросу, являлся ли этот обычай действенной практикой по преодолению этнических барьеров, можно утверждать, что в определенных контекстах, несомненно, являлся: посредством *кирва* создавалась межгрупповая социальная сеть, легитимирующая близкие регулярные межконфессиональные отношения, которые описывались как близкородственные. Этот институт служил инструментом расширения круга родственников за счет включения представителей иной этнической группы и конфессии с целью укрепления положения семьи. В ситуации обострения этнических конфликтов подобная псевдородственная структура показала свою устойчивость перед лицом межэтнических разногласий и насилия. В воспоминаниях о начале Карабахского конфликта наши информанты приводили примеры помощи, поддержки и даже спасения жизней благодаря этим отношениям. Информанты-армяне до сих пор очень тепло вспоминают своих кирва. Но в подобных ситуациях, как правило, этот институт «работал» не на межгрупповом уровне, а преимущественно на межличностном и семейном.

Однако было бы, пожалуй, неоправданным упрощением видеть в институте *кирва* лишь функцию установления отношений искусственного родства между представителями армянского и азербайджанского сообществ. Парадокс *кирва* заключается в его включенности в обряд обрезания, который исследователи относят «к тем символическим моментам, которые должны определить различия между исламской и неисламской культурами; его основная функция – определить принадлежность человека к исламу»²⁵. Таким образом, в обряде происходит актуализация тех самых конфессиональных и этнических границ, к преодо-

лению которых стремится институт *кирва*. Более того, практика *кирва* может быть направлена и на возведение барьеров на пути установления потенциальных брачных союзов с представителями армянского населения, поскольку отношения *кирва* исключают заключения браков между его участниками. Важно, что подобные последствия обряда не просто осознаются, но и, согласно нашим полевым записям, зачастую служат обоснованием выбора *кирва* из «чужого», в данном случае армянского сообщества, с целью расширения возможностей брачного выбора именно в «своем», однородном в этническом и религиозном отношении круге.

В настоящее время в Нахичевани этот институт сохраняется. Существует тенденция проводить обрезание как пышную церемонию, практически как маленькую свадьбу (*кичик той*), но выбирают *кирва* уже только из своей – азербайджанской/мусульманской среды. Рассказов о том, что после первой карабахской войны семьи *кирва* продолжали поддерживать между собою связь, мы не знаем. Думаем, что это обусловлено не только конфликтом, но и сменой поколений и изменившейся географией расселения.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и КН РА в рамках научного проекта № 20–59–05013. В нем помимо авторов участвовали Ю. О. Андреева и В. А. Шорохов.

² Этимология слова «кирва», видимо, связана с лексемой «кир», означающей на фарси половой член.

³ Полевые материалы авторов (далее ПМА). 2021. Краснодар. Армянин, 1958 г.р. (здесь и далее при цитировании полевых материалов указаны год и место записи интервью, национальность и год рождения информанта).

⁴ ПМА. 2021. СПб. Азербайджанец, 1954 г.р.

⁵ См.: Андреева Ю. О., Гуляева Е. Ю. Нахичеванские армяне: память о соседстве в 1950–1980-х гг./Кунсткамера. 2022. № 2 (16). С. 128–129.

⁶ Шахназарян Н., Шахназарян Р. «Уважить, умаслить, отблагодарить»: дискурсы об альтернативной экономике, родстве и коррупции в кавказских сообществах//Laboratorium. 2010. № 1. С. 50–72.

⁷ В рассказе «Кирва» Левона Джаваханяна речь идет о Лорийском р-не Армении. В наших полевых материалах есть рассказы об отношениях *кирва* в Иджеванском р-не Армении, но там для их обозначения использовано азербайджанское слово *дост* – «друг» (ПМА. 2021. СПб. Армянин, около 1960 г.р.).

⁸ См., например, Dinç N. K. The custom of Kirve in the memory of Kurds and Armenians//Repair. Armeno-Turkish platform. 31 august 2015. URL: <https://repairfuture.net/index.php/en/identity-standpoint-of-turkey/the>

custom-of-kirve-in-the-memory-of-kurds-and-armenians (дата обращения: 30.09.2023).

⁹ Мусаева М. К., Соловьева Л. Т. Обряд обрезания в традициях народов Кавказа//История, археология и этнография Кавказа. 2022. Т. 18. № 2. С. 510.

¹⁰ ПМА. 2021. Баку. Азербайджанец, 1965 г.р.

¹¹ ПМА. 2021. СПб. Азербайджанец, 1954 г.р.

¹² ПМА. 2021. СПб. Азербайджанец, 1954 г.р.; Краснодар. Армянин, 1944 г.р.; Гохтаник. Армянин, 1964 г.р.; Москва. Армянин, 1960 г.р.

¹³ ПМА. 2021. Ереван. Армянин, 1949 г.р.

¹⁴ ПМА. 2021. Гохтаник. Армянин, 1947 г.р.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Шахназарян Н., Шахназарян Р. Указ соч. С. 55.; Мусаева М. К., Соловьева Л. Т. Указ соч. С. 510–511.

¹⁷ ПМА. 2022. СПб. Армянин, 1952 г.р.

¹⁸ ПМА. 2021. Краснодар. Армянин, 1958 г.р.

¹⁹ ПМА. 2021. Гохтаник. Армянка, 1961 г.р.

²⁰ Так же и в Карабахе, см.: Шахназарян Н., Шахназарян Р. Указ соч. С. 55.

²¹ Андраник – национальный герой Армении, активный участник вооруженных столкновений в Нахичевани и соседних областях в 1918–1920 гг.

²² ПМА. 2021. СПб. Азербайджанец, 1954 г.р.

²³ ПМА. 2021. Гохтаник. Армянка, 1961 г.р.

²⁴ Шахназарян, Н., Шахназарян Р. Указ соч. С. 55.

²⁵ Мусаева М. К., Соловьева Л. Т. Указ соч. С. 499.

UDC 39

D. A. Baranov, E. Yu. Guliaeva

The Kirva Institute: Overcoming Ethnic and Religious Barriers?

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

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

The article characterizes the kirva institute, which is widespread among the Armenian and the Azerbaijani communities

of Nakhichevan, and describes situations when its various functions are actualized. The analysis of the interview data of the Nakhichevans collected by the authors during the field research in 2021–2023 allows us to draw a preliminary conclusion that kirva is not only a traditional practice aimed at the formation of interethnic and interfaith social networks, but it also simultaneously acts as a tool with which group differences are emphasized and in some cases mono-ethnic marriage is supported. Currently, the institute has been transformed into an intragroup rite: kirva is exclusive to the Azerbaijani Muslim environment.

Keywords: the Kirva Institute, circumcision, the Azerbaijanis, the Armenians, Nakhichevan.

Е. В. Быкова

Старообрядческие общины
на озере Тиберкуль Красноярского
края в XIX–XXI веках:
особенности коммуникации*

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

Старообрядцы на оз. Тиберкуль в Красноярском крае появились в XIX в., когда проводилось активное заселение старообрядцами различных толков и согласий Имисской вол. Минусинского у. Красноярской губ. Анализ архивных документов и полевые исследования 2023 г. помогли реконструировать процесс заселения этого края и выявить основные тенденции миграций и трансформаций внутри старообрядческих общин; отмечено значительное уменьшение численности староверов поморского толка и активное современное заселение староверами часовенного согласия. В конце XIX в. на оз. Тиберкуль был построен старообрядческий скит, известный как заимка Скоробогатого, в котором активно занимались рыбным промыслом. Сегодня центром старообрядцев часовенного согласия на юге Красноярского края можно считать пос. Рощинский, в котором построен моленный дом. Старообрядцы активно занимаются предпринимательской деятельностью, ведут традиционное домашнее хозяйство. Южный центр старообрядчества часовенного согласия поддерживает связь с об-

* Исследование выполнено по гранту Российского научного фонда № 23–28–00908 «Визуальный контент в современных конфессиональных общинах России. (URL: <https://rscf.ru/project/23–28–00908>.)

щинами севера Красноярского края, а также Республикой Тыва, Алтаем и Кемеровским краем.

Ключевые слова: старообрядцы, старообрядческие соглашения, часовенное согласие, поморский толк, книжная культура, старообрядческий скит, социальная коммуникация.

Старообрядчество в истории Красноярского края занимает особое место в формировании традиций и обычаев русского старожильского населения Сибири. Активное заселение и дальнейшая миграция формировали старообрядческие центры на Енисее в различных согласиях, толках. Старообрядцы жили на Среднем и Нижнем Енисее, Подкаменной Тунгуске, Ангаре, в Ачинском и Минусинском у. В Минусинском у. они начали появляться еще в XVIII в. В Имисской вол. Минусинского у. Красноярской губ. в начале XX в. отмечены: поповская старообрядческая община, а также поморское, часовенное и странническое согласия. Поповцы австрийского священства проживали в Нижних Курятах, Климовке и Сретенке. В Нижних Курятах существовал первый приходской центр со своей церковью в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы. Беглопоповцы проживали в д. Белоярской Курагинской вол. Минусинского округа. Часовенное согласие в Имисской вол. было неоднородно, делилось на сафонтиевцев и стариковцев.

Сложность описания старообрядческих поселений связана с ограниченным объемом материалов, хранящихся в Государственном архиве Красноярского края. Староверы проживали в удаленных от населенных пунктов местах, не контактировали с местной администрацией и населением, поэтому долгое время оставались неизвестными. При этом устанавливались контакты с одноверцами и начинали формироваться духовные и экономические каналы коммуникации: от посещения духовных наставников и моленных до торговых и хозяйственно-экономических отношений.

В архивных документах наиболее полно отражена деятельность именно старообрядцев юга губернии. Здесь старообрядческие общины, действуя легально или полуполюгально, вписывались в существующие социально-экономические порядки и старались в меру своих возможностей или полностью легализоваться, или повысить свой социальный статус. Так, летом 1884 г. в д. Кугуртак Курагинской вол. появился крестьянин Костромской губ. Василий Петрович Горбунов с полотняной походной церковью, который именовал себя иереем, посвященным известным московским первой ветви австрийского толка архиепископом Савватием. Сразу же после появления в деревне

Горбунов попытался легализовать свою деятельность, для чего предъявил властям грамоту, выданную Савватием¹.

В начале 1880-х гг. в Имисскую вол. Минусинского у. Красноярской губ. начали переселяться жители с Урала из Пермской губ., в 1895 г. – из Нижегородской, Вятской, Самарской и Новгородской губ. Были основаны деревни Можарка, Тюхтыя, Кульятка (Петропаловка), Черемшанка, Гуляевка. Начались конфликты с местным населением, в том числе и старообрядцами. Часть староверов, не согласных с такой политикой местных властей, ушли дальше в тайгу, на новые места. Они образовывали свои общины на заимках, располагавшихся, например, на озерах Тагасук, Варлама, Можарское и Тиберкуль.

В конце XIX в. на озере Тиберкуль был построен старообрядческий скит. Его официальное название – заимка Скоробогатого, по фамилии представителя старообрядческой общины, который взял в 1914 г. в аренду озеро на 12 лет у Енисейского Управления земледелием и государственным имуществом с оплатой 100 рублей за год. Договор был составлен на имя Александра Васильевича Скоробогатого, крестьянина Оренбургской губ. Челябинского у. с целью «извлечения из него [озера] рыбных богатств». Как вспоминают местные старожилы, заимка больше была известна как Тиберкульский монастырь. Она представляла собой старообрядческий монастырь с уставом, неприемлющих священства. Было два общежития – мужское и женское. По архивным сведениям, к 1914 г. в обители проживало 25 человек «спасающихся»: 13 мужчин и 12 женщин. Жили натуральным хозяйством. Занимались сбором орехов, ягод, грибов и охотой. Основным источником дохода монастыря являлся рыбный промысел на оз. Тиберкуль; в основном ловили окуня, щуку, сига, тайменя. Промысловый лов начинался с 15 августа и длился до ледостава, затем наступал зимний лов, продолжавшийся до 15 ноября. В другое время клев был слабый и промыслового значения не имел. В рыболовецком промысле задействованы были все. Средний годовой улов доходил до 32 тонн. В старообрядческом монастыре были свои бондари. Рыбу солили в бочках по 10–20 пудов на продажу и для себя. Один пуд стоил 3–4 руб., доход от продажи приближался к 7000 руб. Сбывали рыбу в Имисской, Паначаевской и Никольской вол. Минусинского у. Красноярской губ., где также проживали старообрядцы. На оз. Тиберкуль один из островов назван Огородный, так как на нем староверы разрабатывали земельный участок, где начали выращивать репу. Это был первый разработанный под земледелие участок на озере. Позднее на берегу озера разбивали небольшие

огороды. Однако земледелие и скотоводство не получили дальнейшего развития.

Скит просуществовал до начала 30-х гг. XX в. В результате гонений старообрядцы покинули скит и ушли еще глубже в тайгу и в Саянские горы. Но на Тиберкуле осталось поселение, где проживали старoverы поморского согласия, о чем свидетельствуют их тесные связи со старoverами из д. Таскино Каратузского р-на Красноярского края. Коммуникативные каналы позволяют установить и архивные документы. Председатель Тюхтятского сельского совета сообщает Риду в 1926 г., что «в селении Тюхтяты не имеется постоянных священнослужителей для исполнения религиозных обрядов:

- 1) православные обращаются к П. Павловскому, священнику;
- 2) старообрядцы поповцы обращаются к священнику Новых Курят [сегодня Каратузский р-н Красноярского края];
- 3) старообрядцы безпоповцы за исполнением обрядов [обращаются] к наставнику Василию Коровину, а потому анкеты на таковыя не представляются»².

В поселении Тиберкуль построена туристическая база, на которой проживает 12 человек и 2 старообрядческие семьи, остальные покинули эти места. На оз. Тагасук также существует несколько заимок старообрядцев, которые заняты в сфере туризма, занимаются охотой и рыбалкой, но постоянно здесь не проживают, переселившись на Тиберкуль. В Курагинском р-не проживают представители часовенного согласия. Формируется центр в пос. Рощинский, где построен моленный дом; старoverы продолжают заниматься предпринимательством, рыбалкой и охотой. Сохраняя традиции, они живут в труде и в молитве, ведут крепкое хозяйство.

Полученные сведения раскрывают разнообразные вопросы: появление старообрядцев в регионе, их приспособление к новым условиям жизни; миграционные процессы; обычные правовые отношения, семейно-бытовой уклад, культурные традиции, специфику социальных коммуникаций. При этом экспедиционные исследования в старообрядческих поселениях Курагинского р-на Красноярского края свидетельствуют, что в XX–XXI вв. здесь проходила интенсивная духовная жизнь, включающая полноценную обрядово-литургическую практику, формирование библиотек духовной литературы, строительство моленных.

¹ Чернышев В. В. Старообрядцы в Енисейской губернии (по материалам КГКУ Государственного архива Красноярского края. – URL: <http://xn--7sbbimrddb3alvdfgd8eufwc.xn> – р 1 ai/gosudarstvennyi-arkh/articles/81 (дата обращения 28. 08. 2023).

² Архивный отдел администрации Курагинского р-на Красноярского края. Ф. Р-1.0п.1. Д.171. Л. 42–42об.

UDC 273.99

E. V. Bykova

The Old Believer Communities
on Lake Tiberkul of the Krasnoyarsk
Territory in the 19th–21st Centuries:
Specifics of Communication

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

Various settlements of The Old Believers appeared on Lake Tiberkul in the Krasnoyarsk Territory in the 19th century, when they intensively inhabited the Imissky Volost of the Minusinsk County, Krasnoyarsk Governorate. The analysis of archival documents and the 2023 field research helped to reconstruct the settlement of this territory and identify the main trends of migrations and transformations within the Old Believer communities; a significant decrease in the number of the Pomorian Old Believers and active appearance of modern settlement of the Chapel Old Believers were noted. In the late 19th century, an Old Believer monastery was built on Lake Tiberkul, known as the Skorobogaty Lodge which was actively engaged in fishing. Today, Roschinsky Settlement can be considered the center of the Chapel Old Believers in the south of the Krasnoyarsk Territory, where a prayer house was built. The Old Believers are engaged in entrepreneurial activities and tend to their traditional household. The Southern Center of the Chapel Old Believers maintains contact

with the communities in the north of the Krasnoyarsk Territory, as well as the Tyva Republic, Altai, and the Kemerovo Territory.

Keywords: the Old Believers, the Old Believer factions, the Chapel faction, the Pomorian faction, book culture, Old Believers' skete, social communication.

Е. Ю. Гуляева

Кубачинцы: диалог
культур и музеев

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

Работа на рынок позволила кубачинцам не только стать высококлассными мастерами, но и людьми, постоянно поддерживающими диалог с представителями других культур. Именно этому диалогу, а также его неожиданным последствиям для формирования музейных коллекций, прежде всего Российского этнографического, посвящен данный доклад. Основывается он на опубликованных исследованиях, воспоминаниях кубачинцев, архивных документах и полевых материалах автора.

Необходимость сбыта продукции заставляла кубачинцев путешествовать по Кавказу, Ближнему Востоку и Европе. Из поездок они привозили художественные редкости. Собранные коллекции предметов старины позволили им на рубеже XIX–XX вв. заняться антикварной торговлей, которая привела их в разные музеи мира. Девять кубачинцев стали фондообразователями Российского этнографического музея, среди них особую роль сыграл Саид Магомедов.

Ключевые слова: кубачинцы, диалог культур, антикварная торговля, музейные коллекции, Российский этнографический музей, Саид Магомедов.

Кубачи – дагестанский поселок, знаменитый своими оружейниками и ювелирами, всегда привлекал к себе внимание исследователей своей спецификой, поэтому кубачинцы оказались одним из наиболее изученных в этнографическом плане наро-

дов Кавказа. Об этом, в частности, можно судить по фондам Российского этнографического музея (далее РЭМ), где кубачинская коллекция превосходит по численности собрания любой другой народ Дагестана.

Работа на рынок позволила кубачинцам не только стать высококлассными мастерами, но и людьми, постоянно поддерживающими диалог с представителями других культур. Именно этому диалогу, а также его неожиданным последствиям для музеев, прежде всего РЭМ, посвящен данный доклад, основанный на воспоминаниях самих кубачинцев, документах РЭМ, опубликованных исследованиях и полевых материалах автора.

