

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ БОЗРЕНИЕ


НАУКА
— 1727 —

№ 1

2024





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

№ 1

ЯНВАРЬ–ФЕВРАЛЬ 2024

Журнал основан в 1889 г.
Выходит 6 раз в год
Выходил под названиями: “Этнографическое обозрение” (1889–1916; 1992–н.в.);
“Этнография” (1926–1930); “Советская этнография” (1931–1991).
Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С.Н. Абашин (д.и.н., Европейский ун-т, Санкт-Петербург),
С.С. Алымов (к.и.н., ИЭА РАН, Москва),
В.О. Бобровников (к.и.н., НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург),
М.Л. Бутовская (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН, Москва),
М.В. Добровольская (д.и.н., Ин-т археологии РАН, Москва),
А.Л. Елфимов, главный редактор (Ph.D., к.и.н., ИЭА РАН),
П.С. Куприянов (к.и.н., ИЭА РАН),
М.Ю. Мартынова (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.В. Михель** (д.ф.н., РАНХиГС, Москва),
Е.В. Попова (к. полит. н., Томский гос. ун-т),
С.В. Соколовский (д.и.н., ИЭА РАН), **В.А. Тишков** (акад. РАН, ИЭА РАН),
Е.Г. Трубина (д.ф.н., Университет Северной Каролины, Чапел-Хилл, США),
Е.И. Филиппова, зам. гл. ред. (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.А. Функ** (д.и.н., МГЛУ, Москва)

НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

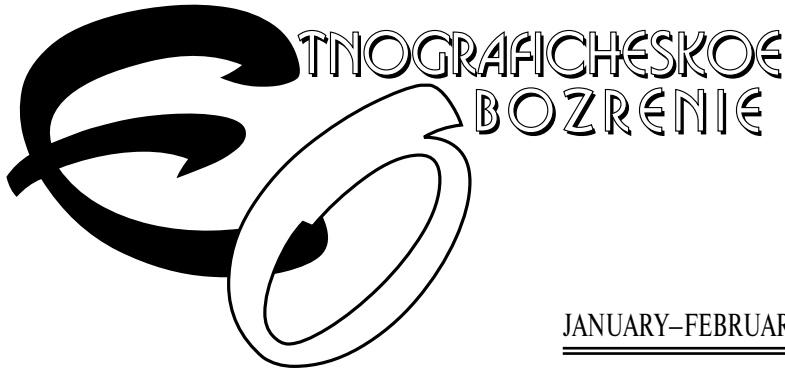
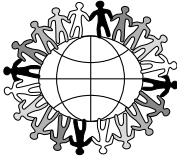
Ю.Е. Березкин (Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург), **В. Вате** (CNRS, Франция),
Д.Н. Замятин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), **Н.М. Лебедева** (ВШЭ, Москва),
М. Могильнер (Ун-т шт. Иллинойс, США), **В.И. Мукомель** (Ин-т социологии РАН, Москва),
Б. Петрик (EHESS, Франция), **И.Ф. Попова** (Ин-т восточных рукописей, Санкт-Петербург),
М. Ривз (Манчестерский ун-т, Великобритания), **Н.В. Ссорин-Чайков** (ВШЭ, Санкт-Петербург),
Л.А. Чвырь (Ин-т востоковедения РАН, Москва), **П. Швайцер** (Венский ун-т, Австрия),
В.А. Шнирельман (ИЭА РАН, Москва)

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

Адрес редакции:
119991 Москва, Ленинский пр., д. 32а, тел. (495) 938-18-67
Интернет-сайт: <https://eo.iea.ras.ru>
e-mail: ethnorev@gmail.com

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology
Russian Academy of Sciences



№ 1

JANUARY–FEBRUARY 2024

Founded in 1889
Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present);
Etnografia (1926–1930); *Sovetskaiia Etnografia* (1931–1991)
Publication frequency: 6 issues per year
Organ of the Division of History and Philology, Russian Academy of Sciences

EDITORIAL BOARD

Sergey Abashin (European U. at St. Petersburg),
Sergey Alymov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vladimir Bobrovnikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Marina Butovskaya (Inst. of Ethnology and Anthro., Moscow),
Maria Dobrovolskaya (Inst. of Archaeology, Moscow),
Alexei Elfimov, Editor-in-Chief (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Filippova, Associate Editor (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitri Funk (Moscow State Linguistic U.),
Pavel Kupriyanov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Marina Martynova (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitry Mikhel (RANEPa, Moscow), **Evgeniya Popova** (Tomsk State U., Tomsk),
Sergey Sokolovskiy, Associate Editor (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Valery Tishkov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Trubina (University of North Carolina at Chapel Hill, USA)

ADVISORY BOARD

Yuri Berezkin (Kunstkamera, St. Petersburg), **Liudmila Chvyr** (Inst. of Oriental Studies, Moscow),
Nadezhda Lebedeva (Higher School of Economics, Moscow),
Marina Mogilner (U. of Illinois at Chicago, USA), **Vladimir Mukomel** (Inst. of Sociology, Moscow),
Boris Pétric (EHESS, France), **Irina Popova** (Inst. of Oriental Studies, St. Petersburg),
Madeleine Reeves (U. of Manchester, UK), **Peter Schweitzer** (U. of Vienna, Austria),
Viktor Shnirelman (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Nikolai Ssorin-Chaikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Virginie Vaté (CNRS, France), **Dmitry Zamiatin** (Moscow State University)

Irina Kucherova Editorial Office Manager

Editorial Office Address:
Rm 1807, 32-a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia;
phone +7 (495) 938-1867

Website: <https://eo.iea.ras.ru>; e-mail: ethnorev@gmail.com

Дискуссия

- А.К. Салмин.* Тайна геродотовских саспиров 5
Д.Ф. Мадуров, А.К. Шагинян, О.Г. Хорикян, А.С. Сараев, А.К. Салмин. Обсуждая во-
 прос о геродотовских саспирах. 23

Возвращаясь к напечатанному

- Е.А. Мельникова.* От “вернакулярных” музеев к “прошлому своими руками”. 60

Народное христианство Армении

- Н.В. Крюкова.* Проживаемая религия почитателей сельских сурбов в Армении 77
Л.Д. Симонян. Сон и святыня в армянском народном христианстве: предвари-
 тельные результаты исследований. 93

Статьи и материалы

- В.А. Кориунков.* Дамы с собачками: отношение к собакам в России в XVIII–
 XIX вв. 115
Е.Б. Толмачева. Антропологическая фотография 1920-х — начала 1930-х годов
 в контексте освоения советской властью национальных территорий. 133
С.Я. Суций. Евреи Дона в XIX — начале XXI в.: геодемографическая динамика
 и воспроизводственные процессы региональной общины. 151
А.А. Авдашкин. Влияние центральноазиатской миграции на исламское простран-
 ство уральского города (на примере Челябинска, Магнитогорска и Троицка) . . . 180
О.В. Семенова, В.Н. Буркова, М.Л. Бутовская, Е.Н. Каспарова, А.М. Ермаков. Отцов-
 ская забота в современном обществе (сравнение России и Беларуси). 197

Критика, обзоры, рецензии

- С.А. Арутюнов. Этнографическое отражение в региональных исследованиях: прояв-
 ление “большого” в “малом” (рец. на: Рыжакова С.И. Северная Бенгалия: эт-
 нический профиль и этнографическая картина восточно-пригималайских обла-
 стей Индии. М.; СПб., 2022). 226
О.Д. Фаис-Леутская. Вотивы и вотивные практики — взгляд на феномен (рец. на:
 Майзульс М., Зотов С., Антонов Д. Восковые ноги и железные глаза. Вотивные
 практики со Средневековья до наших дней. М., 2022). 230
М.В. Васеха. Советский отпуск — это маленькое путешествие в коммунизм (мед-
 справка обязательна!) (рец. на: Кoenкер Д. SPАсибо партии. Отдых, путешествия
 и советская мечта. СПб.: Библиороссика, 2022). 235

Discussion

- Salmin, A.K.* The Mystery of Herodotus' Saspirs [Taina gherodotovskikh saspиров] 5
- Madurov, D.F., A.K. Shahinyan, H.G. Khorikyan, A.S. Saraev, and A.K. Salmin.* Debating the Issue of Herodotus' Saspirs [Obsuzhdaia vopros o gerodotovskikh saspirakh]. 23

Revisiting the Published

- Melnikova, E.A.* From "Vernacular Museums" to the "Do-It-Yourself Past" [Ot "vernakuliarnykh" muzeev k "proshlomu svoimi rukami"]. 60