Практически все мужчины-кубачинцы традиционно занимались оружейным делом и металлообработкой. Соответственно с Кубачи экономически было тесно связано с ближайшими соседями: закупались продукты, «некоторые аулы готовили для <...> златокузнецов древесный уголь, другие – полуфабрикаты (клинки и разные кузнечные изделия), третьи ткали по кубачинским заказам из своей и кубачинской пряжи сукна, поступавшие затем в Кубачи и сбывавшиеся торговцами Кубачей в разных местах Закавказья под маркой „кубачинских шалей”. Сулевкент поставлял в Кубачи глиняную посуду, Сутбук – великолепные (изготовленные в кубачинском вкусе) каменные резные наличники для каминов, подставки для прялок и надгробные плиты»¹. Для сбыта своих изделий кубачинцы взаимодействовали с более отдаленными сообществами, учитывая спрос покупателей, меняли ассортимент продукции; много путешествовали по Кавказу, Ближнему Востоку и Европе. В последней четверти XIX в. они стали открывать мастерские в разных городах России, в Османской Империи, Персии, где нередко кооперировались с другими ювелирами и оружейниками². Все это влияло на кубачинское искусство. Усваивались новые техники, например, с XX в. мастера освоили эмальерное дело, которое златокузнецы заимствовали у русских мастеров³. То же касается орнаментов; на источник происхождения некоторых указывают принятые у кубачинцев названия: «стамбульский», «франкский», «московский» и т.п.⁴ Работы кубачинцев в «чужой манере» имеются и в собрании РЭМ. Например, приобретенные Е. Н. Студенецкой в 1930–1940-х гг. в г. Нальчик и Орджоникидзе (Владикавказ) коллекции атрибутированы как кабардинские и осетинские, хотя сами пояса и кинжалы выполнены кубачинскими мастерами⁵; в коллекциях музея имеются также работы кубачинки М. Магомедовой, выполненные в грузинском стиле⁶.

Ремесло сделало кубачинцев ценителями искусств. В своих поездках «они собирали всякие редкости, которые в отношении орнамента и художественных особенностей воодушевляли их в работе»⁷. Этот интерес к высокохудожественным изделиям и широкие связи нашли воплощение в бытовой культуре, что наиболее ярко проявилось в убранстве парадных комнат, неоднократно описанных разными путешественниками, исследователями и самими кубачинцами⁸. Анализируя их обстановку с историко-культурной точки зрения, этнограф Е. М. Шиллинг выделил три «пласта»: местный, заимствованный и результат синтеза первого и второго. К локальному он относил котлы, медные кувшины, очажные принадлежности, оружие, деревянную утварь, мебель и т. д. Заимствованными считал табасаранские и дербентские ковры, кайтагские вышивки, медные блюда из татского с. Лагич, люстровые изделия XII–XIII вв., китайскую и иранскую керамику, фарфор и фаянс XV–XIX вв., русское стекло и т. п. Результат синтеза видел в оригинальных медных сосудах *нукнусах* и *мучалах*, формы которых возводил к преобразованным восточным подставкам для светильников⁹. Кубачинцы прекрасно понимали ценность собранных вещей и хорошо разбирались в них. Для различения, например, тарелок была разработана даже система терминов, классифицировавшая их по формам и рисункам¹⁰. Коллекции все время пополнялись; во-первых, было престижно иметь антикварные вещи, во-вторых, каждая семья должна была выделить достойную долю предметов старины в приданое дочерям и в наследство сыновьям. Браки у кубачинцев заключались преимущественно внутри села, коллекции посуды, даже входя в состав приданого и переходя из дома в дом, как правило, не покидали Кубачей¹¹. Таким образом в селе накапливались сокровища, а главное, они воспринимались кубачинцами как органическая часть их собственной культуры.

Именно формирование комнат-музеев с их собраниями способствовали развитию еще одного кубачинского промысла – антикварной торговли. Е. М. Шиллинг писал, что с конца XIX в. в Кубачи стали приезжать представители антикварных фирм и покупать старинные вещи¹². Сами кубачинцы тоже начали выезжать для продажи «антиков»¹³ (фарфора, фаянса, тканей, ковров, оружия и т. п.), добирались они даже до Нью-Йорка. А. Гусейнов пишет, что специализировалось на этом деле более сорока человек¹⁴. Расул Алиханов записал рассказы о поездках в разные страны – своеобразный местный фольклор об удачных и невыгодных покупках и продажах. В поисках антикварного товара кубачинцы стали ездить по Кавказу и странам Востока.

Вскоре по старым образцам начали создавать подделки, которые для появления благородной патины закапывали на некоторое время в уваженную землю. Расул Алиханов писал, что, изучив предметы для копирования, ювелиры «проявили столько творческой самостоятельности и фантазии, что, по существу, их произведения надо считать не повторениями, а оригиналами»¹⁵.

Торговля антиквариатом быстро привела к развитию связей кубачинцев с музеями. Благодаря им в Лувре, Британском музее, Музее Виктории и Альберта, Музее Метрополитен, Эрмитаже и др. появились коллекции персидской керамики, за которыми закрепилось названия «керамика типа Кубачи»¹⁶ или «Kubachi ware»¹⁷, хотя в селе такую посуду никогда не производили.

Особую роль сыграли кубачинцы и в истории РЭМ. Они привозили свои ювелирные изделия, а также наряду с кубачинскими этнографическими коллекциями и коллекции других народов Кавказа. Такого количества собирателей из одного села в РЭМ нет ни по одному народу Кавказа¹⁸. Особо следует выделить Саида Магомедова (1873–1941). Он сотрудничал с музеем с 1913 по 1939 г., привез и прислал 51 коллекцию по культуре кубачинцев, даргинцев, кайтагцев, аварцев, табасаранцев, азербайджанцев, иранцев. Более 200 предметов, собранных им, включают оружие, украшения, утварь, декоративные тарелки, стеклянные сосуды, одежду замужней кубачинки, костюмы участников «собраний группы неженатых», проходившего в Кубачи. Именно Магомедову РЭМ обязан лучшей в России коллекцией кайтагской вышивки. Из 80 предметов три четверти привез он¹⁹. Следует заметить, что коллекция кайтагской вышивки, хранящаяся в Кунсткамере, также сформирована кубачинцами Магомедом Пашаевым и Расулом Магомедовым²⁰. Кроме того, часть кайтагских вышивок Эрмитажа была приобретена у кубачинца Шамхала Амирова, а часть поступила в 1920-е гг. с коллекциями Музея центрального училища технического рисования барона А. Л. Штиглица, которые туда поступили от Саида Магомедова²¹. Удалось установить, что часть вышивок (5 из 20), хранящихся в Баку в Азербайджанском национальном музее искусств, поступила в 1925 г. тоже от Саида Магомедова²². Так что в истории коллекций кайтагских вышивок кубачинцы, и, в частности, Саид Магомедов, сыграли особую роль.

Судьба кубачинского ремесла в советские годы складывалась сложно: упал спрос на продукцию, начались раскулачивания и репрессии, свободный оборот драгметаллов прекратился, работать на дому запрещалось²³. В Кубачах была организована

артель, продукция которой с художественной точки зрения не превышала среднего уровня. Высококласных мастеров спасали правительственные заказы для выставок и подарков, которые потом нередко оказывались в музеях. В 1930-х гг. внимание исследователей (прежде всего сотрудников музеев) к самому кубачинскому ремеслу привело к тому, что мастера стали предлагать музеям рисунки с эскизами своих орнаментов и изделий. М. Магомедова описывает, как она девочкой увидела предназначенный для Государственного музея Грузии альбом рисунков своего первого учителя Абдулжалила Ибрагимова²⁴. Такие коллекции рисунков есть и в РЭМ, причем опять выделяется деятельность Саида Магомедова. В собрании музея хранятся альбомы его рисунков, приобретенные непосредственно у него, а также переданные из Академии художеств и Музея народов СССР²⁵. Его рисунки хранятся также в Кунсткамере, Государственном музее Востока, Всероссийском музее декоративно-прикладного искусства. Таким образом, заказ извне привел к формированию коллекций рисунков кубачинских мастеров.

Постоянный диалог с другими народами, активное участие в глобальном рынке не только не невелировали специфику кубачинской культуры, но и сформировали ее неповторимый облик. Широкий круг контактов жителей пос. Кубачи позволил им превратиться в посредников, способствующих обмену знаниями и артефактами между разными сообществами, что можно проследить на примере музейных коллекций иранской керамики и кайтагских вышивок. Вклад кубачинцев в их формирование все еще ждет своего осмысления.

¹ Шиллинг Е. М. Народы Кавказа. Малые народы Дагестана. М.: [Б.и.], 1993. С. 251.

² Магомедова М. О. Узоры жизни. М.: Советская Россия, 1974 С. 35.

³ Алиханов Р. Искусство Кубачи: Альбом. Л.: Художник РСФСР, 1976. С. 39.

⁴ Шиллинг Е. М. Указ. соч. С. 253; Он же. Кубачинцы и их культура. Историко-этнографические этюды. М.: Наука, 1949. С. 106;

⁵ РЭМ, кол. 6084, 6189, 6573.

⁶ РЭМ, кол. 6868–15,16; 6997–11,12; 7189–1,2.

⁷ Генко А. Н. Введение в этнографию Кавказа: Курс лекций. Сухум: Academia, 2021. С. 354.

⁸ См.: Шиллинг Е. М. Кубачинцы и их культура. С. 18–20; Магомедова М. О. Указ. соч. С. 26–30; Алиханов Р. Указ. соч. С. 19.

⁹ Шиллинг Е. М. Кубачинцы и их культура С. 37–39.

¹⁰ Магомедова М. О. Указ. соч. С. 28; Алиханов Р. Указ. соч. С. 21–22.

- ¹¹ Магомедова М. О. Указ. соч. С. 28.
- ¹² Шиллинг Е. М. Кубачинцы и их культура. С. 18.
- ¹³ В данном случае это эмный термин, т. е. используемый самими кубачинцами (см.: Шиллинг Е. М. Кубачинцы и их культура. С. 18).
- ¹⁴ Гусейнов А. Кубачи и кубачинцы. Махачкала: [Б.и.], 2000. URL: <https://welcomedagestan.ru/dagestan/dahadaevskij/kubachi/kubachi-i-kubachintsy/>
- ¹⁵ Там же. С. 48.
- ¹⁶ Севриновский В. Живой Дагестан. М.: Бослен, 2021. С. 186.
- ¹⁷ Lane A. The So-Called «Kubachi» Wares of Persia//The Burlington Magazine for Connoisseurs. 1939. Vol. 75. № 439. P. 156–157, 160–163; Later Persian//Britanica. URL: <https://www.britannica.com/art/pottery/Later-Persian#ref599991>
- ¹⁸ Среди фондообразователей числятся Расул Магомедов, Абдул Омаров, Чамкур Агутов, Алихан Абдурахманов, Паша Ахмедханов, Расул Алиханов, Абдурахман Гаджихаликов, Манаба Магомедова.
- ¹⁹ Народы Кавказа: Каталог-указатель этнографических коллекций Государственного музея этнографии народов СССР. Л.: [Б.и.], 1981.
- ²⁰ Рославцева Л. И. Собрание кайтагских вышивок в Кунсткамере// Народы Кавказа. Музейные коллекции, исследование объектов и явлений традиционной и современной культуры/МАЭ РАН. СПб, 2017. С. 5.
- ²¹ Автор выражает благодарность за предоставленную информацию заведующей сектором Византии и Ближнего Востока отдела Востока Государственного Эрмитажа Дарье Олеговне Васильевой.
- ²² Автор выражает благодарность за предоставленную информацию заместителю директора по научной работе Азербайджанского национального музея искусств Хадидже Асадовой.
- ²³ Гусейнов А. Указ соч. URL: <https://welcomedagestan.ru/dagestan/dahadaevskij/kubachi/kubachi-i-kubachintsy/>; Капустина Е. Л. Кубачи: судьба традиционного ремесла и современная миграционная стратегия сельчан//Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г./Отв. ред. Ю. К. Чистов, М. А. Рубцова. СПб, 2011. С. 20.
- ²⁴ Магомедова М. О. Указ. соч. С. 38–39.
- ²⁵ РЭМ, кол. 6094, 8764–9249–8764–9337, 10228.

UDC 39

E. Yu. Guliaeva

The Kubachins: Dialogue of Kultures and Museums

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

Working for the market made the Kubachins not only highly skilled craftsmen, but also contributed to a continuous dialogue with other cultures. This dialogue, as well as its unexpected consequences for museums, primarily The Russian Museum of Ethnography, are the main subjects of the presented study. The work is based on research, memoirs of the Kubachin residents, documents, and field data provided by its author.

The need to sell products forced the Kubachin residents to travel to the Caucasus, the Middle East, and Europe. Those voyages resulted in accumulating collections of art rarities. The collections of antiquities allowed them to engage in antique trade at the turn of the 19th–20th centuries, which led them to various museums around the world. Nine Kubachin residents became the founders of The Russian Museum of Ethnography, among whom Said Magomedov played a significant role.

Keywords: the Kubachins, intercultural dialogue, antique trade, museum collections, The Russian Museum of Ethnography, Said Magomedov.

А. А. Песецкая

Ювелирное производство
деревни Чаломкино Козьмодемьянского
уезда: к истории возникновения ремесла

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

В середине XIX в. на территории Козьмодемьянского у. Казанской губ. возник ювелирный промысел, которым занималось большинство жителей д. Чаломкино. В докладе рассматриваются гипотезы возникновения промысла, тенденции его развития, виды продукции. Подробно рассмотрены конструктивные особенности металлических цепочек, которые стали основной специализацией чаломкинских мастеров.

Ключевые слова: Чаломкино, ювелирный промысел, цепочки, кресты.

К концу XIX в. Горномарийский край славился своими промыслами. Благодаря удачному расположению на побережье Волги, обеспечившей доступ к крупнейшему торговому пути, Козьмодемьянский у. стал местом зарождения ремесел, связанных с обработкой дерева. Кроме того, здесь некоторое время занимались ювелирным делом. В докладе речь пойдет о серебряных дел мастерах, работавших в д. Чаломкино Большеюнгинской вол. Козьмодемьянского у.

Население края было представлено в основном марийцами, в меньшей степени чувашами и русскими. Деревня Чаломкино (местное название – Салымсола) было местом проживания гор-

ных марийцев. Помимо ювелирного, здесь имелись также слесарное, кирпичное и стекольное производства¹.

Принято считать, что ювелирный промысел возник здесь во второй половине XIX в.² Однако в письменных источниках середины XIX столетия уже имеются сведения о бытовании характерных украшений среди горных марийцев: «На шее висело множество серебряных и оловянных крестов, выпущенных наружу в виде ожерелья, также цепочек и разных лент»³. Судя по количеству упомянутых изделий, на тот момент промысел уже процветал, и сбыт был налажен. Возможность привоза данного типа изделий исключена, так как перечень закупаемых у русских торговцев изделий ограничивался преимущественно бытовыми предметами, а из украшений – кольцами и браслетами⁴.

Ювелирный промысел д. Чаломкино был ориентирован прежде всего на удовлетворение нужд ближайшей округи, ассортимент изделий был обусловлен ее потребностями. Мастера занимались изготовлением колокольчиков, пуговиц, подков к женским сапогам, а также непосредственно ювелирных изделий – браслетов, колец, характерных для горных марийцев проволочных серег и ставших особенно популярными металлических гайтанов⁵.

Горномарийских ювелиров принято называть по названию деревни – Чаломкино, где проживало больше всего мастеров. Про них говорили: «Чаломкинские молодцы – серебряные ложечки»⁶, поскольку ремесло позволяло им хорошо зарабатывать. За год одна семья выручала от 20 до 70 рублей⁷. По свидетельству источников, промысел охватывал несколько деревень. К концу XIX – началу XX в. он показывал положительную динамику: если в 1890 г. в уезде было 16 серебряных дел мастеров, то через двадцать лет их стало 49⁸. Расцвет ювелирного дела был обусловлен прежде всего популярностью продукции. Основной тип изделий – цепочки с крестом – прочно вошел в состав женского горномарийского костюма.

Ажурные цепи с крестом, по-видимому, пришли на смену гайтану из монет *тэнгä гайтан*⁹ (или *крескыл*¹⁰), с которым некоторое время носились вместе. К началу XX в. последний встречался крайне редко, а вот цепочка с крестом стала повседневным украшением не только женщин, но и девушек, начиная с подросткового возраста. В праздники надевали несколько цепочек, к концам которых вместо креста могли привязывать разноцветные шелковые ленточки либо монетку¹¹. Дополнительно гайтаны могли декорироваться лентами, которые спускались на спину¹². В некоторых случаях металлические цепочки становились мужским украшением; так, в совокупности с женским пе-

редником крест входил в костюмный комплекс музыкантов на свадьбе¹³. Этому украшению в брачной обрядности придавалось особое значение: на местных ярмарках парни стремились сорвать цепочку с груди возлюбленной, что становилось залогом будущего брака¹⁴.

Цепи Чаломкинской работы хранятся в музеях России и Финляндии. Богатейшая коллекция собрана Национальным музеем Республики Марий Эл. В Российском этнографическом музее также хранится коллекция горномарийских цепей производства д. Чаломкино¹⁵. К ней можно отнести изделия из коллекции № 100, зарегистрированной за чувашами. Она поступила в музей со Всероссийской кустарно-промышленной выставки 1902 г., на которой из подобного рода изделий были представлены только украшения крестьян д. Чаломкино Акима Родионова и Василия Осипова, что позволяет рассматривать эти изделия в одном ряду с другими образцами промысла¹⁶. Коллекция чаломкинских изделий в музее насчитывает 22 единицы хранения и является репрезентативной источниковой базой для выявления разновидностей и конструктивных особенностей чаломкинских цепочек.