Folk Christianity in Armenia

- Kryukova, N.V.* Lived Religion of the Devotees of Rural Surbs in Armenia [Prozhivaemaia religiia pochitatelei sel'skikh surbov v Armenii]. 77
- Simonian, L.D.* Dream and Sanctuary in Traditional Armenian Christianity: Pilot Research Outcomes [Son i sviatynia v armianskom narodnom khristianstve: predvaritel'nye rezul'taty issledovani]. 93

Research Articles

- Korshunkov, V.A.* Ladies with Little Dogs: Attitudes towards Dogs in the 18–19th Century Russia [Damy s sobachkami: otnoshenie k sobakam v Rossii v XVIII–XIX vv.]. 115
- Tolmacheva, E.B.* Anthropological Photography of the 1920s – Early 1930s in the Context of the Development of National Territories by the Soviet Authorities [Antropologicheskaiia fotografiia 1920–kh – nachala 1930–kh godov v kontekste osvoeniia sovetskoi vlast'iu natsional'nykh territorii]. 133
- Suschiy, S.Y.* Jews of the Don in the 19th – Early 21st Century: Geodemographic Dynamics and Reproductive Processes in a Regional Community [Evrei Dona v XIX – nachale XXI v.: geodemograficheskaiia dinamika i vosproizvodstvennye protsessy regional'noi obshchiny]. 151
- Avdashkin, A.A.* The Influence of Central Asian Migration on the Islamic Space of Cities in the Urals (the Cases of Chelyabinsk, Magnitogorsk, and Troitsk) [Vliianie tsentral'noaziatskoi migratsii na islamskoe prostranstvo ural'skogo goroda (na primere Cheliabinska, Magnitogorska i Troitska)]. 180
- Semenova, O.V., V.N. Burkova, M.L. Butovskaya, E.N. Kasparova, and A.M. Ermakov.* Paternal Care in Contemporary Society (A Comparison of Russia and Belarus) [Ottovskaia zabota v sovremennom obshchestve (sравnenie Rossii i Belarusi)]. 197

Book Reviews and Critiques

- Arutyunov, S.A.* Ethnographic Mirror in Regional Studies: Reflection of the "Large" in the "Small" [Etnograficheskoe otrazhenie v regional'nykh issledovaniakh: proiavlennie "bol'shogo" v "malom"]: A Review of *Severnaia Bengaliia: etnicheskii profil' i etnograficheskaiia kartina vostochno-prigimalaiskikh oblastei Indii* [North Bengal: Ethnic Profile and Ethnographic Outlook: East Himalayan Regions of India], by S.I. Ryzhakova. 226
- Fais-Leutskaia, O.D.* Votives and Votive Practices – A Perspective on the Phenomenon [Votivy i votivnye praktiki – vzgliad na fenomen]: A Review of *Voskovye nogi i zheleznye glaza. Votivnye praktiki so Srednevekov'ia do nashikh dnei* [Wax Legs and Iron Eyes: Votive Practices from the Middle Ages to the Present Day], by M. Maizuls, S. Zotov, and D. Antonov. 230
- Vasekha, M.V.* Soviet Vacation is a Getaway to Communism (a Medical Certificate is Necessary!) [Sovetskii otpusk – eto malen'koe puteshestvie v kommunizm (medspravka obiazatel'na!)]: A Review of *SPAsibo partii. Otdykh, puteshestviia i sovetskaia mechia* [Thanks to the Party: Vacation, Travel and the Soviet Dream], by D. Koenker. 235

ДИСКУССИЯ

ТАЙНА ГЕРОДОТОВСКИХ САСПИРОВ

А.К. Салмин

Антон Кириллович Салмин | <https://orcid.org/0000-0002-1072-9933> | antsalmin@mail.ru | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Ключевые слова

Геродот, саспиры/сапиры/савиры, чувашы, этноним, история, география, религия, этнография, язык

Аннотация

В статье анализируются доисторические факты о геродотовских саспирах в контексте кавказской истории сапиров/савиров. Автор рассматривает как первоисточники, так и публикации ведущих исследователей по теме. В целях получения системной картины вводятся данные по этнониму, истории, географии, религии, этнографии и языку. В частности, делается вывод, что между этнонимами *Σάπειρες*, *Σάπειρες*, *Σάβιροι*, *Sapires*, *Savares*, *Savirs* имеется историческая преемственность. В изучаемый период саспиры обитали на землях от Мидии до Колхиды между мидянами и колхами (мидяне находились к югу, а колхи к северу от р. Фасис) к юго-востоку от р. Чорох в сторону озер Севан и Ван. Матиенскими горами, возле которых жили саспиры, считаются горы в районе Эрзурума.

Информация о финансовой поддержке

Исследование выполнено по плану НИР Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН “Слагаемые этнокультурной идентичности”

Не знать, что случилось до твоего рождения — значит всегда оставаться ребенком. В самом деле, что такое жизнь человека, если память о древних событиях не связывает ее с жизнью наших предков?
(Цицерон 1972: 355)

Ведущие историки и этнографы обращают внимание на необходимость комплексного (= трансдисциплинарного и междисциплинарного) подхода в освещении этногенетических процессов; речь идет о выходе исследователя за рамки своего предмета.

Понятно, что междисциплинарность в этом случае не является самоцелью, а имеет скорее прикладное значение: огромную важность представляет не до конца изученный познавательный потенциал пограничных сфер науки,

Статья поступила 12.12.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 19.12.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Салмин А.К. Тайна геродотовских саспиров // Этнографическое обозрение. 2024. № 1. С. 5–22. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010017> EDN: YKKBAF

Salmin, A. K. 2024. Taina gerodotovskikh saspіrov [The Mystery of Herodotus' Saspіrs]. *Etnograficheskoe obozrenіe* 1: 5–22. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010017> EDN: YKKBAF

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://eo.iea.ras.ru>
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

особенно в областях их взаимопроникновения с другими науками, где формируется новое знание (Аликберов 2019: 154).

Это “нормальное состояние науки, ибо там, где все ясно и вполне устоялось, наступает застой” (Гуревич 2000: 125).

Гипотез о происхождении чувашей много. Предками чувашей называли сюнну, хунну, сяньби, ухуаней, огуров, угров, гуннов, болгар, древних тюрков, иранцев, шумеров. Этот длинный и в то же время неполный перечень говорит не просто о плохой изученности, но прежде всего о сложности обсуждаемой проблематики.

На самом деле, история народа — это череда перерождений. Следует писать только о пространственно-временных параметрах племен и народов, этнические составляющие — признаки непостоянные. Ведь “поток событий обновляет этничность, которая не существует вне движения” (Головнёв 2009а: 53). Смена культуруобразующих компонентов помогает им преобразовываться, преодолевать кризисы и способствует возрождению. Перерождаются народы в самом широком смысле — невозможно поставить знак равенства между подданными Модэ и Аттилы. Тюрко-монгольские племена, то объединявшиеся, то распадавшиеся на орды, вовлекали в свои воинские соединения покоренные племена и завоевывали новые территории. Так исчезали одни народы и возникали другие. Нам полезно было бы распрощаться с иллюзиями и одновременно свыкнуться со многими вновь открытыми фактами.

Совершенно справедлива критика в отношении тех исследователей, которые редко штудируют первоисточники. Так, Агусти Алемань, говоря об историках, отмечает: проблема в том, что, кажется, почти никто, даже имеющий доступ к оригинальным текстам и достаточный объем исторических знаний, внимательно не читает источники (Alemany 2013). Чем дальше мы углубляемся в историю, тем большую разность культур народов обнаруживаем (“пранароды обладали яркой самобытностью и отличались друг от друга явственнее, чем сегодняшние сообщества” [Головнёв 2009б: 122]), чем ближе к нам этнографический факт, тем больше в нем следов глобализма (т.е. в современном обществе идет процесс утери этнической идентичности). К тому же, чем дальше от исследователя отстоит время формирования изучаемой общности, тем уже и скуднее круг искомых источников. А это подталкивает к соблазну исходить из современной картины мира при прояснении темных пятен истории. Иначе говоря, исследователь может оказаться в плену априорных суждений. Отсюда и до методологических ошибок рукой подать: появляется склонность современное состояние источников принять за древние свидетельства.