Изделия чаломкинских мастеров представляли собой два типа цепей: простые, двойного якорного плетения и сложные, ажурные цепочки одного из видов кольчужного плетения. Для их изготовления использовали низкопробное серебро либо сплав альпака, латуни, олова. Длина цепочки составляла от 90 см до 1,5 м, ширина при этом была различной. Фигурные звенья цепочки соединялись с помощью колечек, которые задавали ширину изделию. Самые узкие включали три колечка, самые широкие – десять. Поверхность некоторых изделий декорирована накладками в виде ромбов либо латунных пайеток, что добавляло изделиям блеска. Цепь замыкают треугольные, литые пластины с отверстиями, служившие одновременно застежкой и креплением для креста. Иногда они украшались тисненым рисунком или меткой мастера.

Вопрос возникновения ювелирного промысла в Козьмодемьянском у. до конца не ясен. Однако все источники сходятся во мнении о заимствованном характере ремесла. Так, И. Лехтинен полагает, что мастера д. Чаломкино воспроизводят традиции с. Лысково, где в XIX в. работали русские мастера серебрянных дел¹⁷. В качестве аргумента она приводит сообщение И. Н. Смирнова о том, что «их предки жили в Нижегородской губернии, выше с. Лысково»¹⁸. Однако, учитывая большой временной разрыв между зарождением промысла и возникновени-

ем деревни (впервые упоминается с 1717 г.), это утверждение кажется сомнительным. На сегодняшний день общепринятой считается гипотеза, связанная с тем, что промысел возник со времени возвращения крестьянина Одрикана Семена Андреевича с рекрутской службы, где он его и успел освоить¹⁹. Цепочки подобного рода схожи с металлическими изделиями Русского Севера. Замужние женщины у русских надевали несколько таких цепочек, заправляя их под сарафан. В этом обнаруживается явное различие с горными марийцами, которые носили крест поверх одежды, чтобы его было видно. Данный тип цепей получил широкое распространение и вызвал ряд подражаний (например у якутов, которые делали звенья не из проволоки, а из литых пластин²⁰).

Продукция д. Чаломкино была известна за пределами Горномарийского края. Мастера занимались изготовлением и чувашских украшений, что было обусловлено чрезвычайным сходством одежды горных марийцев и верховых чувашей. Сбыт осуществлялся как на близлежащих базарах и ярмарках (Ядрин, Б. Сундырь, Еласы, Сумки²¹), так и через торговцев по всему Поволжью. В Козьмодемьянском у. торговлей занимались преимущественно скупщики из Васильурска²², через которых продукция распространялась дальше – в Нижний Новгород и даже в Москву²³. Изделия чаломкинских мастеров выставлялись и на всероссийских кустарно-промышленных выставках.

Ювелирный промысел просуществовал до 1920-х гг., после чего пошел на спад в связи с изменением ассортимента: цепочки делать перестали, почти полностью сконцентрировавшись на изготовлении колокольчиков и конской упряжи²⁴. Во второй половине XX в. промысел окончательно потерял актуальность и вскоре был утрачен. Попытки его возрождения ювелиром Ю. Г. Кондаковым не имели коммерческого успеха. В настоящий момент изготовления цепочек в районе никто не занимается, отчего чаломкинские изделия стали этнографической редкостью. Сейчас они сохраняются в основном у людей пожилого возраста и надеваются с лечебными целями²⁵. В современном горномарийском костюме цепи не используются.

Таким образом, ювелирное производство в Горномарийском крае изначально носило заимствованный характер. Однако оно хорошо прижилось в полиэтничной среде, благодаря чему продукция чаломкинских мастеров вышла за рамки уезда, распространившись также среди ближайших соседей горных марийцев – верховых чувашей, чему способствовало сходство материальной культуры народов. Высокий уровень ювелирного искусства позволил

изделиям из д. Чаломкино выйти на всероссийский рынок. Поступательное развитие промысла было прервано политическими событиями XX в., изменившими уклад жизни горных марийцев.

¹ Деревня Чаломкино – Салымсола.– URL: <http://www.12rus.ru/list/22/277> (дата обращения: 25.08.2023).

² Крюкова Т. А. Материальная культура марийцев. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1956. С. 83.

³ Михайлов С. С. Масленица у горных черемис Казанской губернии// Собр. соч. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2004. С. 212.

⁴ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, Museovirasto, 1994. P. 123.

⁵ Смирнова Д. А. Кустарные и художественные промыслы горных мари//Народные художественные промыслы Марийской АССР. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1988. С. 39.

⁶ Там же.

⁷ Указатель Всероссийской кустарно-промышленной выставки 1902 г. в Санкт-Петербурге. СПб., 1902. С. 317.

⁸ Васканова Н. А., Иванов А. Г. Традиционная семья горных марийцев в XIX – начале XX века/Марийский государственный университет. Йошкар-Ола, 2019. С. 71.

⁹ Lehtinen I. Op. cit. 278 P.

¹⁰ Марийские украшения (вторая половина XIX – первая половина XX в): Каталог/Сост. А. Ю. Заднепровская; ГМЭ. Л., 1985. С. 73.

¹¹ Lehtinen I. Op.cit.. 52 P.

¹² Марийские украшения... С. 75.

¹³ РГАЛИ. Ф. 483. Оп. 1. Д. 3074.– Соколов Б. М. Полевые записи, тетради № 1, 1а, 1б – дополнение к основной тетради № 1. Материалы Восточно-финской экспедиции. Л. 35.

¹⁴ Михайлов С. С. Масленица у горных черемис... С. 212.

¹⁵ РЭМ, 662, 1069, 6583, 6755, 7287, 8378, 5497, 11109.

¹⁶ Указатель Всероссийской кустарно-промышленной выставки... С. 317.

¹⁷ Lehtinen I. Op. cit. 124 P.

¹⁸ Смирнов И. Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1889. С. 6.

¹⁹ Смирнова Д. А. Кустарные и художественные промыслы... С. 39.

²⁰ Например, РЭМ, 8763–415.

²¹ Васканова Н. А., Иванов А. Г. Указ соч. С. 71.

²² Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа. М.: Изд-во Московского университета, 1978. С. 198.

²³ Смирнова Д. А. Кустарные и художественные промыслы... С. 39.

²⁴ Lehtinen I. Op. cit. 126 P.

²⁵ ПМА, д. Кожважи Горномарийского р-на Республики Марий Эл, 2010 г.

A. A. Pesetskaya

Jewelry Production in the Village
of Chalomkino, Kozmodemyansk County:
to the History of the Craft

Pesetskaya Aleksandra Aleksandrovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Volga Region and Ural, researcher, Ph.D. (History); sanny341@yandex.ru

In the middle of the 19th century, an industry of jewelry production rose to prominence on the territory of the Kozmodemyansk County of the Kazan Governorate; most of the Chalomkino Village population got engaged into it. The article discusses hypotheses of the origin of the craft, trends in its development, types of products. It also focuses in great detail on the design features of metal chains, which have become the main specialization of the Chalomkino craftsmen.

Keywords: Chalomkino, jewelry craft, chains, crosses.

Ю. И. Дин

Корейцы и русские на Сахалине:
межкультурное взаимодействие
в послевоенном сахалинском обществе

Дин Юлия Ивановна, Филиал Российского этнографического музея в г. Южно-Сахалинске, музейный комплекс «Сахалин» (Южно-Сахалинск), научно-просветительский отдел, заведующая, кандидат исторических наук; din.iuliiia@mail.ru

Доклад посвящен изучению исторического и этнографического процесса – межкультурного взаимодействия русских и корейцев в Сахалинской обл. Взаимное влияние, обмен адаптивными практиками проходили в культурном и бытовом аспектах – трансформировались обычаи, традиции, кухня... В настоящее время корейская диаспора Сахалинской обл. представляет собой одну из локальных этнических групп многонационального российского общества, но и русское население островного региона приобрело в процессе взаимного обмена некоторые культурные особенности.

Ключевые слова: взаимный культурный обмен, межкультурный диалог, о. Сахалин, Курильские о-ва, корейцы, русские.

До 1945 г. южная часть о. Сахалин и Курильские о-ва принадлежали Японской империи. По результатам Второй мировой войны и заключенных с союзниками по антигитлеровской коалиции соглашений Советский Союз вернул себе Южный Сахалин (префектура Карафуто) и получил Курильские о-ва (историческая провинция Японии Тисима). На этой территории

проживало около 300 тысяч японцев, в дальнейшем репатрированных в Японию (1946–1949)¹.

Однако, помимо японцев на островах (в основном на Южном Сахалине) проживали и корейцы, которые были перемещены на Сахалин из южной части Кореи (японской колонии до 1945 г.) или поселились там в рамках добровольной вербовки японскими компаниями, или будучи принудительно мобилизованными японскими властями². В 1945 г. в этих местах насчитывалось около 24 тысяч сахалинских корейцев³, работали они в основном в угольных шахтах, а также в целлюлозно-бумажной, лесной, рыбной отраслях, на строительстве железных и шоссейных дорог.

После окончания войны в силу ряда геополитических и экономических проблем сахалинские корейцы не смогли вернуться на родину и остались на Сахалине⁴. Они прошли долгий и сложный путь адаптации к жизни в советском и российском обществе, пережили трансформацию культуры, но сохранили некоторые элементы культурных традиций, оказавшиеся наиболее устойчивыми – традиционную кухню, ритуалы поминовения предков, праздники дня рождения и др. На протяжении советского периода и после 1991 г. сахалинских корейцев было около 5–6% от общей численности населения Сахалинской обл.⁵

Одновременно с репатриацией японцев во второй половине 1940-х гг. советское правительство переселило на острова сотни тысяч советских граждан в основном из центральных областей РСФСР, а также из Украины и Белоруссии. К 1950 г. славянское население Сахалинской обл. составило 657, 1 тысяч человек⁶.

Таким образом, послевоенное сахалинское общество на 95% состояло из славянского населения, прибывшего по программе советского переселения, и небольшой группы корейцев, которые остались после японцев и являлись носителями другой культуры, сильно отличавшейся от доминирующей русской. При этом корейцы не только работали на советских предприятиях, но стали важным фактором формирования практик адаптации русского населения к условиям островного региона.

Советские власти предпринимали существенные усилия, чтобы «просветить» корейцев, сделать их частью советской социалистической культуры. До 1963 г. в Сахалинской обл. действовали школы, проводившие обучение на корейском языке, работал корейский передвижной драматический театр, транслировались радиопередачи на корейском языке, выходила газета «Корейский рабочий» (получившая название «По ленин-

скому пути», позже – «Новая корейская газета»), в населенных пунктах, по возможности, создавались библиотеки, дома культуры, ансамбли корейской песни и пляски и т.д. Несмотря на то, что после 1963 г. часть данных мероприятий свернули, они способствовали более органичной интеграции корейцев в советское общество⁷.

Между корейцами и русскими, проживавшими в тесной взаимосвязи друг с другом, происходил взаимообмен культурными ценностями. Разумеется, в большей степени влиянию русской культуры подвергались корейцы – и в силу доминирующей численности русского населения, и ввиду давления советского государства. Однако, было и обратное влияние – корейской культуры и быта на русское население.

Самой большой потерей корейской диаспоры в ходе интеграционного процесса стала утрата родного языка. Если в 1959 г. только 6% корейцев владели русским в качестве основного языка общения, а корейским – 94%, то в 1989 г. это соотношение изменилось на 63% и 37% соответственно. Согласно последней переписи населения (2010) численность русскоязычных сахалинских корейцев достигла 91%, и лишь немногочисленная группа старожил (9%) сохранила корейский язык⁸.

Изменились у них и обряды. Например, по фотографиям из фондов Сахалинского областного краеведческого музея можно проследить как изменялся свадебный обряд корейцев, в частности свадебная одежда. В японский период и сразу после установления советской власти на свадьбу корейцы надевали традиционную корейскую одежду, богато или скромно украшенную, в зависимости от материального положения. В 1950-х гг. жених на свадебном торжестве переодевался в европейский костюм, который, конечно, ассоциировался с русской культурой, а невеста еще сохраняла корейское платье. Чуть позже, одеваясь в традиционное платье, корейская невеста добавляла к нему, в пару, белую фату, затем, не меняя покроя платья, изменяет его цвет на белый. И далее, вплоть до сегодняшнего времени, и жених, и невеста на корейской свадьбе предстают в одежде, не отличающейся от одежды русских пар. Однако, до нынешнего момента сохраняется традиция сервировать торжественный стол именно в соответствии с корейскими обычаями⁹.

Интересной трансформации подверглись поминальные обряды и тесно связанный с ними праздник «15 Августа». Одним из самых известных, древних праздников корейцев является *Чхусок*, традиционно отмечаемый 15-го числа 8-го лунного месяца. Как правило, он приходится на конец сентября – начало

октября по солнечному календарю и приурочен к осеннему сбору урожая. *Чхусок* в современной и Южной, и Северной Корее – самый важный праздник в году, семейный праздник поминовения предков, главная традиция которого – празднование в доме старшего члена семьи. Поэтому большинство корейцев в этот день обязательно собираются в доме дедушек и бабушек. В этот день готовят традиционные блюда для символического жертвоприношения. Семья идет к могилам предков, приводит их в порядок и «угощает» умерших традиционными блюдами, а также совершает обязательные ритуальные поклоны.

В советское время чиновники не одобряли традиционную форму проведения корейских праздников и исполнение ритуалов. Советский Союз на официальном уровне всячески боролся с подобными проявлениями национальной культуры – искоренял религию, шаманизм, которым, как считалось, не место в социалистическом обществе. Боясь пристального внимания советских властей, корейцы тем не менее не могли отказаться от праздника, который столько для них значил.

Вместе с тем, в Советском Союзе корейцам разрешили праздновать День освобождения Кореи, приуроченный к боевым действиям Красной армии против японских милитаристов в августе 1945 г. Несмотря на то, что советско-японская война длилась с 9 августа по 2 сентября 1945 г., наиболее значимым оказался день 15 августа, когда по радио передали выступление японского императора Хирохито о принятой Японией безоговорочной капитуляции. Для всех народов, находившихся под японским игом, этот день стал Днем освобождения.

Получив одобрение от советских властей праздновать День освобождения Кореи от Японии, сахалинские корейцы просто перенесли все свои обряды и ритуалы с 15-го числа 8-го лунного месяца на 15 августа по солнечному григорианскому календарю, который действует сейчас в большинстве стран мира. Для сахалинских же корейцев он объединил их древние традиционные обряды с новым образом жизни в советском и российском обществе.

Пожалуй, самым значимым корейским влиянием стала сахалинская корейская кухня. Блюда корейской кухни, модернизированные в соответствии с современными реалиями и природными ресурсами Сахалина, нашли широкое применение в русских семьях. Корейские рестораны и кафе занимают доминирующее положение в сфере общественного питания; в торговле большое распространение получают корейские товары, а следовательно, они пользуются повышенным спросом.

Виды спорта, традиционно связанные с Кореей (и более широко с Азией), популярны и у корейцев, и у русских Сахалинской обл.: корейская национальная борьба *ссирым*, а также *тхэквондо*, *тансудо*, *каратэ*, – привлекают сахалинских детей к занятиям в спортивных школах. В последние годы значительный интерес вызвали и различные стороны современной корейской культуры, связанные с «Корейской волной».

Таким образом, можно наблюдать интересный исторический процесс – взаимное влияние культур представителей двух этнических групп, оказавшихся на ограниченной территории островного региона и взаимодействующих в сложных климатических и природных условиях. Русская культура влияла на корейцев, формируя у них уникальные особенности конкретной диаспорной группы, включая язык, обычаи, традиции, кулинарию и т.д. С другой стороны, корейская культура также обогатила русских жителей, помогая им в природной адаптации к жизни в островном регионе и коренизации на Сахалине и Курильских о-вах.

¹ Подпечников В. Л. О репатриации японского населения с территории Южного Сахалина и Курильских островов//Вестник Сахалинского музея. 2003. № 10. С. 258.

² Дин Ю. И. Корейская диаспора Сахалина: проблема репатриации и интеграция в советское и российское общество. Южно-Сахалинск: Сахалинская областная типография, 2015. С. 62–65.

³ Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 122. Д. 92. Л. 2.

⁴ Более подробно см.: Дин Ю. И. Проблема репатриации корейцев Южного Сахалина (1945–50 гг.)//Вопросы истории. 2013. № 8. С. 72–81.

⁵ Дин Ю. И. Корейская диаспора Сахалина. С. 186.

⁶ Щеглов В. В. Опыт сахалинских переселений (1853–2002 гг.). Южно-Сахалинск: Сахалинская областная типография, 2019. С. 139.

⁷ Кузин А. Т. Просвещение сахалинского корейского населения: исторический опыт и современность//Вестник Красноярского государственного университета им. В. П. Астафьева. 2011. № 2. С. 252–257.

⁸ Дин Ю. И. Корейская диаспора Сахалина. С. 186.

⁹ Ким Ен Хи, Черпакова К. Я. Сахалинские корейцы: Каталог коллекций из собрания Сахалинского областного краеведческого музея (1945–2018). Южно-Сахалинск: Фаворит, 2018. С. 185, 199, 200, 208, 212.

Y. I. Din

The Koreans and the Russians on the Sakhalin:
Intercultural Interaction in the Post-War
Sakhalin Society

Din Yulia Ivanovna, Branch of The Russian Museum of Ethnography in Yuzhno-Sakhalinsk, Museum Complex “Sakhalin” (Yuzhno-Sakhalinsk), the Department of Scientific and Educational, head of department, P.D. (History); din.iuliia@mail.ru

The following report discusses the historical and ethnographic process of the intercultural interaction of the Russians and the Koreans in the Sakhalin Region. Mutual influence and exchange of adaptive practices were happening at the cultural and everyday levels – customs, traditions, and even cuisine were transforming... Currently, the Korean diaspora of the Sakhalin Region is included in the multicultural Russian society as one of local ethnographic groups; however, the Russian population of the island region has adopted some cultural features in the process of mutual exchange.

Keywords: mutual cultural exchange, intercultural dialogue, the Sakhalin Island, the Kuril Islands, the Koreans, the Russians.