О саварах/сапирах/савирах/суварах как об исторических предках чувашского народа уже вышел ряд моих публикаций, но до сих пор я ограничивался изучением исторических периодов начиная от Птолемея (Salmin 2014, 2022), а доистория оставалась за кадром. В этот раз я хочу выйти за эти границы и приоткрыть завесу тайны доисторических саспиров.

Этнонимика

Этноним *саспиры* в формах *Σάσπειρες*, *Σασπείρων*, *Σάσπειροι*, *Θεσπείες* встречается в “Истории” Геродота (V в. до н.э.) шесть раз (Нрбодотос 1995: 1. 104, 110; 3. 94; 4. 37, 40; 7. 79; Геродот 1993: 45, 46, 168, 196, 335).

У Ксенофонта встречаем армянское имя *Сабарис* — так звали младшего сына армянского царя, правившего в VI в. до н.э. (Ксенофонт 1993: 58). Следует учесть, что здесь имеем факт персидского влияния + греческое окончание *-ис*.

Одна из областей Великой Армении (IV в. до н.э. — V в. н.э.) называлась Саспиритид. Племена Σάπειρες/Σάπειρας (сапиры) упоминаются в “Аргонавтике” Аполлония Родосского, это — середина III в. до н.э.

Дальше за островом этим и на земле, что напротив,
Люди филиры живут, за ними повыше — макроны,
Выше еще и поодаль немалое племя бехиров,
Возле них соседи сапиры давно проживают.
Дружные с ними бизиры живут немного подальше,
А за ними уже сами колхи, любимцы Ареса...
Край макронов и беспредельную землю бехиров
Дальше они миновали, а также надменных сапиров,
Рядом с ними бизиров. Все время дальше и дальше
Мчались быстро они с порывами теплого ветра
(Аполлоний Родосский 2001: 44, 63).

ἐνθα γὰρ ὑμῖν ὄνειαρ ἄδευκέος ἐξ ἁλὸς εἶϊσιν
ἄρητον τῷ καὶ τε φίλα φρονέων ἀγορεύω
ἰσχύμεν — ἀλλὰ τίη με πάλιν χρεῖω ἀλιτέσθαι
μαντοσύνη τὰ ἕκαστα διηνεκὲς ἐξενέποντα;
νῆσου δὲ προτέρωσε καὶ ἡπείροιο περαιῆς
φέρβονται Φίλυρες Φιλύρων δ' ἐφύπερθεν ἔασιν
Μάκρωνες, μετὰ δ' αὐτὴν περιώσια φυλα Βεχεύρων
ἐξεῖς δὲ Σάπειρες ἐπὶ σφίσι ναιετάουσιν,
Βύζηρες δ' ἐπὶ τοῖσιν ὁμώλακες, ὧν ὑπερ ἧδη
αὐτοὶ Κόλχοι ἔχονται ἀρήιοι. ἀλλ' ἐνὶ νηὶ
πίρεθ, ἕως μυχάτη κεν ἐνιχρίμψῃτε θαλάσση...
Κεῖθεν δ' αὖτ' Μάκρωνας ἀπειρεσίην τε Βεχεύρων
γαιαν ὑπερφιάλῳς τε παρεξενέοντο Σάπειρας,
Βύζηράς τ' ἐπὶ τοῖσιν ἐπιπρὸ γὰρ αἰὲν ἔτεμνον
ἔσσυμένως, λιαροῖο φορεύμενοι ἐξ ἀνέμοιο
(Apollonius Rhodius 1889: 75, 110).

Следует особо отметить, что почти все переводчики Геродота (в том числе и Г.А. Стратанович) *Σάπειρες* читают и переводят как *сапиры*, а не *саспиеры*. А это говорит по крайней мере о равнозначности двух вариантов. Следует упомянуть и третий вариант — *сапиры*. Надо учитывать и законы древнегреческой фонологии. Так, в аттическом языке долгие гласные возникали за счет сокращения соседних коротких гласных, между которыми терялась согласная: например, пишем *κλειο*, а произносим *clio/клио*. Написание обсуждаемого этнонима в самых разных фонетических вариантах имело место и в первых веках I тыс. н.э. Так, у Стефана Византийского (V в.) упоминаются Σάπειρες: “Сапиры (Σάπειρες), народ Понтийской области, ныне называемый через β — сабирами (Σάβειρες)” (Stephani 1849: 555), у него же находим варианты Σάπειρ и Σάσπειρ (Ibid.: 166). Исследователи этнонимов, встречающихся в “Истории” Геродота,

выводят этноним *саспир* из древнеперсидского *asabāra* (“всадник”) и сопоставляют с представлениями о скифах-наездниках: саспир/саспиры означают “всадники” и “страна всадников” (Brandenstein, Mayrhofer 1964: 106). В целом этнонимы *Σάσπειρες*, *Σάπειρες*, *Σάβιροι*, *Sapires*, *Savares*, *Savirs* историки употребляют как идентичные (Буданова 2000: 335, 342, 345).

Историко-географический анализ

В конце IX — начале VIII в. до н.э. в Урартском государстве (располагавшемся в Армянском нагорье) жило четыре этноса: алародии, матиены, саспиры и армении (Дьяконов 2008: 240). На современной карте это территории Армении, Восточной Турции, Северо-Западного Ирана и Нахичеванской АР Азербайджана.

Ко второй половине VII в. до н.э. нашествие киммерийцев значительно ослабило мощь Урартского государства. Воспользовавшись ситуацией, саспиры встают во главе вновь созданной крупной конфедерации племен к юго-востоку от Колхиды (Кудрявцев 1956: 156), что позволяет им контролировать область между Колхидой и Мидией. Это создает ряд трудностей завоевателям. В начале VI в. до н.э. саспиры положили конец урартскому господству в Закавказье. “Южное Закавказье... оказалось в сфере влияния сасперов” (Бердзенишвили 1962: 15). Саспиры совместно с колхами играли ведущую роль и в Западном Закавказье.

С VI в. до н.э. Колхида находилась в зависимости от ахеменидов лишь формально: с Ахеменидским государством поддерживались нормальные экономические и социальные связи, но административные задачи, внутренние проблемы и вопросы торговли с другими странами Колхида решала самостоятельно. Этому

Рис. 1. Саспиры в IX—I вв. до н.э. в Закавказье. Карта составлена автором на основании данных “Истории” Геродота и этнической карты Европы V—IV вв. до н.э. Источник: Всемирная история. Т. 2 / Отв. ред. С.Л. Утченко. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1956. Карта размещена в свободном доступе на ресурсе: <http://tinyurl.com/3dp9u6sd>



немало способствовало и то, что через земли саспиров проходила оживленная торговая трасса, соединявшая эти территории с Западным Ираном. Как полагают грузинские коллеги, в VI в. до н.э. южные границы саспиров простирались до р. Аракс, а центр “возможно, находился в Чорохском ущелье. На север от них располагалось объединение племен колха (кулха)” (Мухелишвили 2015: 23–24).

В V в. до н.э. саспиры (Σάσπειροι) упоминаются Геродотом. В это время они административно входили в Персидское царство, столицей которого был Персеполь. Наряду с матиенами и алародиями саспиры платили ахеменидам подать в 200 талантов золотого песка (“На матиенов, саспиров и алародиев была наложена подать в 200 талантов” [Геродот 1993: 168] / Ματιηνοῖσι δὲ καὶ Σάσπειροι καὶ Ἀλαροδίοισι διηκόσια ἐπετέταχτο τάλαντα νομὸς ὄγδοος καὶ δέκατος οὗτος [Ηρόδοτος 1995: 3.94.1]). В стране функционировала единая монетная система — золотой *дарик* весом 8,42 г. и серебряный *шкиль* весом 5,6 г. Как верно уточняется Г.А. Стратановичем в комментарии к этому пассажию текста из Геродота, “саспиры жили в долине совр. р. Чороха, впадающей в Черное море у Батуми”. Весьма любопытно сравнить размеры податей, наложенных на народы, относившиеся к различным административным округам Персидского царства: 17 округ (парикании и азиатские эфиопы) платил 400 талантов, 20 округ (здесь самыми многочисленными были индийцы) — 360, 19 округ (мосхи, тибарены, макроны, мосиники и мары) — 300, а 18 — 200 талантов. Можно предположить, что размеры платы (вес золотого песка) зависели или от степени подчиненности, или от отдаленности от столицы империи Ахеменидов. Для прояснения этого вопроса нужны специальные сравнительные исследования.