Л. Н. Хаховская

Клеточное звероводство на Крайнем Северо-Востоке: судьба советской этнокультурной инновации

Хаховская Людмила Николаевна, Северо-Восточный комплексный научно-исследовательский институт им. Н.А.Шило Дальневосточного отделения Российской академии наук (Магадан), лаборатория истории и экономики, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук; hahovskaya@gmail.com

Автор прослеживает причины, ход и итоги внедрения в экономику Крайнего Северо-Востока клеточного звероводства. Эта отрасль появилась в местном аграрном секторе только в советское время, во второй половине XX в. Клеточное звероводство было призвано заместить традиционный пушной промысел, который к этому времени терял эффективность. Советская власть стремилась с помощью этой инновации разрешить ряд этнических, социальных и экономических проблем, накопившихся в регионе.

Разведение пушных зверей должно было способствовать росту рентабельности коллективных хозяйств за счет гарантированного поступления большой массы пушнины. Второй важнейшей задачей стало трудоустройство женщин-аборигенок, которые уходили из оленеводства и переселялись в поселки, где многие из них не могли найти работу. Решать проблему предполагалось, в частности, путем клеточного разведения серебристо-черных лисиц, песцов и норок. Внедряемая инновация шла вразрез с традиционным природопользованием и менталитетом коренного населения, которое имело опыт взаимодействия с животными только в естественных ландшафтах.

В итоге, полностью не была решена ни одна из поставленных задач. В звероводстве наиболее остро стояли три проблемы: снабжение кормами, полноценный уход за жи-

вотными, нежелание женщин-аборигенок работать в этой отрасли. Даже крупные зверофермы до конца советского периода оставались планомерно-убыточными. Прекращение поддержки со стороны государства в начале 1990-х гг. привело к полной ликвидации отрасли.

Ключевые слова: Крайний Северо-Восток, клеточное звероводство, советская экономика, коренное население, зверофермы, традиционное природопользование.

Разведение пушных зверей в клетках – нетрадиционное занятие для коренного населения Крайнего Северо-Востока России (территория современной Магаданской обл. и Чукотки) и было введено в местную экономику только в советское время, во второй половине XX в. В значительной мере клеточное звероводство призвано было заместить традиционный пушной промысел, который к тому времени терял эффективность. С помощью этой инновации советская власть стремилась разрешить ряд этнических, социальных и экономических проблем, накопившихся в регионе. Цель данного исследования состоит в выявлении причин, хода и итогов внедрения этой новой формы хозяйственной занятости. Источниковой базой исследования служат архивные документы.

В досоветское время пушная охота коренного населения Крайнего Северо-Востока России в значительной мере стимулировалась характером межэтнических взаимодействий. С самого начала освоения региона русские землепроходцы и сами стремились добыть пушнину, и способствовали быстрому развитию промысла у местного населения. Основную массу российских товаров коренные жители выменивали у купцов именно на меха. Длительное время главными поставщиками пушнины на Крайнем Северо-Востоке были эвены, охотившиеся на белку, горностаю, соболя. Привычный для нас облик эвенского гардероба, в котором широко использованы ткань, бисер, металл, формировался в ходе таких обменных операций. В XIX – начале XX в. на Чукотке действовали американские промышленники, которые скупали у местного населения пушнину. Оседлые и кочевые чукчи, чуванцы активно приобщались к пушному промыслу, основным объектом их охоты был песец.

В советское время в рамках плановой экономики власти уделяли большое внимание пушному промыслу, так как пушнина давала государству валютные поступления. Длительное время северные колхозы выполняли государственные задания только по поставкам пушнины, остальные отрасли были направлены

главным образом на самообеспечение. Однако, в период существования колхозов в сфере пушного промысла выявился целый ряд негативных факторов: из-за интенсивной охоты падала численность зверей; промысловая инфраструктура развивалась слабо, так как требовала больших затрат; уменьшалось число промысловиков-профессионалов и менялся их этнический состав – на смену коренным жителям приходили приезжие.

Органы власти прилагали усилия, чтобы выправить положение дел в промысле. Нехватку промысловиков пытались компенсировать привлечением охотников-любителей (в годы Великой Отечественной войны охотились даже подростки и женщины), а также пастухов оленеводческих бригад, которые в свободное от дежурства время выставляли и проверяли капканы. Проводились также мероприятия, призванные увеличить поголовье зверя – запрет добычи на определенный период и завоз пушной фауны для размножения. Так, с 1950 по 1957 г. в охотничьих угодьях Крайнего Северо-Востока было выпущено в природу 983 соболя, 512 ондатр, 376 норок. Они хорошо акклиматизировались и в ряде мест достигли промысловой плотности¹.

Однако этих мер было явно недостаточно. Поэтому органы власти окружного и областного уровня, стремясь решить проблему более радикальным путем, пришли к мнению, что целесообразно компенсировать сокращающийся пушной промысел созданием клеточного звероводства. Эта инициатива получила поддержку центральных структур. Внедряемая инновация шла вразрез с традиционным природопользованием и менталитетом коренного населения, которое имело опыт взаимодействия с животными только в естественных ландшафтах, а не в искусственно созданной среде. В то же время в условиях плановой экономики данная новация призвана была решить ряд задач экономического и этносоциального характера.

Разведение пушных зверей должно было способствовать росту рентабельности коллективных хозяйств за счет гарантированного поступления большой массы пушнины в противовес непредсказуемым результатам вольного промысла. Считалось, что залогом окупаемости отрасли станет дешевая кормовая база в виде продукции морского зверобойного промысла. Этим кроме того достигалась полезная утилизация отходов от разделки морских животных: «Благодаря звероводству мы можем превратить малоценную продукцию в дорогой товар – пушнину»².

Кроме того важнейшей задачей стало трудоустройство большого числа женщин коренной этнической принадлежности, которые после социалистического переустройства оленеводческой

отрасли стали в тундре «лишними» работниками и переселились в поселки, где многие из них не могли найти работу, что обуславливало низкий уровень жизни их семей и другие социальные проблемы Пути их решения заключались в развитии подсобных отраслей, важнейшей из них становилось разведение серебристо-черных лисиц, песцов и норок.

Первая звероводческая ферма в регионе была организована в 1951 г. в колхозе «Имени Сталина» Ольского р-на. К 1955 г. на Чукотке и в Магаданской обл. насчитывалось 11 звероферм, на которых содержалось около 700 голов зверей. Хозяйства были карликовые, затратные, приносили только убытки. В этот период за судьбу пушного звероводства развернулась борьба между партийными и хозяйственными структурами разного уровня. Руководители на местах считали, что обеспечить рентабельность этой отрасли невозможно, поэтому всячески саботировали ее развитие. В верхах, напротив, были уверены, что успех придет в результате укрупнения ферм.

Увеличение масштабов звероводства шло преимущественно под нажимом сверху. В 1958 г. имелось уже 25 звероферм с основным поголовьем 1359 серебристо-черных лисиц и 60 голубых песцов. Таким образом, численность зверей на одно хозяйство уменьшилась. Низким был деловой выход щенят на 1 самку (1,2 щенка вместо плановых 2,1). Шеды и гнезда не защищали зверей от частых снежных заносов. Не сработали и два главных условия, заложенные в основу отрасли, – «рабочая сила» и «кормовая база». Вопреки ожиданиям, зверофермы постоянно испытывали недостаток кадров, что влекло за собой низкое качество ухода за животными. Несмотря на обилие отходов, сохранить их на длительное время не удавалось из-за отсутствия холодильных емкостей. Допускались частые перебои в кормлении, витаминное голодание.

В позднесоветское время масштаб клеточного звероводства на Крайнем Северо-Востоке возрос. Однако те проблемы, которые выявились изначально, не исчезли. В целом, в звероводстве наиболее остро стояли две проблемы: снабжение кормами, в первую очередь, белковыми, и полноценный уход за животными. Мало-мощные звероводческие фермы приносили лишь убытки, давая крайне малый выход продукции, качество которой было невысоким. Более успешно действовали лишь отдельные предприятия за счет, во-первых, достижения крупного поголовья зверей, во-вторых, создания удовлетворительной материально-технической базы и, в-третьих, привлечения к работе не местных жителей, а пришлого населения. Так, в середине 1960-х гг. в Прови-

денском р-не Чукотки, в колхозе «Маяк Севера» успехов добились зверовод Тамара Максимова, которая получила по 7, 8 щенка от самки песца, и звероводы Карповы, получавшие по 3,4 щенка от штатной самки серебристо-черной лисицы³. В 1970-х гг. после длительных неудач хороших результатов достигла ферма совхоза «Имени Ленина» Чукотского р-на, руководители которой вызвали специалистов из других регионов, установили холодильники, усовершенствовали кормокухню⁴.

В 1970–1980-х гг. основное поголовье пушных зверей Магаданской обл. было сконцентрировано в специализированных зверосовхозах «Магаданский» и «Арманский», а в совхозном секторе рентабельной была лишь звероферма совхоза «Рассвет», являвшаяся одной из лучших в Магаданской обл., включая Чукотку. На Чукотке даже крупные зверофермы до конца советского периода оставались планово-убыточными. Прекращение поддержки со стороны государства в начале 1990-х гг. привело к полной ликвидации данной отрасли. Таким образом, полностью не была решена ни одна из поставленных задач.

¹ Государственный архив Магаданской области (далее ГАМО). Ф. Р-146. Оп. 1. Д. 283. Л. 81.

² ГАМО. Ф. Р-146. Оп. 1. Д. 283. Л. 84.

³ ГАМО. Ф. П-891. Оп. 3. Д. 63. Л. 19.

⁴ ГАМО. Ф. П-12. Оп. 1. Д. 325. Л.10.

UDC 391.4

L. N. Khakhovskaya

Caged Animal Farming in the Far Northeast:
the Fate of the Soviet Ethnic
and Cultural Innovation

Khakhovskaya Liudmila Nikolaevna, The North-East Interdisciplinary Scientific Research Institute name after N.A. Shilo, of the Far East Branch of the Russian Academy of Sciences (Magadan), the Laboratory of History and Economics, leading researcher, Ph.D.(History); hahovskaya@gmail.com

The author of the present research studies the causes, progress, and results of the caged farming introduction into the econ-

omy of the Far Northeast. This economy sector was integrated into the local agricultural sector only in the Soviet era, in the second half of the 20th century. The caged animal farming was designed to replace the traditional fur trade, which by that time had been losing its efficiency. The Soviet authorities sought to use this innovation to solve a number of ethnic, social, and economic problems that had accumulated in the region.

The husbandry of fur-bearing animals was supposed to contribute to the growth of profitability of collective farms due to the guaranteed incoming of great amounts of furs. The second most important task was to employ aboriginal women who quitted reindeer husbandry, moved to other settlements, and had troubles finding new work. The problems were supposed to be solved, in particular, by caged farming of silver foxes, arctic foxes, and minks. The introduced innovation contradicted the traditional natural resource management and the mindset of the indigenous population who had had experience of interacting with animals only in natural landscapes.

As a result, none of the tasks was fully completed. Three most burning issues of the caged farming were feed supply, animal care, and unwillingness of aboriginal women to work in the industry. Even large animal farms remained unprofitable until the end of the Soviet era. The termination of the state support in the early 1990s led to the complete liquidation of the industry.

Keywords: the Far Northeast, caged animal farming, the soviet economy, indigenous population, animal farms, traditional natural resource management.

Т. Ю. Сем

Диалог культур в картине мира айнов
и тунгусо-маньчжуров Амура (по материалам
ритуальных предметов из собрания
Российского этнографического музея)

Сем Татьяна Юрьевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии Сибири и Дальнего Востока, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук; semturem@mail.ru

В докладе раскрывается проблема айно-тунгусо-маньчжурского взаимовлияния в регионе юга Дальнего Востока, которое характеризуется наличием параллелей в ритуальной пластике и мифологии, отражающей общие элементы традиционных верований и ритуальных практик. Культурные взаимовлияния прослеживаются автором доклада в айнских и тунгусо-маньчжурских ритуальных предметах, отражающих модель мира, в традиционной мифологии, шаманизме, Медвежьем празднике. Выявленная общность представлений может быть связана с общим неолитическим субстратом и этнокультурными влияниями в регионе.

Ключевые слова: айно-тунгусо-маньчжурские взаимовлияния, ритуальные предметы, мифология, Медвежий праздник, шаманизм, Дальний Восток.

Изучение традиционного мировоззрения айнов и коренных народов Амура, как коренных обитателей Тихоокеанского побережья, показывает особенности мышления и представлений о мире древних цивилизаций, опыт которых важен для современного человека. Сложная этническая история народов Дальневосточного региона свидетельствует об историческом

взаимодействии и этнокультурных связях палеоайнов и айнов, тунгусов, алтайских народов, индокитайцев и северо-восточных палеоазиатов. Тунгусо-айнские связи относятся к одной из слабо разработанных проблем культурогенеза. Диалог культур в данном докладе раскрывается через образы моделирования мира в верованиях народов Дальнего Востока.

Пространственная модель мира айнов представлена в таких ритуальных предметах, как заструженные ритуальные палочки *инау*, молитвенные лопаточки *икуниси*, фигурки *иноко*, лечебные амулеты, домашние охранители *ниипоу* и изображения шаманских предков.

Изображенные на молитвенных лопаточках мифологические сюжеты иллюстрируют различные способы перехода людей в сакральный мир богов и предков. Для коммуникации с богами они присутствуют в виде пиктограмм на атрибутах Медвежьего праздника, ритуала поминовения, предколечевой шаманской практики, промысловых обрядов¹. Для передачи молитвы используются образы реки, дерева, растений, змеи как символов пути между мирами. *Икуниси* с изображением дерева, растительным и цветочным орнаментами передают идею и образ мирового древа, вертикальной модели Вселенной, символами которых являются верховные персонажи мифологического пантеона богов у айнов: богиня огня и дерева *Камуй Фучи* и богиня охоты *Исо Санге мат* (кол. 2812–148, 5102–196). Змеиный орнамент символизирует бога небесного грома *Канна камуй*, спустившегося на молнии на землю в виде змея и ставшего мужем богини огня и дерева (кол. 2812–164)². На *икуниси* изображены сюжеты главного мифа – о двух небесных солярных змеях-прародителях, маркирующих космическую вертикаль в образе мирового древа, и о рождении первопредка³ (кол. 2812–177). Образ солярного змея – творца мира – был широко известен в мифологии и искусстве эвенков, а также народов Амура – нанайцев, ульчей, нивхов. Он восходит к эпохе палеолита Прибайкалья, символизирует миф о космическом змее, глотающем солнце и творящим пространство и время Космоса.

Айнский космогонический миф отражает полярную модель мира, в которой верхний мир предков и богов располагается на северо-востоке (в графической модели север справа). Ориентация айнской модели ближе эвенкийской, солярной, и противоположна нанайской, лунно-солярной. В ней мир людей расположен на востоке (внизу), мир предков – на западе (наверху), а мир богов – на юге (на небе)⁴. Отметим, что прототипом антропоморфно-растительной модели мира у палеоайнов эпохи Дзе-

мон являлась скульптура *догу* в женской ипостаси, связанная с образом мирового дерева⁵. В верованиях тунгусо-маньчжуров Амура, в частности нанайцев и ульчей, образ дерева с антропоморфным изображением соответствует антропоморфному домашнему идолу *Джулину* – хозяину огня и лиственницы, что близко сопоставимо с богиней огня и дерева *Камуй фучи* айнов. Образ прародительницы рода у нанайцев и ульчей обычно присутствовал на женских свадебных халатах и одежде кукол.

Изображения на ритуальных палочках *икуниси* у айнов характеризуют магические взаимосвязи людей со стихиями трех миров – неба, земли и воды. Вертикальная модель мира айнов в мифологии связана с образами неба в облике птиц, что нашло отражение на *икуниси*. Бога неба *Кандо коро камуй* символизировал золотой орел, а бога грома *Канна камуй* – маленькая птичка. Оба считались творцами мира и инициальными шаманскими духами. Помощником творца мира и земли, *Мосири камуй*, была трясогузка, которая крыльями и хвостом «сбила» землю из вод первичного океана и стала ее ровнять. Хозяин поселения и охранитель людей *Котан коро камуй* иногда связывается с образом первопредка в виде филина. Опозиция «верха и низа» в айновском мироздании запечатлена на *икуниси* через образы птицы орла и рыбы форели, из частей которой произошла утка гагара (сомка-поганка)⁶. В нанайской мифологии известны три первопредка – *шанка, шанкоа и шанва*, – связываемые с тремя солнцами, либо тремя дочерьми небесных светил, женами мифического первопредка. Согласно мифу, они послали трех лебедей, которые, нырнув в воды океана, через 7 дней достали со дна землю. По другой версии мир творили три разные птицы – лебедь, гусь и утка. В нанайской мифологии о творении земли известны варианты о двух орлах, утке, вороне и сороке. Иллюстрации мифа нанайцев представлены на шаманских иконах и их ритуальной одежде⁷.

Некоторые *икуниси* айнов, используемые на Медвежьем празднике, имеют форму с тремя стружками (кол. 5102–279), другие – фаллической формы с изображением медведя (кол. 2812–158), третьи изображают ритуальный переход – отправления медведя к богу гор, или иллюстрируют миф о рождении медведя (кол. 2812–156), сына первопредка, и медведицы, жены горного божества. В тунгусской мифологии медвежьих мифы разнообразны по содержанию, имеются образы брака женщины с медведем или охотника с медведицей. Удэгейские женщины для удачных родов и плодородия использовали кости пенисов медведя как амулеты на берестяных коробках, их передавали

по наследству от матери к дочери во время свадебного ритуала. У айнов имелись также фигурки *иноко*, изображающие вместилища душ животных, которые делали после удачной охоты и некоторые использовали на медвежьем празднике, клали на голову убитого медведя (кол. 8761–10287). Фигурки представляли перевитые корневища дерева, изображавшие медведя или змей с головами медведя, тюленя. Эти фигурки обматывали стружкой, к ним прикрепляли шкуру от полового органа медведя, с целью реинкарнации душ животных. В шаманской промысловой практике тунгусо-маньчжуров Сибири и Амура изготавливали круглые или овальные ловушки для хранения душ животных (оленей, медведей и др.), а также змеевидные полудуги с головами медведей для привлечения удачи в охоте. Уильта Сахалина на Медвежьих праздники делали связки фигурок медведей с кусочком медвежьей шкурки и фигуры духа гор и рек *Калгама*. Эти предметы айнов и нанайцев совмещали семантически близкие образы змей и медведя, как носителей сил плодородия, космических посредников и маркеров зон Вселенной.