По тексту Геродота можно четко определить местоположение саспиров. “Пути от озера Меотиды до реки Фасис и до колхов тридцать дней для путешествующего налегке, из Колхиды же недолго проникнуть в Мидию, ведь только одно племя находится на пути — саспиры; те, кто пройдут [по территории этого племени], оказываются в Мидии” (Геродот 1993: 45) (ἔστι δὲ ἀπὸ τῆς λίμνης τῆς Μαίητιδος ἐπὶ Φᾶσιν ποταμὸν καὶ ἐς Κόλχους τριήκοντα ἡμερῶν εὐζώνῳ ὁδός, ἐκ δὲ τῆς Κολχίδος οὐ πολλὸν ὑπερβῆναι ἐς τὴν Μηδικήν, ἀλλ’ ἐν τῷ διὰ μέσου ἔθνος αὐτῶν ἐστι, Σάσπειρες, τοῦτο δὲ παραμβιβαμένοισι εἶναι ἐν τῇ Μηδικῇ [Ηρόδοτος 1995: 1.104.1]). Выходит, саспиры занимали земли между мидянами и колхами. На это у Геродота имеется однозначное указание: “Персы живут в Азии вплоть до Южного моря, называемого Красным. К северу от них обитают мидяне, выше мидян — саспиры, выше саспиров — колхи, граничащие с Северным морем, куда впадает река Фасис. Эти четыре народности занимают область от моря до моря” (Геродот 1993: 196) (Πέρσαι οἰκέουσι κατήκοντες ἐπὶ τὴν νοτὴν θάλασσαν τὴν Ἐρυθρὴν καλεομένην· τούτων δ’ ὑπεροικέουσι πρὸς βορέην ἄνεμον Μῆδοι, Μήδων δὲ Σάσπειρες, Σασπείρων δὲ Κόλχοι κατήκοντες ἐπὶ τὴν βορρῆν θάλασσαν, ἐς τὴν Φᾶσιν ποταμὸς ἐκδιδοῖ. ταῦτα τέσσαρα ἔθνη αἰκεί ἐκ θαλάσσης ἐς θάλασσαν [Ηρόδοτος 1995: 4.37.1]).

Характеризуя местность “к северу от Акбатан по направлению к Евксинскому Понту”, Геродот Галикарнасский уточняет: “Только в одном месте, именно поблизости от земли саспиров, Мидийская земля покрыта высокими горами и густым лесом, вся же остальная Мидия — плоская равнина” (Геродот 1993: 47) (αἱ δὲ ὑπὸ ρεῖαι εἰσι τῶν ὁρέων, ἔνθα τὰς νομὰς τῶν βοῶν εἶχε οὗτος δὴ ὁ βουκόλος, πρὸς βορέω τε ἄνεμου τῶν Ἀγβατάνων καὶ πρὸς τοῦ πόντου τοῦ Εὐξείνου. ταύτη μὲν γὰρ ἡ Μηδικὴ χώρα πρὸς Σασπείρων ὁρεὶνὴ ἐστὶ κάρτα καὶ ὑψηλὴ τε καὶ ἰδρσι

συνηρεφής, ἡ δὲ ἄλλη Μηδικὴ χώρα ἐστὶ πᾶσα ἄλπεδος) [*Ηρόδοτος* 1995: 1.110.2]). Геродот также называет ориентиры северных границ территории расселения сапиров: Каспийское море и р. Аракс (*Геродот* 1993: 196) (πρὸς βορέω δὲ ἡ Κασπὴν τε θάλασσα καὶ ὁ Ἀράξης ποταμός [*Ηρόδοτος* 1995: 4.40.1]).

В сведениях Геродота нас интересует указание на то, что сапиры определяются как крупное объединение, занимавшее территорию от Мидии до Колхиды и значительную часть земель бывшего Урартского царства.

Уточним: сапиры были северо-западными соседями матиенов, которые фактически входили в состав сатрапии Мидия (*Сафарова* 2009: 12, 14). О.Г. Хорикиан отмечает, что матиены граничили с мидийцами в нижнем течении Куры, а дорога из Колхиды в Мидию проходила к западу от Каспийского моря, через долину Куры. “Сапиры не могли локализоваться к югу от колхов, поскольку там жили мосхи (восточные халибы), и древние источники эту версию также исключают. Следовательно, сапиры находились к востоку от колхов и жили между матиенами на западе и алародиями на юге” (*Хорикиан* 2015: 199–200). Он же уточняет: сапиры занимали не Армянское нагорье, а земли между р. Курой и Большим Кавказским хребтом, а впоследствии – Албанию, т.е. левобережную область Куры (Там же: 195). Сапиры были известны во многих других местах иранского мира, в труднодоступных горах и приморских местностях, например на южном берегу Каспийского моря (*Пьянков* 2013: 347).