Интересно, что изображения первопредка айнов *Айна*, *Яйресуно*, *Окикуруми* делали в виде одноногой и однорукой антропоморфной фигуры, он же домашний охранитель из куска дерева, к которой подвешивали модель сабли (кол. 2816–40). Согласно мифологии, богиня вяза *Камуй Фучи*, являясь матерью бога огня и первопредка, подарила ему огненную саблю как первый инициальный дар. Затем он получил меч с изображением животных от бога моря и женился на его дочери-шаманке; получив также три солярных круга-талисмана с неба, он женился на трех дочерях хозяина неба. Образ айнского первопредка аналогичен изображению нанайского и ороцкого одноногого *Бучу* – посредника между мирами, он же ипостась первопредка по имени *Ерхий мерген*, хозяин погоды и движения солнца.

Таким образом, анализ рассмотренного материала указывает на то, что айно-амурские соответствия в области мифологии, верований и культовой пластики, свидетельствуют о взаимовлиянии в культурах народов Амуро-Сахалинского региона и, возможно, общем древнем субстрате.

¹ Сем Т. Ю. Семантика ритуальных предметов в картине мира айнов по коллекциям РЭМ//Изв. Ин-та наслед. Бронислава Пилсудского. Южно-Сахалинск, 2002. № 6. С. 193–214.

² Островский А. Б., Сем Т. Ю. Коды коммуникации с богами: Мифология и ритуальная пластика айнов. СПб.: Нестор-История, 2019. С. 28–29.

³ Munro N. G. Ainu creed and cult. N. Y. Columbia University press. L. Routledge and Kegan Paul, 1963. P. 17.

⁴ История и культура нанайцев: Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. С. 163.

⁵ Островский А. Б., Сем Т. Ю. Указ соч. С. 35.

⁶ Munro N. G. Op. cit. P. 12.

⁷ Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России: Опыт мифологической реконструкции и общего анализа. Владивосток: Дальнаука, 2000.

UDC 39

T. Y. Sem

The Cultural Dialogue in Modeling the World by the Ainu and the Amur Manchu-Tungus Peoples (Illustrated by the Ritual Items)

Sem Tatiana Yurievna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Siberia and Far East, leading researcher, Ph. D. (History); semturem@mail.ru

The report reveals the problem of the Ainu-Tungus-Manchu mutual influence in the region of the south of the Far East, which is characterized by the presence of similarities in ritual plasticity and mythology, reflecting common elements of traditional beliefs and ritual practices. The report shows that the dialogue of cultures between the Ainu and the Manchu-Tungus peoples was illustrated by ritual objects reflecting the model of the world, by the traditional mythology, shamanism and the festival of the bear. The revealed commonality of the ideas may be associated with a common substrate and ethno-cultural influences in the region.

Keywords: the Ainu-Tungus-Manchu mutual influences, ritual items, mythology, festival of the bear, shamanism, the Far East.

А. И. Руденко

Симметрия в орнаментальных композициях
современных изделий декоративно-
прикладного искусства коренных
малочисленных народов Севера
как символический язык
этнокультурной коммуникации

Руденко Алла Ивановна, Тигильская центральная межпоселенческая библиотека (Камчатский край, Тигильский р-н, с.Тигиль), ведущий методист, кандидат искусствоведения; rudenall@mail.ru

В докладе рассматривается симметрия в орнаменте на изделиях современного декоративно-прикладного искусства коренных малочисленных народов Севера. Этот аспект в изучении орнамента ительменов, коряков, эвенов, чукчей, эскимосов и эвенков представляет собой неисследованную область в современном искусствоведении. Различные виды симметрии – розетки, бордюры, сетки – применяются в современном орнаменте коренных народов Севера. Симметрия в орнаменте создает красоту формы, придает упорядоченность, системность в композиционном построении узоров и подчеркивает не только национальное своеобразие орнаментального искусства этих этносов, но и их культурное единство. Симметричные орнаменты этих народов являются своеобразным символическим языком этнокультурной коммуникации.

Ключевые слова: народы Севера, орнамент, симметрия, неисследованная область, национальное своеобразие, культурное единство, этнокультурная коммуникация.

В докладе рассматривается симметрия в ительменском, корякском, чукотском, эскимосском, эвенском и эвенкийском орнаментах на предметах декоративно-прикладного искусства: женских нагрудных украшениях, головных уборах, брошах, одежде, предметах быта,

изготовленных в 1990-е – 2020-е гг. Цель исследования: выявить виды симметрии и особенности ее применения в орнаментике этносов Севера, систематизировать узоры (фигуры) в соответствии с выявленными видами симметрии, актуализировать вопросы, связанные с применением символов симметрии в искусстве украшения предметов из мягких материалов. Для рассмотрения этих вопросов использовались методы исследования симметрии, разработанные С. В. Ивановым в монографии «Орнамент народов Сибири как исторический источник»¹. На основании методики изучения антисимметрии*, цветной симметрии, изложенных в книге «Симметрия в науке и искусстве» А. В. Шубникова и В. А. Копчика², авторами осуществлен анализ образцов орнаментальных композиций и выявлены виды симметрии**, антисимметрии и цветной симметрии. Монография С. В. Яблана «Симметрия, орнаменты и модулярность» дала возможность ознакомиться с визуально представленными группами симметрии в науке и искусстве³.

В результате анализа орнаментальных композиций выявлены виды симметрии: розетка, бордюр, сетка, которые являются традиционными. Розетки с символом симметрии C_∞ (∞) характерны для ительменского, корякского, эвенского, чукотско-эскимосского, эвенкийского орнаментов. Приведем примеры:

1. Эвены. Сумка для курительной трубки. Мастер Л. Е. Банаканова, с. Анавгай, Быстринский р-н, Камчатский край. Орнаментальная композиция представляет собой вышивку бисером белого, голубого, бордового и черного цветов, состоящую из 17 колец. Возникает впечатление вращения окружностей, происходящее равномерно вокруг фиксированной точки в виде мотива бело-голубого цветка, который придает центру статичность.

* Антисимметрия – расширение классической теории симметрии – и наука о цветовой симметрии позволили провести более глубокий анализ монохроматических и полихроматических орнаментальных мотивов эпохи неолита и древних цивилизаций.

** Символы:

n – любое целое число, указывающее порядок оси симметрии; ∞ – оси симметрии бесконечного порядка; m – плоскость симметрии; nm или mnt – ось симметрии n -го порядка и плоскостей симметрии, проходящих вдоль нее; C_n – циклические группы, группы с единственным особым направлением, представленным поворотной осью симметрии, обозначаются буквой C , с нижним цифровым индексом n , соответствующим порядку этой оси; D_n – является группой C_n с добавочными n осями симметрии второго порядка, перпендикулярными исходной оси; a – группа трансляций вдоль оси; mm – указывает на наличие двух плоскостей зеркального отражения в двумерной системе Браве.

2. Эвенки. Пояс с кошельем «каштурга» – кожаный кошелек, мешочек для дробы. Бурятия. 11 колец вышиты бисером оранжевого, белого, черного, бордового цветов. Вращение колец происходит равномерно вокруг фиксированной точки в виде мотива красно-желтого кольца, который придает центру динамизм.

3. Эвенки. Кумалан – коврик. Узор составлен из 21 кольца, вышитых бисером белого, голубого, синего, бордового цветов. Виды колец в узоре: кольцо с треугольниками (мотив) по его краю – «звездчатое кольцо»; кольца с использованием мотивов прямоугольника, «колокольчика», для которых характерен символ симметрии D_{∞} (∞m). Этот вид симметрии относится также и к бордюрам с одной осью переносов и символом симметрии (a), если разомкнуть кольца с указанными мотивами.

Выявлены примеры соединения разных видов симметрии:

1. Ительменская брошь «Весна». Мастер Л. К. Кручинина, с. Ковран, Тигильский р-н, Камчатский край. Брошь представляет собой квадрат, вышитый бисером красного и белого цветов и продолговатыми красными стеклянными бусинами в виде лепестков, которые создают образ трилистников, размещенных по углам квадрата. Центром композиции является бусина красного цвета, окаймленная пятью окружностями разного диаметра, которые обладают центральной симметрией. Таким образом, в предмете наблюдается соединение двух типов фигур: геометрических (квадрата, круга) и растительного (трилистника), имеющих свои символы симметрии. Квадрат обладает осевой симметрией и плоскостью симметрии. Фигура – квадрат с трилистниками, расположенными по его углам, при полном вращении ее вокруг себя совмещается сама с собой четыре раза. Символ симметрии (4 m). Угол поворота у фигуры равен 90°. Узор трилистника дан в виде короны. Симметрия трилистника выражается осью третьего порядка, проходящей через центр симметрии цветка.

2. Эвенки. Кумалан – национальный меховой ковер. Мастер Е. Будаева, эвенкийский центр «Юктэ», Курумканский р-н, г. Улан-Удэ. Из меха оленя сформирован узор, обрамленный кольцом, в котором размещены восемь треугольников (четыре из серого и четыре из коричневого меха), соприкасающиеся своими вершинами в его центре, а основаниями, примыкающими к кольцу. С точки зрения геометрии фигура с крестообразным мотивом обладает «восьмерной симметрией», то есть может быть разделена на восемь равных частей. С физической точки зрения фигура имеет «четверную симметрию». Это пример формального противоречия между геометрической и физической симметриями.

3. Эвенки. Меховой ковер. Мастер Л. И. Сергучева, г. Комсомольск-на-Амуре. На переднем плане ковра снизу изображены двое людей,

одетых в национальные одежды, приветствующие своими поднятыми руками двух бегущих над ними оленей, а справа сверху – солнце с лучами. Картина обрамлена слева и справа полосами, декорированными шестиугольными фигурами, по три с каждой ее стороны. Шестиугольники состоят из ромбов – трех белых и трех коричневых, создающих образы трилистников белого и коричневого цветов. Надо заметить, что ромбы соприкасаются своими вершинами в центре шестиугольников. Эти вершины имеют обрамление в виде узких полос. Коричневые ромбы обрамлены белыми полосами, а белые – коричневыми. С точки зрения геометрии шестиугольная фигура с мотивом трилистника обладает «шестерной симметрией», то есть может быть разделена на шесть равных частей. С физической точки зрения фигура имеет «тройную» симметрию. Фигура, составленная из белого и коричневого цветков, выражается осью третьего порядка. Символ симметрии D_3 ($3\ m$). Угол поворота равен 120° . В целом шестилепестковая фигура выражается осью шестого порядка. Символ симметрии D_6 ($6\ m$). Угол поворота равен 60° .

Вид симметрии сетка: 1. Панно «Ительменские мотивы». Изготовлено в мастерской Л. К. Кручининой, с. Ковран, Тигильский р-н, Камчатский край. Панно выполнено в технике меховой мозаики из квадратов. В целом, коврик украшен узорами из четырех равноконечных крестов, по два сверху и внизу. Центры крестов состоят из коричневых квадратов, их концы – из серых. Кресты как более сложные и замкнутые фигуры относятся к антисимметричному орнаменту, группе антисимметрии $pm/m\ cm/m$. 2. Подобный узор с таким видом симметрии имеется в корякском орнаменте на опушане – кайме на одежде, проходящей внизу платья, из Паланского центра народного творчества, Тигильский р-н, Камчатский край. Фрагмент орнамента на мужских торбасах, выполненный в технике меховой мозаики в виде светлых и темных квадратов, расположенных в шахматном порядке, имеется в каталоге «Мода от природы: традиционная корякская одежда, изготовленная в конце XX века», составленном И. В. Витер, Ю. О. Новик⁴. Такая сетка имеет квадратную систему узлов ($a: a$), соответствующую двухмерной решетке Браве*, относится к группе симметрии типа $4mm$ и также являет

* Решетка Браве – вид пространственных решеток кристаллов, установленный впервые французским ученым О. Браве в 1848 г. Решеткой, или системой трансляций Браве, называется набор элементарных трансляций (трансляционная группа), которыми может быть получена вся бесконечная кристаллическая решетка. Все кристаллические структуры описываются 14 решетками Браве, число которых ограничивается симметрией.

собой антисимметричный узор, состоящий из чередующихся белых и черных квадратов. Создана двухцветная композиция.

Симметрия подобия: 1. Этот вид симметрии наблюдается в коряжском орнаменте женского нагрудного украшения, выполненного мастерицей А. С. Ягановой, с. Лесная, Тигильский р-н, Камчатский край. Мотив полуовала использован для создания образа распускающегося цветка. Мы наблюдаем повторяемость мотива полуовала, то есть подобных частей в фигуре, неравных по величине. В центре, на переднем плане, находится маленький пятилепестковый цветок, за ним – т пятилепестковый узор среднего размера, который, в свою очередь, расположен на фоне цветка еще большего размера – третьего плана узора. Это пример случая симметрии подобия, представляющей собой своеобразную аналогию трансляции поворота вокруг оси, и он связан с увеличением масштаба подобных частей фигуры и расстояний между ними. 2. Чукотско-эскимосский мяч (№ 6868) из фондов Чаунского краеведческого музея (г. Певек), украшен шестью звездчатыми розетками. Композиция относится к проявлению симметрии подобия. Розетки с такой симметрией встречались в искусстве неолита и додинастического периода древних культур около 4500–3500 лет до н.э.

Следующий вид симметрии – бордюры: 1. Бордюры (узкая полоса, лента, обрамление) декорируют эвенскую меховую одежду из фонда Тигильского районного краеведческого музея, с. Тигиль, Тигильский р-н, Камчатский край. На одежде по вороту, груди, рукавам и нижней кайме проходят ленты, составленные из прямоугольников, квадратов и ромбов темного и светлого тонов, расположенных параллельно друг другу. Символ симметрии mm/mg . Это пример антисимметричного бордюра. 2. Эвенки. Кумалан – ковер. Мастер А. В. Раднаева, Детский эвенкийский центр, Северо-Байкальский р-н. Восьмеркообразный ковер окантован по краю бордюром из прямоугольников светлого и темного цветов, разделенных кисточками белого меха. Фигура по центру ковра горизонтально пересечена лентой, составленной из прямоугольников темного и светлого цветов, расположенных параллельно друг другу. Символ симметрии mm/mg . 3. Этот узор относится к антисимметричной группе. К этой группе можно отнести и узоры на эвенской сумке, выполненной из замши в технике мозаики, аппликации, с вышивкой нитями. Мастер Л. Е. Банаканова, с. Анавгай, Быстринский р-н Камчатский край. Клапан сумки по краю имеет ленту с вышитыми в три ряда, расположенными друг над другом, узкими прямоугольниками белого и светло-коричневого цветов. В центре клапана находится прямоугольник, украшенный узором из светлых и темных квадратов, расположенных в шахматном порядке. Он относится к антисимметричной группе.

В результате исследования рассмотрено 45 современных орнаментальных композиций, сохранивших этнические традиции, касающиеся материалов и видов техники, геометрических узоров. Выявлены виды символов симметрии: розетка, бордюры, сетка, фигуры с переносной симметрией, симметрией подобия, соединения (смещения) разных видов симметрий, антисимметричные группы. Таким образом, геометрический орнамент свидетельствует не только о национальном своеобразии этих народов, но и об их культурном единстве как в древности, так и в настоящее время. Исследователь В. М. Привалова утверждает: «Человек с глубокой древности выражает себя в символических формах, создавая произведения искусства из природных материалов, поскольку сознание человека обладает символопорождающей функцией»⁵. П. Флоренский отметил, что «орнамент изображает не отдельные вещи и не частные отношения, а облекает наглядностью некие мировые формулы бытия»⁶. На основании представленного в докладе материала можно полагать, что симметричные орнаменты коренных малочисленных народов Севера представляют собой «знаково-символический язык»⁷ этнокультурной коммуникации (потомков палеоазиатов и тунгусо-маньчжуров), сохранившейся в современном менталитете. Этому способствует культурная политика России, направленная на возрождение традиций этносов Севера и их самоидентификации. Как подчеркнула В. М. Привалова, «процесс самоидентификации – это поиск диалога»⁸. В русле такой тенденции происходит обмен культурными ценностями и межкультурное взаимовлияние между коренными жителями Камчатки и Сибири.

¹ Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. Т. 81. С. 36–42.

² Шубников А. В., Копчик В. А. Симметрия в науке и искусстве/Институт компьютерных исследований, М.; Ижевск, 2004. С. 28–56.

³ Яблан С. В. Симметрия, орнаменты и модулярность / НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», Институт компьютерных исследований. М.; Ижевск, 2006. С. 17–51.

⁴ Витер И. В., Новик Ю. О. Мода от природы: Традиционная корякская одежда, изготовленная в конце XX века. Петропавловск-Камчатский: Новая книга, 2004. С. 100.

⁵ Привалова В. М. Орнамент как знаково-символический язык ритуалов культуры: дис. докт. культурологии. 24.00.01. Саранск, 2015. С. 3.

⁶ Флоренский П. А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии/Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева). М.: Мысль, 2000. С. 160.

⁷ Привалова В. М. Указ соч. С. 288.

⁸ Там же. С. 204.

A. I. Rudenko

Symmetry in Ornamental Compositions of Applied Arts Modern Products by Indigenous Peoples of the North as a Symbolic Language of Ethnic and Cultural Communication

Rudenko Alla Ivanovna, The Tigil Central Inter-District Library (The Kamchatka Krai, the District of Tigil, the Village of Tigil), leading methodologist, Ph. D. (Art historian); rudenall@mail.ru

The report examines the symmetry of the ornament on the modern applied arts products by the indigenous peoples of the North. This aspect in the study of the ornaments of the Itelmen, the Koryaks, the Evens, the Chukchis, the Eskimos, and the Evens is an unexplored area in the modern art criticism. Various types of symmetry, like rosettes, borders, grids, are used in the modern ornament of the indigenous peoples of the North. Symmetry in the ornament creates the beauty of the form, gives order, consistency in the compositional construction of patterns and emphasizes not only the national originality of the ornamental art of these ethnic groups, but also their cultural unity. The symmetrical ornaments of these peoples are a sort of symbolic language of ethno-cultural communication.

Keywords: peoples of the North, ornament, symmetry, unexplored area, national identity, cultural unity, ethno-cultural communication.

Н. Г. Краснодембская, Е. С. Соболева

О некоторых предпочтениях и табу
в этикете жителей Южной Азии
(в контексте евразийского
межкультурного общения)

Краснодембская Нина Георгиевна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (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) Российской академии наук (С.-Петербург), отдел этнографии Южной и Юго-Западной Азии, старший научный сотрудник, кандидат исторических наук; soboleva@kunstkamera.ru

В настоящее время роль этнографической науки многократно возрастает. Это связано с новыми общечеловеческими тенденциями к сближению разнообразных культурных миров. Различия в ментальности – это и основа творческого богатства человечества, но иногда и повод для конфронтации. Стабильность человека в предлагаемых ему условиях жизни определяет *мирочувствование*, то есть уравновешенность в ощущении самого себя в пределах бытия, а также и соответствующих условий жизни. Эта сторона существования людей во многом связана с формами и правилами бытового поведения, этикета в совершении тех или иных действий, мероприятий, в разрешении определенных затруднений поведенческого контекста. Знание особенностей этой области этнографических наблюдений в Евразийском регионе становится особенно востребованным. В современном усложненном мире не всегда легко со-

блюдать правила старинных этикетных уложений: что-то меняется, используются суррогаты, замещения для видимого следования норме, к чему-то снисходят. Многое можно преодолеть, найти *консенсус* при сердечном и взаимно дружелюбном отношении друг к другу. А только это и может обеспечить нам приемлемое будущее, само выживание человечества.

Ключевые слова: Южная Азия, межкультурная коммуникация, этикет, культура, этнография.

В наше время уже вряд ли есть ученые, недооценивающие этнографию как научную дисциплину и относящие ее снисходительно к науке «про горшки и штаны». И всё же нередко мы сталкиваемся с тем, что этнографию считают дисциплиной второстепенной. А теперь настает время, когда она начинает играть все большую роль. Это связано с новыми общечеловеческими тенденциями к сближению разнообразных культурных миров. Задуманы и уже осуществляются грандиозные планы в реорганизации мирового политического и экономического пространства. В частности, реальностью (пусть и не без трудностей) стало дружественное сближение многих стран и народов Евразии. Да, на этом пути человечество пусть даже при самом оптимистичном развитии событий ждет немало трудностей, а порой и недоразумений. Мы знаем, что и у людей близких культур, которые считаются родственными, прошедшими общий путь исторического развития, возникают в общении затруднения, недопонимание, противоречия. Различия в ментальности – это и основа творческого богатства человечества, но иногда и повод для конфронтации.

Чаще всего мы думаем и говорим о разнице мировоззрения у людей различных стран и народов, которое, как можем убедиться, иногда доводит до катастрофического противостояния. Однако здравый смысл и просто желание выжить в наше сложное время, не дать погибнуть миру людей помогают понимать и преодолевать эти противоречия. Но следует иметь в виду, что кроме мировоззрения, стабильность человека в предлагаемых ему условиях жизни определяет еще и *мироощущение* (мы ввели этот термин в свои выступления некоторое время тому назад и сознательно избегаем термина *мироощущение* как заезженного, хотя и он отражал бы суть дела), то есть уравновешенность в ощущении самого себя в пределах бытия, а также и соответствующих условий жизни. А эта сторона существования людей во многом связана с формами и правилами бытового поведения, этикета, в совершении тех или иных действий, мероприятий, в разрешении определенных

затруднений поведенческого контекста. Нарушение рутинного бытового поведения могут пройти малозамеченными (но все же будут восприняты чувством), однако имеются исторические свидетельства, что последствия даже малого невнимания к ним иногда могут оказаться катастрофическими. Таков пример из истории Шри Ланки: в середине XVII в. британские мореходы, служившие Ост-Индской компании, зайдя на Цейлон, не оказали должного почтения (не выразили в поведении, не поднесли даров) местному царю Кандийского государства Раджасинхе II, и оттого были захвачены им в плен, обречены на многолетние страдания¹.

Как раз правила поведения, этикет в значительной степени область этнографических наблюдений. И наши знания становятся особенно востребованными. Это заметно хотя бы потому, что в последние десятилетия, когда жители нашей страны стали много ездить по свету, туристические фирмы начали составлять свои рекомендации для путешественников, часто используя конкретную информацию, имеющуюся в этнографических трудах, выискивая хотя бы крохи полезных сведений. Авторы были пионерами в разработке темы этикета у народов Южной Азии. Да, мы здесь первые, но всё же занимаемся этим аспектом народной культуры еще очень мало, и, зачастую, известные нам данные рассеяны по разным работам². В свое оправдание посвящаем настоящую статью распространенным правилам и табу в этикете жителей стран Южной Азии³.

Принятие пищи и питья у жителей Южной Азии до сих пор считается священнодействием, и правила в этом отношении обычно очень строгие, особенно у народов, соблюдающих кастовые обычаи: даже взгляд низкокастового человека может осквернить пищу брахмана. Если приходится есть на людях, еду стараются чем-то прикрыть. Совместные трапезы возможны лишь у людей равного социального/кастового статуса. Вкушение еды (особенно риса) разнополой парой фертильного возраста может рассматриваться как символизация сексуального союза (это проявляется в свадебных обычаях)⁴. В этой связи наш обычай делиться в поезде едой с соседями кому-то может показаться чудовищным.

Существуют четкие правила в одежде, общий посыл которых заключается в том, что чем выше социальный статус человека, тем основательнее он укрывает одеждой свое тело (за исключением специфических ритуальных случаев). Особенно это касается длины одеяния. В Южной Азии *благородные* дамы, фотографируясь, постараются встать так, чтобы даже кончики их пальцев на ногах не были видны из-под сари или юбки (про верхнюю половину тела можно вести долгий разговор, это для другого

раза). Полная оголенность друг перед другом даже людей одного пола неприемлема⁵. Европейские летние, особенно пляжные привычки, безусловно, шокируют, в той или иной мере задевают чувства местных жителей. Чужой одежды здесь не принято касаться, особенно мужчине в отношении посторонней женщины. А в Шри Ланке женщинам запрещено касаться одеяния монахов (даже ради стирки)⁶. В транспорте люди (если не родственники) будут тянуться женщина к женщинам, мужчина к мужчинам.

При всей тесноте, в какой живут многие люди в регионе, они очень чувствительны к нарушению личного пространства, так или иначе обозначая *красную линию*, особенно между полами. Шепнуть что-то на ушко чужой даме или чужому мужчине – ситуация некрасивая. Чужие люди, по возможности, располагаются подальше друг от друга; в вынужденных обстоятельствах могут проявить *вежливость*, повернувшись к вам спиной! Доступ людей в жилище очень строго регламентирован (кому-то можно войти только во двор, кому-то – дойти до веранды дома, кого-то пустят на саму веранду, а уж внутрь дома впускают только равных или более высокого статуса). Особые строгости у индусов в отношении кухни, которую считают самым священным пространством: туда не пустят даже родственницу, если она *нечиста* (в период регул).

Для членов социума в целом очень важно ориентироваться в иерархическом составе конкретной социальной среды (основной ли, ситуативной ли), в которой они находятся, дабы не нарушить соответствующие правила поведения, поскольку для них эти отступления – это не просто *проколы*, *дурной тон* или *невежливость*, а серьезное нарушение миропорядка, законов магического свойства.

Существенное значение имеет речевой этикет: в обиходе наличествует множество вежливых оборотов, начинать разговор положено старшему по статусу. Даже нищий, соблюдая это правило, будет молчать, а свои пожелания выражать жестами, показывая, что голоден, болен, беспомощен и т.п. Не принято начинать фразу в разговоре с местоимения «я», ищут подходящий оборот речи, чтобы выразить свое мнение. Младший (по возрасту, статусу) избегает говорить старшему слово «нет», что иногда может привести к недоразумению⁷.

Повторим, этикетные правила у жителей Южной Азии теснейшим образом связаны с их понятиями о магическом воздействии слова, действия, даже мысли человека на общий ход жизни, на миропорядок в целом (так, к примеру, может действовать сглаз или любой неверный по этике/этикету поступок). Всем предметам, существам, объектам природы также приписывается определен-

ный магический статус – благоприятный или неблагоприятный, а то и несущий зло. Например, сингалы подносят в дар Будде и богам-покровителям только гладкие плоды, с приятным цветом и запахом, нежные на вкус, а те, что колючие, не слишком красивые и невкусно пахнущие – демонам. Кобра у них наделена священным статусом, даже считается, что если она кого-то кусает, то он это заслужил. А вот гадюка – существо низкое, неблагоприятное и нечистое. Даже люди могут иметь магически неблагоприятный статус, как, например, женщина в состоянии *менархе*; с подозрением смотрят и на старых дев. Обычно стремятся избегать всего низменного, упадочного, слабого, сохраняют дистанцию при милосердном контакте. Как-то пришлось слышать рассуждение, почему не следует слишком привязываться к домашним животным: чересчур полюбив свою кошку или собаку, ты сам в другом рождении станешь кошкой или собакой. Благоприятны контакты с сильными, успешными, удачливыми.

Конечно, в современном, столь усложненном мире не всегда легко соблюдать правила старинных этикетных уложений: что-то меняется, используются суррогаты, замещения для видимого следования норме, к чему-то снисходят. Уже во многом привыкли к *чуждым* в поведении западного человека. Взять хотя бы представителей народов из Южной Азии, которые получали высшее образование в нашей стране: как много необычных привычек – в еде, бытовых обычаях, в нормах общежитий, житейских обстоятельствах – им приходилось так или иначе принять, преодолев личное чувство. И ведь выдержали, притерпелись, приспособились. Кто-то, например, даже полюбил русскую баню.

Многое, видимо, можно преодолеть, найти *консенсус* при сердечном и дружелюбном отношении друг к другу. Только это и может обеспечить нам приемлемое будущее, само выживание человечества. Помочь в подобной перспективе как раз может наша наука.

¹ Нокс, Роберт. Историческая повесть о Цейлоне. XVII век / An historical relation of Ceylon. XVIIIth century. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.

² Библиография трудов Нины Георгиевны Краснодембской/Сост. Н. М. Сысоева, Е. В. Шепелева. СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2020.

³ Этикет у народов Южной Азии/РАН, МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

⁴ Этнография питания народов стран зарубежной Азии: Опыт сравнительной типологии/АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая; [Отв. ред. С. А. Арутюнов]. М.: Наука, 1980.

⁵ Сосуды тайн: туалеты и урны в культурах народов мира/Сост. И. А. Алимов, А. А. Хисматулин. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение. С. 108–121.

⁶ Краснодарская Н. Г. Традиционное мировоззрение сингалов (обряды и верования)/АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая; [Отв. ред. М. К. Кудрявцев, Б. Я. Волчок]. М.: Наука, 1982.

⁷ Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии/АН СССР, ИЭ им. Н. Н. Миклухо-Маклая; [Редкол.: И. С. Кон и др.]. М.: Наука, 1983.

UDC 39.395

N. G. Krasnodembskaya, E. S. Soboleva

On Some Preferences and Taboos in the Etiquette
of the South Asian Population (in the Context
of Eurasian Intercultural Communication)

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

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

Currently, the role of ethnographic science is getting more and more prominent. This is due to new universal trends towards the convergence of diverse cultural worlds. Differences in mindsets are also the basis of humanity's creative diversity, but sometimes they are also a reason for confrontation. The stability of a person in the conditions of life offered to them determines the world-feeling, that means balance in feeling oneself within the limits of being, as well as the corresponding conditions of life. This aspect of people's existence is largely connected with the forms and rules of everyday behavior, etiquette in performing certain actions, events, in resolving certain difficulties of the behavioral context. The demand for awareness of the specific features in this field of ethnographic observations in the Eurasian region is getting greater. In the complicated world of the present days, it is not always easy to follow the rules of the old

etiquette: something changes, surrogates are introduced that substitute certain concepts to assist following of the norm. Much can be overcome, a consensus can be found with a cordial and mutually friendly attitude towards each other. And only this can provide us with an acceptable future, seal the very survival of humanity.

Keywords: the South Asia, intercultural communication, etiquette, culture, ethnography.

Д. И. Коровкин

Феномен «полиданничества»
в среде российских саамов в XIX веке

Коровкин Даниил Игоревич, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Северо-Запада России и Прибалтики, научный сотрудник второй категории; korovkin1997@bk.ru

Саамы, кочующие на приграничных территориях, являлись объектом внимания нескольких государств, на территориях которых они проживали. Саамы, считавшие себя подданными Российской империи, также перекочевывали и занимались промыслами на территории исторических Дании, Швеции. Они платили налоги нескольким государствам, объясняя это необходимостью заниматься рыболовством и промыслами на обширных территориях. Такого рода феномен можно именовать двое- и троеданничеством. В данном докладе рассматривается данный феномен в среде кольских саамов в XIX в. по материалам Российского государственного архива.

Ключевые слова: саамы, налогообложение, дань, индигенная политика, Скандинавия, Российская империя.

В 1809 г. по условиям Фридрихсгамского мирного договора к Российской империи было присоединено Великое княжество Финляндское как генерал-губернаторство. Кроме Финляндии были присоединены: часть провинции Вестерботтен до р. Торнео и Муонио, населенной преимущественно саамами, а также Аландский архипелаг. Кроме того, не существовало четкой границы между Норвегией, Данией, Швецией (до 1814 г. входившей в состав Датского королевства, а до 1905 г. – Шведского) и Российской Империей.

Будучи изначально кочевниками, саамы, согласно «Уставу об управлении инородцами» 1822 г., должны были быть записаны в инородцы. Однако таковыми они никогда не являлись¹. Саамы относились к государственным крестьянам, хотя они не вели «крестьянский» образ жизни. Фактически, в XIX в. саамы, проживавшие на приграничных территориях, являлись налоговыми резидентами нескольких государств, зачастую не учитывали существования государственных границ и совершали перекочевки или ходили на промыслы из одного государства в другое².

Политика российского государства в отношении саамов прослеживается в донесениях местного мелкого чиновничества и полиции архангельскому генерал-губернатору, что отражено в архивных делах Департамента полиции, поначалу являвшегося составной частью Министерства полиции (1811–1819), а 4 ноября 1819 г. вошедшего в состав Министерства внутренних дел. Департамент поддерживал соблюдение порядка на местах, ведал делами по взысканию податей и недоимок, получал информацию от местных губернаторов. В случае с саамами (лопарями) Департамент рассматривал их дела как происшествия в отдаленных губерниях России.

Так, саамы Печенгского, Пазрецкого и Нявдемского погостов платили подати одновременно Российской империи и Датскому королевству. Размер податей был весьма значителен: в российскую казну платили «луковую дань» в размере 4 руб. 85 коп., а в Дании платили «фирмановую» (по названию саамов в Дании) дань, в пересчете – 1 руб. 50 коп.³ Положение «двоеданников» обосновывалось тем, что саамы, проживая основное время на территории России, ходили на рыбные промыслы в датские территориальные воды и на побережье, заявляя, однако, что «не пользуются в датских землях и водах никакими выгодами <...> не имеют промысла на датских берегах <...> несут всякие мирские повинности и при наборе рекрутов»⁴. Саамами был составлен рапорт и мирские посылышки, избранные от каждого из погостов, ходили с прошением в «Кольский нижний земский суд». Дело было предоставлено на рассмотрение Архангельскому губернскому правлению. Причем, когда дело дошло до Министерства внутренних дел, через генерал-губернатора делались запросы и ссылки на передачу подобного дела в Министерство финансов от 1804 г., где признавались саамы шведские, являвшиеся троеданниками, платившими подати еще и Швеции, которые хотели уйти от податей российских, ссылаясь на то, что бывают в России лишь на промыслах и на кочевьях⁵.

Подобного рода случай, но связанный большей частью с территориально-промысловыми спорами между саамами, рассматривался даже на международном уровне в 1828–1841 гг. Кольский земский суд уведомил заседателя (верховного председателя) Архангельского губернского правления, что от 17 февраля 1835 г. в пограничных с Норвегией Печенгском, Нявдемском и Пазрецьком погостах проживают с оленьими стадами норвежские саамы⁶. Причем российские саамы писали жалобы, что пришлые норвежские лопари занимают промысловые места, чинят «убийства» (т.е. провоцируют конфликты). Также отмечалось, что они не желают принимать российское подданство ввиду того, что находятся на российской территории на время кочевья, и поэтому не считают нужным подчиняться местной администрации. Аналогичные претензии саамы рассматриваемых погостов высказывали и относительно прикочевывающих саамов из «Енарского кирхгипиля» (финского саамского погоста)⁷. Российское подданство в итоге решили принять лишь два семейства, а именно: фамилии Ингеря и Гельта (стоит отметить, что имена лопарей в списке «незаконно проживающих» записаны по-русски). На тех же норвежских саамов, которые не пожелали уйти, завели дело, которое «решали через суд земский» – решили сообщить об этом ост-финмаркскому («регион на северо-востоке Норвегии, где проживали саамы» – *Д.К.*) исправнику: «просим Его понудить строгими мерами к вызову в пределы Норвегии проживающих в дачах печенгского погоста норвежских лопарей»⁸. В итоге, дело дошло до Министерства иностранных дел, которое передало дело шведскому правительству, а оно, в свою очередь, – норвежскому, местные власти которого выставили саамам требование вернуться в Норвегию. Шведская же сторона попросила российскую впредь в подобных случаях выдворять пришлых саамов самостоятельно⁹.

Можно предпологать, что саамы относили себя к той группе населения, которая, с одной стороны, не может «принadleжать» какому-либо из государств, а с другой, является полноправным субъектом в отношении «государство – индигенная группа».

В подтверждение этой гипотезы можно привести еще ряд дел, в которых прослеживается, с одной стороны, более этнорегиональная, а не государственническая идентичность саамского населения, а с другой, активное взаимодействие саамов с правительством и реализация ими своих традиционных прав, в частности прав «земельных», постольку-поскольку мы можем употреблять данный термин в отношении кочевой этнической группы.

Итак, имели место «массовые» (относительно плотности населения) переходы саамов из одного подданства в другое. Согласно

конвенции между Россией и Швецией от 14 мая 1826 г. о разграничении земель, предоставлялось право норвежским семействам саамов (в документе – лопарям), живущим на землях, доставшихся России, а также и «на подданных российских, поступавших под норвежское правление, оставаться на месте нынешнего их жительства»¹⁰. Таким образом в 1841 г. была предпринята попытка прикрепить саамов из различных государств к одному из них, разработав и закрепив пути перекочевок, территории выпаса оленей и «промысловых ходов». Саамы легко пересекали границы государств и спокойно меняли места пребывания, жительства и промысла и изначально официальные власти не обращали внимание на эту ситуацию, с условием выплат пошлин и налогов¹¹. Но последующие жалобы саамов на двое- и иногда тоеданничество, возникающие конфликты между группами саамов и прошения саамов, в частности русских, решить данные проблемы, привели к попытке организации кочевий в границах тех или иных стран. Несмотря на все это, саамы свободно пересекали границы до 1826 г., когда норвежско-финско-российская граница была закрыта вследствие российской-норвежской конвенции¹². Частичное закрытие границы «лоббировали» российские саамы, которые были недовольны тем, что их «соседи» (как саамы, так и норвежцы) «воруют мох, ягель и брёвна до ста штук»¹³.

Таким образом, саамам предоставили право выбора – «остаться» в определенном государстве, приняв другое подданство, либо, переехав в другую страну, сохранить старое. При этом особое внимание уделялось «традиции и удобству проживания», немаловажное значение имели и материальные затраты на переезд: «Переселение повлекло бы их разорение, придется бросить карабасы, суда, тупы, да и олени могут растеряться», – особо отмечалось в губернском отношении¹⁴.

Заметим, что саамы довольно активно обращались к государственным институтам при решении внутрисаамских земельно-промысловых вопросов, а также проблем, связанных с кочевьями, местами перекочевок. Однако, как правило, такого рода обращения были связаны с разрешением конфликтов с саамами – подданными других государств. И в то время, когда саамы Кольского у. были подчинены Кольско-Лопарскому волостному суду, наравне с проживающими в этом уезде русскими и карелами, они предпочитали решать дела самостоятельно, подтверждением чему является весьма скудное количество данных о судебных процессах с их участием.

¹ Полное собрание законов Российской империи с 1849 г. Т. 38. № 29. С. 394–416.

² Российский государственный исторический архив (далее РГИА). Ф. 911. Оп. 1. Д. 48. Исторические справки, выписки из Полного собрания законов и другие материалы (преимущественно черновики) по устройству быта государственных крестьян (о кочующих нерусских народах – вогулах, калмыках, киргиз-кайсаках, лопарях).

³ РГИА. Ф. 1286. 1828 г. Оп. 1. Д. 34. Л. 6–7. – Дело по представлению архангельского военного губернатора об увольнении лопарей Кольской округи от платежа датскому королю. 1806 г.

⁴ РГИА. Там же. Л. 8–12.

⁵ РГИА. Там же. Л. 28–32.

⁶ РГИА. Ф. 1286. Оп. 6. 1836 г. Д. 80. – Дело по донесению архангельского военного губернатора о проживающих в Кольском уезде финляндских и норвежских лопарях. Л. 11–15.

⁷ РГИА. Там же. Л. 5–6.

⁸ РГИА. Там же. Л. 35–37.

⁹ РГИА. Там же. Л. 41.

¹⁰ РГИА. Ф. 1286. Оп. 8. 1841 г. Д. 51. Л. 7. – Дело по отношению архангельского военного генерал-губернатора об исключении из российского подданства лопарей Нявденского погоста, которые пожелали остаться на землях Швеции принадлежащих.

¹¹ РГИА. Ф. 1286. Оп. 4. 1828 г. Д. 910. Л. 10. – Дело по донесению архангельского гражданского губернатора об отнятых у лопарей участках земли соседственными норвежскими подданными.

¹² Чулков Н. О. К истории разграничения России с Норвегией//Русский архив. 1901. кн. 1. С. 141–157.

¹³ РГИА. Ф. 1286. Оп. 4. 1828 г. Д. 910. Л. 13. – Дело по донесению архангельского гражданского губернатора об отнятых у лопарей участках земли соседственными норвежскими подданными.

¹⁴ РГИА. Ф. 1286. Оп. 8. 1841 г. Д. 51. Л. 8. – Дело по отношению архангельского военного генерал-губернатора об исключении из российского подданства лопарей Нявденского погоста, которые пожелали остаться на землях Швеции принадлежащих.

UDC 94(47)

D. I. Korovkin

The Phenomenon of the “Poly-Tribute” among the Russian Sámi in the 19th Century

Korovkin Daniil Igorevich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of North-Western Russia and Baltic Regions, researcher of the second category; korovkin1997@bk.ru

The Sámi wandering the border territories were the object of attention of several states whose territories they inhabited. They considered themselves constituents of the Russian Empire, migrated and engaged in crafts on the territory of historical Denmark and Sweden. They paid taxes to several states, explaining this by the need to engage in fishing and other crafts on vast territories. This kind of phenomenon can be called double and triple tribute. The present work examines this phenomenon among the Kola Sámi in the 19th century with the help of materials provided by the Russian State Historical Archive.

Keywords: the Sámi, taxation, tribute, indigenous politics, Scandinavia, Denmark, Sweden, the Russian Empire.

О. М. Фишман

Межкультурные коммуникации
в международном выставочном проекте
Российского этнографического музея
«Балтика – перекресток культур»

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

В докладе рассмотрены виды межкультурной коммуникации на примере международного выставочного проекта Российского этнографического музея «Балтика – перекресток культур» (2021–2022). Первый из них был определен целью и задачами проекта – продемонстрировать важную роль Балтийского моря в истории и культуре народов и государств Северной Европы, Скандинавии, Польши, России и Прибалтики. Вторым типом коммуникации сложилось в силу необходимости привлечение экспонатов и иллюстративных материалов из разных учреждений Российской Федерации и зарубежья. Исторические формы коммуникации и мобильности в регионе были обозначены в первом разделе выставки «Дороги Балтики», начиная с эпохи «янтарных путей» и Ганзейского торгового союза. Второй раздел «Люди моря» сосредоточивал внимание посетителей на специфических региональных традиционных занятиях (рыболовстве, мореходстве, торговле, ремеслах) и культуре (костюме, текстиле, ювелирном деле) жителей балтийского побережья в XVIII–XXI вв.

Ключевые слова: выставка «Балтика – перекресток культур», межкультурная коммуникация.

В 2021–2022 гг. в Российском этнографическом музее впервые экспонировалась международная выставка, ставшая своего рода экспериментальной площадкой, репрезентирующей различные виды коммуникации. Первый из них был определен целью и задачами проекта – продемонстрировать важную роль Балтийского моря в истории и культуре народов и государств Северной Европы, Скандинавии, Польши, России и Прибалтики. Известно, что на протяжении тысячелетий в Балтийском регионе соседствовали разные народы: скандинавы, германцы, финно-угры, балты и славяне. В условиях сходных природно-климатических условий морского побережья, видов морских занятий, давних исторических и торговых связей складывалось общее этнокультурное пространство – «перекресток» славянской, финно-угорской, балтской и германской культур, сделавших регион колыбелью своеобразной североевропейской цивилизации, так называемого «Северного Средиземноморья». Во многом его формированию способствовали «янтарные пути» (палеолит – неолит), активный трансконтинентальный путь «из варяг в греки» (начало X – середина XIII в.), северо-германские крестовые походы (XII–XIII вв.), а позже Ганзейский торговый союз (XIV–XVII вв.), Ливонская (1558–1583) и Северная (1700–1721) войны. Балтика сыграла интегративную культурно-политическую роль в регионе, оставаясь при этом своего рода границей между Восточной, Средней и Северной Европой; Православием и Католичеством/Лютеранством.

Созданию выставки предшествовала исследовательская работа по выявлению взаимосвязанных явлений и фактов гражданской и этнокультурной истории региона, а также углубленный анализ музейного собрания и других известных документальных и визуальных источников. В результате выставочная тема вышла за пределы профиля Российского этнографического музея в силу заявленной глубины исторического контекста и необходимости привлечения экспонатов и иллюстративных материалов из разных учреждений Российской Федерации и зарубежья. Так определился второй тип коммуникации. Впервые на выставке экспонировались памятники Музея подводной археологии (Кронштадт), частных собраний национально-культурных обществ Санкт-Петербурга, Литовского национального центра культуры (Вильнюс), Клайпедского центра этнокультуры. Международный характер ей придали иллюстративные материалы, полученные при посредничестве генеральных консульств Швеции, Германии, Польши (Польский институт в Санкт-Петербурге), Эстонии, Латвии и Лит-

вы из ведущих исторических и морских музеев и архивов этих стран. Это сотрудничество позволило создать масштабный выставочный проект, раскрывающий значение Балтики в формировании и эволюции своеобразного облика культуры народов и стран акватории Балтийского моря в исторической перспективе, то есть в прошлом и настоящем. Более 600 предметов, фотографий и рисунков, использованных на выставке и в интерактивных программах, наглядно иллюстрировали формы культурного взаимодействия, оказавшего существенное влияние на образ жизни, занятия, торговые и ремесленные традиции, костюм, в целом, на материальную и духовную культуру народов Балтийского региона¹.

Сказанное иллюстрирует структура выставки, состоявшей из двух разделов: «Дороги Балтики» и «Люди моря». В первом из них были обозначены ранние исторические формы коммуникации и мобильности в регионе, начиная, как уже указывалось, с эпохи «янтарных путей» и Ганзейского союза. В XVIII – начале XX в. популярности янтаря в качестве ювелирного и поделочно-материала способствовала общеевропейская мода, придававшая ему статус престижного подарка, что так или иначе отразилось и на характере использования янтаря в традиционной культуре. В XIX – начале XX в. наиболее распространенным общим типом украшений в северной Польше, Литве, на Русском Севере и Северо-Западе являлись янтарные бусы – обязательный атрибут женского праздничного и обрядового костюмов. Свидетельством тому стали выставочные экспонаты. Другое современное явление начала XXI в., – историческая реконструкция, приобретшая в Балтийском регионе массовый характер, было представлено точными копиями древних археологических типов янтарных украшений современных литовских мастеров.

Впервые в выставочной практике РЭМ значительное внимание было уделено рассказу о Ганзе (объемные баннеры, планшеты с иллюстрациями и текстами о семи ганзейских городах и Мемеле, интерактивная программа «Ганзейский союз Нового времени»). В экономической орбите Ганзы находилось почти три тысячи населенных пунктов (современные Германия, Бельгия, Нидерланды, Польша, Швеция, Эстония, Латвия, Литва, Финляндия и Россия). Около ста ганзейских городов имели свои порты. Это обстоятельство существенно отразилось на образе жизни народов, населявших морское побережье, и сыграло огромную роль в становлении их региональной общности в ряде занятий. Главный акцент в первом разделе выставки был сделан на темах «Рыболовство», «Мореходство», «Судостроение» пе-

риода XVIII – первой половины XX в., где демонстрировались отдельные уникальные экспонаты и комплексы затонувшего торгового судна «Die Engiel Raphael» (Любек) из собрания Музея подводной археологии (Кронштадт), орудия корабельного дела, оснастка судов, флюгеры, активные и пассивные орудия морского рыболовства и поморского быта.

Морское рыболовство являлось древнейшим традиционным занятием и средством существования населения прибрежной территории и островов Балтийского моря. Сам тип морского рыболовецкого промысла предполагал его строгую корпоративную организационную структуру, о чем на выставке свидетельствовали фотографические материалы интерактивной программы (немцы, латыши, литовцы, ижора).

Убедительно и наглядно общерегиональный характер способов лова и основных рыболовных орудий иллюстрировали как архаичные крючковые приспособления и ловушки, так и плавные и ставные невода, сети, мережи народов Балтийского региона. Логичным продолжением и развитием выставочной идеи стала тема торговли. Так, через призму внешней и внутренней торговли рассмотрены различные меры длины, объема и веса, доказывающие сосуществование в регионе еще со времен Ганзейского союза трех метрологических систем – немецкой, шведской и новгородской. Установленные коммерческие контакты были столь крепки, что продолжили существовать и после того, как союз прекратил свою деятельность. Об этом свидетельствуют широко представленные экспонаты: весы, чаны, бочки, жбаны, бутылки, ящики, коробка и другие мерные приспособления и емкости, а также их национальная терминология, приведенная в этикетаже, которая сопровождала все экспонаты выставки.

На выставке были созданы обстановочные сцены торговых лавок, демонстрирующие традиционные предметы региональной торговли: текстиль, чай, кофе, водку, ликеры, бальзамы, пиво. Ассортимент текстильных изделий (русское и латышское льняное и суконное полотно, дешевые немецкие и английские сукна, хлопковые и шелковые ткани) и новые технологии, утварь XIX в. для приготовления, подачи на стол и хранения напитков, экспонировавшиеся на выставке – свидетельство давних взаимовыгодных и разносторонних торговых и культурных контактов.

Второй раздел «Люди моря» сосредоточивал внимание посетителей на традиционной культуре жителей балтийского побережья – ремесленных традициях, ювелирном деле, костюме. Ремесленная культура Балтийского региона развивалась в первую очередь в городской среде в рамках ремесленных цехов и стиму-

лировалась запросами морской торговли. В сельской местности самыми древними специализированными ремеслами являлись кузнечество и деревообработка. Именно кузнецы обеспечивали инструментами всех других ремесленников, изготавливали сельскохозяйственные орудия и предметы быта, подковывали лошадей, делали корабельные якоря и многое другое. На выставке были представлены оборудование сельской кузнецы (латыши) и инструментарий.

В конце XIX – начале XX в. законодателями инструментальной «моды» выступали Германия и Англия. Многие технические новинки появлялись первоначально именно на побережье, в крупных портовых городах, откуда распространялись вглубь материка. В арсенале мастеров были разные типы рубанков, которые имели немецкие названия – шерхебель, фальцгебель, зензубель, шпунтубель и т.д. На многих плотницких и бондарных инструментах, отобранных для экспонирования, присутствуют клейма и известной английской фирмы «Samuel Newbold and Co», со второй половины XVIII–XIX вв. изготавливавшей высококачественные: сталь, стамески, резцы, пилы, ножи.

Убедительным свидетельством северовропейской традиции и моды в изготовлении ювелирных украшений из бронзы, металла и серебра, формировании национальных стилей являлись демонстрируемые изделия профессиональных цеховых ювелиров XVII–XVIII вв., которыми первоначально были немцы и шведы, работавшие в городах «на заказ» и для аристократии, и для крестьянского сословия. Под их влиянием в условиях растущего спроса в XVII–XVIII вв. активизировалась деятельность деревенских «мастеров украшений». В конце XX – начале XXI в. в ювелирном искусстве Балтийского региона параллельно с изготовлением украшений в этническом стиле по образцам XVIII–XIX вв. чрезвычайную популярность приобретает историческая реконструкция, использующая археологическое наследие (эстонцы, латыши, литовцы, русские).

На выставке было представлено более 20 редких традиционных и современных костюмов 11 народов Балтики, таких как ижора, воль, финны, финны-ингерманландцы, эстонцы, ливы, латыши, литовцы, русские, поляки и шведы. Все они свидетельствуют о типичных для региона общих и близких типах будничной и праздничной одежды XIX – начала XX в., их статусных компонентах, например, сложных многоремизных узорных тканях, западноевропейских шелковых и бархатных платках, женских чепцах, украшенных вышивкой бисером.

Демонстрируемые комплексы народных костюмов отражали тот факт, что широкое распространение с XVIII в. получили новые формы одежды, заимствованные из скандинавской культуры: юбка с лифом, короткая блузка типа шведских «рукавов» отдельные элементы декора. К общим элементам мужского регионального костюма латышей, литовцев, эстонцев и шведов следует отнести широкополые шляпы с высокими тульями, суконные кафтаны, а к архаичным женским – наплечные шерстяные покрывала, полотенчатые и многослойные головные уборы, черные плиссированные и колоколовидные юбки, геометрические орнаментальные композиции поясов. У русских и православных народов Северо-Запада (ижора, воль) существовал сарафанный комплекс женской одежды.

Исторические реконструкции мужской, женской и детской одежды XXI в., выполненные современными участниками национально-культурных движений и фольклорных коллективов, народными мастерами указывают на общую для европейских народов тенденцию в поисках символов *национальной и региональной идентичности*.

В настоящее время традиции старинных ремесел и костюмов развиваются в виде художественных промыслов народов Балтийского региона. Экспонировавшиеся на выставке материалы, наряду с работами художников и фотографов, членов национально-культурных обществ Санкт-Петербурга, подчеркнули изначальную цель проекта – репрезентацию роли Балтики в формировании и эволюции своеобразного облика культуры народов и стран региона в исторической перспективе при посредничестве также зарубежных партнеров. В целом выставка «Балтика – перекресток культур» стала результатом плодотворной профессиональной коммуникации при реализации объемного международного проекта.

¹ См. раздел сайта РЭМ «Коллекции онлайн»: альбомы «Культура народов Балтики». – URL: <https://collection.ethnomuseum.ru>

UDC 061; 069.1

O. M. Fishman

Intercultural Communications in the International Exhibition Project “The Baltic Region – the Crossroad of Cultures”

Fishman Olga Mikfailovna, the Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the North-West Russia and the Baltic States, leading research fellow, D. Sc. (History); olga_fishman@mail.ru

The article dwells on the types of intercultural communication on the example of the international exhibition project of The Russian Museum of Ethnography “The Baltic Region – the Crossroad of Cultures” (2021–2022). The first such type was defined by the goals and objectives of the project – to demonstrate the important role of the Baltic Sea in the history and culture of the peoples and states of Northern Europe, Scandinavia, Poland, Russia and the Baltic States. The second type of communication has developed due to the need to attract exhibits and illustrative materials from various institutions of the Russian Federation and abroad. The historical forms of communication and mobility in the region were outlined in the first section of the exhibition “The Roads of the Baltic Region”, starting from the era of the “Amber Road” and the Hanseatic League. The second section “The People of the Sea” focused on specific regional traditional occupations (fishing, sea faring, trade, crafts) and culture (costume, textiles, jewelry) of the population of the Baltic coast in the 18th–21st centuries.

Keywords: exhibition “The Baltic Region – the Crossroad of Cultures”, intercultural communication.

Н. М. Калашникова

Межкультурные коммуникации
в выставочных и образовательных
практиках Российского этнографического
музея: проект «Антропология вещи»

Калашникова Наталья Моисеевна, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы, заведующая отделом, профессор, доктор культурологии; ethnonataly@mail.ru

Доклад посвящен анализу межкультурной коммуникации в контексте музейной деятельности на примере изучения дизайна костюма и текстиля, осуществляемого Российским этнографическим музеем при подготовке тематических выставок, в сочетании с ежегодными научными конференциями «Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии».

Ключевые слова: межкультурная коммуникация, временные выставки, костюм, текстиль, научные конференции, Российский этнографический музей.

За последнее десятилетие в Российском этнографическом музее (далее РЭМ) подготовлен ряд демонстрирующих своеобразный диалог культур выставок, посвященных рассмотрению костюмных комплексов или отдельных элементов традиционной одежды народов Евразии в контексте проекта «Антропология вещи». Такие тематические выставки проходят в музее в сочетании с ежегодными научными конференциями «Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии», проводимыми РЭМ совместно с Санкт-Петербургским государственным университе-

том промышленных технологий и дизайна и Государственным Эрмитажем.

Следует отметить, что многолетний проект «Антропология вещи» позволяет рассматривать вопросы дизайна костюма и текстиля на примере изучения музейных коллекций в сочетании с конференциями, в которых принимают участие как научные сотрудники – хранители музея, так и специалисты в области истории костюма и моды, археологи, этнографы, искусствоведы, дизайнеры, модельеры и др.

При этом в тематическую орбиту выставок из серии «Антропология вещи» входит не только экспонирование отдельных элементов костюма, но и такие сквозные темы как, например, применение клетчатых и полосатых тканей в костюмах разных народов или использование экологических материалов в традиционных нарядах народов Евразии XIX–XX вв.

Так, на временной выставке «Хороша одежда в клетку и в полоску – хороша...» (2017) впервые объектом специального рассмотрения и экспонирования стали клетка и полоска в костюмах народов России. При этом нужно отметить, что если история появления клетчатых и полосатых тканей в европейской моде освещалась неоднократно, то акцент на использование материалов клетки-полоски в одежде разных народов Евразии впервые прозвучал на примере уникальных коллекций, хранящихся в РЭМ. На выставке экспонировалась разнообразная пестрядь, русские поневные и украинские плахтные ткани, полосатые андораки белорусов и юбки народов Балтийского и Баренцева регионов. В музейном пространстве соседствовали сибирская меховая мозаика в клетку и полоску, среднеазиатские ткани (двуцветная алоча, калами, бекасаб), из которых шили халаты и камзолы, кавказские шелковые полосатые ткани джеджимы и шелковая в цветную полоску аладжи, которая уже в XVII в. была известна в России как гызылбашская пестрядь, или «бухарская ткань»¹.

Исследования научных сотрудников РЭМ, готовивших эту выставку, нашли отражение в докладах, прозвучавших на конференции «Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии, 2017», где были заслушаны сообщения о роли полосатого и клетчатого узоров в русских костюмных комплексах² и в женской поясной одежде русских³; речь шла и об использовании полосатых тканей в костюмах татар⁴, таджиков⁵, узбеков⁶ и каракалпаков⁷, обсуждались вопросы о преобладании тканей с полосами в передниках у армян⁸, в одежде народов Крыма⁹ и о статусном значении полос галуна в костюмах народов Север-

ного Кавказа¹⁰. О «вечных ценностях» тканях в клетку и полоску, в том числе на платках и шалях¹¹ говорили участники конференции, приехавшие из других городов России¹², а также из Беларуси и Азербайджана¹³.

Обсуждались и сложные вопросы генезиса рисунков в клетку и в полоску, их семантическое наполнение¹⁴, а также семантико-технологичекий и маркёрный аспекты полосатого декора на примере костюма белорусов¹⁵.

На выставке «В гармонии с природой» (2022) экспонировались различные способы использования экологических материалов в одежде разных народов Евразии¹⁶. Выбор темы был обусловлен растущим в современном обществе интересом к проблемам экологии, а также тенденциями развития современной моды, в частности, набирающей популярность «экомодь». При этом философия экологической моды предполагает отказ от бездумного потребительства и декларирует гармоничное сочетание этики и эстетики, разумное использование природных ресурсов, которое вновь становится актуальным, включая заботу о здоровье человека и экологии планеты. Данные постулаты не новы, поскольку именно они были базовыми во всех системах жизнеобеспечения этнокультурных общностей, в том числе и у народов Евразии.

На примере экспонатов из собрания Российского этнографического музея на выставке была раскрыта тема использования экологических материалов при производстве традиционной народной одежды и изделий бытовой культуры. Для создания целостного художественного образа демонстрировались выставочные блоки, раскрывающие историю производства и бытования того или иного экологического материала. Так, были представлены комплексы традиционных костюмов, выполненных из тканей с преобладанием льна, конопли, крапивы, хлопка, шелка, меха и шерсти. Кроме того, экспонировались предметы одежды, головные уборы, обувь, сумки и украшения, выполненные из материалов как животного (мех и шкуры, рыба чешуя, перо птицы, конский волос и др.), так и растительного (дерево, береста, капо-корень, лоза, солома) происхождения. В отдельном разделе был представлен инструментарий, используемый для их изготовления: часть узбекского станка *чарх-бача* для наматывания шелковых нитей, разнообразные веретёна, прялки и самопрялки, предметы для обработки конопли, скребки для выделки шкур, полный набор инструментов для изготовления деревянной обуви литовцев – *клумпес*.

Свыше двадцати костюмных комплексов разных народов России конца XIX – начала XX в., демонстрировавшихся на выставке, свидетельствовали о том, насколько разнообразны были используемые материалы. Лен в значительной степени присутствовал в одежде русских, белорусов, латышей и литовцев; из конопли шили свои костюмы костюмы русские и татары, узбеки и азербайджанцы; мех различных животных использовали в одежде многие народы Сибири. На выставке экспонировались халаты из птичьих шкурок, рыбьей кожи и кишок морских животных, головные уборы из соломы, капо-корня, конского волоса и птичьих перьев.

Одно из заседаний конференции «Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии, 2022», проходившее в стенах РЭМ, переросло в обсуждение докладов авторов выставки «В гармонии с природой» и было посвящено анализу использования в прошлом и настоящем таких материалов, как шкуры, мех¹⁷, шелк¹⁸ и др. Кроме того, все присутствовавшие приняли участие в дискуссии, темой которой стал «Ресайклинг и апсайклинг» (новая жизнь старых вещей), которая опосредованным образом перекликалась с содержанием выставки, так как речь шла, в том числе и о новой жизни старых вещей, выполненных зачастую из экоматериалов.

О современном модном направлении повторного использования того, что уже когда-то было изготовлено и являлось аналогом явления, известного в традиционных культурах народов России¹⁹, о философии нового экосознания²⁰, о повторном использовании материалов в традиционных культурах²¹, о вторичном применении старинных тканей современными модельерами говорили участники конференции.

Приведенные примеры свидетельствуют об эффективности существующей межкультурной коммуникации в области выставочной и образовательной деятельности, осуществляемой Российским этнографическим музеем при подготовке тематических выставок по проекту «Антропология вещи», в сочетании с ежегодными научными конференциями «Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии».

¹ Калашникова Н. М. Выставка «Хорошо одежда в клетку и в полоску – хороша»: (Коллекция клетчатых и полосатых тканей из собрания РЭМ) // Материалы XX Междунар. науч. конф. / СПбГУПТД; под редакцией Н. М. Калашниковой. СПб., 2017. С 453–458.

² Мадлевская Е. Л. Полосатый и клетчатый узор в русском народном костюме//Мода и дизайн: Исторический опыт – новые технологии//Там же. С. 483–489.

³ Зими́на Т. А. Клетка и полоска в традиционной поясной одежде южнорусских крестьянок//Там же. С. 447–452.

⁴ Мишури́нская Л. И. Полосатые ткани в традиционном костюме татар Поволжья и Приуралья XIX – начала XX в.//Там же. С. 495–500.

⁵ Старостина О. В. Полоска в системе декора женского таджикского костюма//Там же. С. 515–519.

⁶ Емельяненко Т. Г. Ткани с полосатым рисунком в ткачестве и традиционном костюме таджиков и узбеков технологии//Там же. С. 442–446.

⁷ Кубель Е. Л. Клетчатые и полосатые ткани в каракалпакском костюме конца XIX – первой половины XX в.//Там же. С. 465–468.

⁸ Гуця́н Л. С. Клетчатые и полосатые узоры армянских передников: историко-этнографический обзор //Там же. С. 434–437.

⁹ Сласти́кова Л. А. Клетка и полоска в одежде народов Кавказа и Крыма//Там же. С. 511–514.

¹⁰ Дми́триев В. А. Полосы галуна в костюме народов Северного Кавказа//Там же. С. 438–441.

¹¹ Кузнецова И. Н. Русские шелковые платки и шали с узором в полосу//Там же. С. 472–476.

¹² Митря́гина Т. А. «Есть в мире вечные ценности, клетка и полоска – одна из них...» //Там же. С. 490–494.

¹³ Сады́хова С. Ю. Роль клетчатых и полосатых тканей в создании азербайджанского национального костюма//Там же. С. 505–510.

¹⁴ Царева Е. Г. Рисунок в клетку: история, семантика//Там же. С. 520–523.

¹⁵ Лобачевская О. А. Семантико-технологический и маркерный аспекты полосатого декора в народном костюме белорусов//Там же. С. 477–482.

¹⁶ Калашникова Н. М. Выставка «В гармонии с природой»: (Экоматериалы в одежде народов Евразии)//Мода и дизайн: Исторический опыт – новые технологии: Материалы XXV Междунар. науч. конф./СПбГУПТД; Под ред. Н. М. Калашниковой. СПб., 2022. С. 211–214.

¹⁷ Попова Л. Ф. Мех и шкуры в традиционном казахском костюме XIX – первой четверти XX в.//Там же. С. 24–252.

¹⁸ Косоурова Т. Н. Вторичное использование тканей и вышивок в произведениях европейского текстиля XVI–XIX вв. (собрание Эрмитажа)//Там же. С. 406–409.

¹⁹ Кислу́ха Л. Ф. «Ресайклинг» в творчестве Николая Терюхина: К юбилею художника-модельера//Там же. С. 402–405.

²⁰ Габриэль Г. Н. Trashion, zero waste, recycling, upcycling: Модные тренды или философия нового экосознания?//Там же. С. 371–376.

²¹ Сорокина М. А. «Апсайклинг по-нижегородски»: новая жизнь золотного шитья в народном костюме//Там же. С. 418–423.

N. M. Kalashnikova

Intercultural Communications in the Exhibition
and Educational Projects “The Anthropology
of Things” of The Russian Museum of Ethnography

Kalashnikova Natalia Moiseevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Eastern, South-Eastern and Central Europe, head of department, professor, D. Sc. (Culturology); ethnonataly@mail.ru

The article contains the analysis of intercultural communication in the field of exhibition and educational activities on the example of the study of costume and textile design carried out by The Russian Museum of Ethnography in the preparation of thematic exhibitions and annual scientific conferences “The Fashion and Design: Historical Experience – Modern Technologies”.

Keywords: intercultural communication, temporary exhibitions, costume, textiles, scientific conferences, The Russian Museum of Ethnography.

И. С. Маслова

Промыслы и ремесла Самарской области
в научной и образовательной деятельности
Самарского областного историко-
краеведческого музея им. П.В. Алабина

Маслова Ирина Сергеевна, Самарский областной историко-краеведческий музей им. П.В. Алабина (Самара), отдел этнографии, заведующая; irinanazarova3@yandex.ru

В докладе анализируется научная деятельность отдела этнографии Самарского областного историко-краеведческого музея им. П.В. Алабина, направленная на изучение бытовавших в Самарском крае ремесел и промыслов, а также практика ретрансляции результатов исследований, их использование в музейной работе с посетителями в целях популяризации знаний о местных ремеслах.

Ключевые слова: ремесло, промысел, Самарская область, музейные программы, музейные выставки, музееведение.

В отделе этнографии Самарского областного историко-краеведческого музея им. П.В. Алабина изучению народных промыслов Самарского края уделяется большое внимание, прежде всего промысловой деятельности крестьян Самарской губ., которая была представлена строительными работами, изготовлением изделий из дерева, металлическим производством, кожевенным делом, изготовлением одежды и обуви¹. Среди них особенно интересными являются такие художественные промыслы, как художественная обработка дерева, гончарное производство, обработка нити и ткани², нашедшие свое продолжение и в творчестве современных мастеров. Эти три направления народного художественного творчества активно разрабатываются в музее.

При этом идет не только собственно изучение изделий художественных промыслов, технических приемов их изготовления, орнамента, формы, но и их популяризация среди населения. Для этого создаются выставки изделий промыслов как изготовленных в XIX–XX вв., так и в наши дни. В 2018 г была организована выставка «Хитросплетения», где демонстрировались кружева, плетенные на коклюшках, вязанные крючком, а также филейно-гипюрная вышивка и вышивка в технике «ришель». Экспонатами являлись предметы, хранящиеся в фондах музея. Это старинные изделия самарских мастериц и монахинь Иверского монастыря, а также современные работы. На выставке были представлены филейно-гипюрная вышивка Надежды Афанасьевны Тазовой и изделия ее учениц – Нины Ивановны Белявской и Лидии Михайловны Карпеевой, а также других мастеров Самарской обл.

Резьбе и росписи по дереву была посвящена выставка «Теплое ремесло» (2020). На ней экспонировались предметы быта, образцы и фотографии домовой резьбы конца XIX – начала XX в., изделия мастерской по росписи, существовавшей в 70-е гг. XX в. в с. Алькино Похвистневского р-на Самарской обл. Кроме того, демонстрировалась продукция производственного кооператива «Творчество», образованного в Самаре в 1989 г., а также сувениры, деревянная посуда с резьбой и росписью, миниатюрные скульптуры Жигулевской фабрики художественных изделий. Не обошли вниманием работы индивидуальных художников и резчиков, живших в Самаре во второй половине XX в., а также современных мастеров, таких как Инна Юрьевна Ким, Елена Викторовна Мурадова и Екатерина Владимировна Самыкина.

Выставки способствовали популяризации среди населения художественных промыслов. Это происходило в разных формах. В рамках выставки «Теплое ремесло» была разработана Интернет-акция в социальной сети «ВКонтакте», где публиковались ролики и статьи о творчестве мастеров города и области. На выставке народного костюма «Тухья Пулакш. Повойник» были организованы мастер-классы по золотному шитью под руководством мастера И. В. Филатовой и по изготовлению кармана-лакомника в технике лоскутного шитья с мастером Т. А. Дейс.

В 2023 г. в рамках Года педагога и наставника было разработано мероприятие в целях популяризации традиционных ремесел, которое представляло собой занятие, начинавшееся с лекции об одном из видов ремесла и его бытовании в Самарском крае. После этого мастер подробно рассказывал о специфике

используемого материала, правилах работы с ним, комментировал каждый этап работы.

В музее также разработаны программы, знакомящие детей с традиционными ремеслами. Для дошкольников – это программа «Музей для малышей», созданная в 2015–2016 гг. В 2017 г. был разработан цикл занятий под названием «Ремесло за плечами не виснет», где дети с родителями осваивали ремесленные техники³. В 2022 г. были подготовлены занятия «Рядом с печкой» и «Народные игрушки», знакомящие детей с бытовой культурой.

Для школьников начальных и средних классов создана программа «Всякая душа празднику рада». Здесь в центре внимания народные праздники и связанные с ними традиции, мастер-классы по изготовлению обрядовых кукол. Праздник «Осенинь» включает повествование о подготовке крестьян к зимним занятиям. Дети вспоминают, какие ремесла они знают, какие изделия делаются тем или иным мастером, какие обряды сопровождают работы ремесленников.

Выставки, мастер-классы, лекции, занятия и другие мероприятия, посвященные традиционному ремеслу, которые проводятся в музее, вызывают у посетителей неизменный интерес, что свидетельствует о необходимости продолжения и развития этого направления деятельности музея.

¹ Сборник статистических сведений по Самарской губернии: Отдел хозяйственной статистики. Т. 2.– Ставропольский уезд. Самара: Изд. Самарского губернского земства, 1884. С. 170.

² Энциклопедия мастеров Самарской области. Ч. 1. Художественная обработка нити и ткани/ГУК «Агентство социокультурных технологий». Самара, 2008. С. 4.

³ Назарова И. С. Популяризация традиционных ремесел в музейно-образовательной программе «Музей для малышей» СОИКМ им. П. В. Алабина//Чувашский национальный музей: люди, события, факты (2019): Сб. ст. Чебоксары, 2019. Вып. 14. С. 136.

UDC 745; 069.1

I. S. Maslova

The Samara Region's Trades and Crafts
in the Activities of The Regional Museum of Local
History of the Samara Region Named P.V. Alabin

Maslova Irina Sergeevna, The Samara Museum of History and Regional Studies named after P.V. Alabin (Samara), the Department of Ethnography, head of department; irinanazarova3@yandex.ru

The report describes the scientific activity of the Ethnography Department of the Alabin Regional Museum of Local History of Samara, aimed at studying trades and crafts that existed in the Samara Region, as well as retranslating research results, using them in the museum activities with visitors in order to popularize knowledge about local crafts.

Keywords: trade, craft, the Samara Region, museum programs, museum exhibitions, museology.

ЕВРАЗИЯ — ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Материалы Двадцать вторых Санкт-Петербургских
этнографических чтений

Редакторы: *И. В. Белобородова, О. О. Брашнина*
Корректор: *Т. А. Шпак*
Компьютерная верстка: *Ю. А. Хайретдинов*

Подписано в печать 30.11.23. Формат 60×84 1/16.
Печать цифровая. Усл. печ. л. 15,81.
Тираж 150 экз. Заказ № 321.
Отпечатано в типографии СПГУТД.
191028, Санкт-Петербург, ул. Моховая, 26.