Как колхи, так и сапиры находились в сильной зависимости от Персидского царства вплоть до первой половины V в. (“...когда персидский царь Ксеркс в 480 г. до н.э. пошел походом на Грецию, в его войсках, наряду с мосхами, тибаренами, макронами, моссиниками, марами и сасперами, находились и колхи” [*Бердзенишвили* 1962: 17]).

Сапиры наряду с алародиями к концу ахеменидского времени составляли население одной из двух армянских сатрапий. В IV в. до н.э. эти сатрапии вошли в состав Великой Армении и с этого времени практически не выделялись среди других ее областей (*Пьянков* 1979: 74). Поэтому можно утверждать, что в доисторические времена судьбы сапиров и армян были тесно связаны, по крайней мере в географическом отношении.

В 333 г. до н.э. Александр Македонский в бою при Иссе одержал победу над Дарием III, в результате чего Малая Азия оказалась потерянной для персов.

Примерно в первой половине III в. до н.э. Аполлоний Родосский писал о сапирах (Σάπηρες), “давно проживавших” рядом с племенами бекиров и бизеров (*Apollonii Rhodii* 1986: 75, 110), т.е., согласно Аполлонию, три племени соседствовали задолго до первой половины III в. до н.э. Все это вполне соответствует исторической действительности. Уточним: сапиры в этот период занимали земли к юго-востоку от р. Чорох в сторону озер Севан и Ван.

Геродотовские топографические координаты позволяют не сомневаться в исторической достоверности обитания сапиров в V в. до н.э. Опираясь на других историков, можно расширить эти хронологические рамки: IX–I вв. до н.э. В этот период сапиры занимали территорию от Мидии до Колхиды между мидянами и колхами (мидяне находились к югу, а колхи к северу от р. Фасис); Матиенскими горами, возле которых обитали сапиры, считаются горы в районе Эрзурума (*Пиотровский* 1959: 117). Нисколько не сомневался в этих ориентирах переводчик и комментатор Геродота Г.А. Стратанович.

Религия

Религиозные взгляды, проявляемые в традиционных обрядах и верованиях, в своей основе содержат (чаще всего фрагментарно в виде отдельных звеньев) воззрения древних предков. Может показаться по крайней мере наивной попытка посмотреть на проблему сквозь десятки веков, поскольку сдвиг времени—пространства сильно изменил наше мировоззрение и способствовал формированию совсем иной картины мира, чем это было три тысячи лет назад. Тем не менее такая оптика позволяет увидеть парадоксальные параллели. Приведем лишь несколько примеров.

Так, чувашское божество Сехмет имеет аналогии лишь в египетской мифологии. Древнеегипетский Сехмет/Сохмет представлялся в виде женщины с львиной головой, почитавшейся как богиня войны. Привезенные фаянсовые статуэтки Сохмет и оттиски фигурки божества на подвесках фиксировались в Армении еще до VI в. до н.э. (Пиотровский 1952: 11). Анализируя древнеегипетские тексты о Сохмете, Д.Ф. Мадуров констатирует, что “этот древнеегипетский миф практически одинаков с мифом о *Сехмет* чувашей” (Мадуров 2004: 124). Своему божеству Сехмет чуваша приносили в жертву утку и, совершая соответствующие моления, просили здоровья заболевшему члену семьи (ЧГИ. Л. 138).

В ингушском пантеоне есть божество “подземного царства *Эштар*, который, как считалось, доставляет души умерших праведников в рай на священной кобылице *Сса-цена-гила*” (Албогачиева 2011: 125). Конечно, есть прямая связь этого персонажа с божеством аккадской мифологии *Ištar/Eštar/Aštar*. А это свидетельствует о прямых древних связях Передней Азии с Кавказом.

Д.Е. Еремеев в слове *тур/тор/тар* склонен видеть индоевропейский субстрат. В подтверждение он приводит имена армянского бога войны и древнеанатолийского бога грозы — *Торг/Торк/Турк*, связанные с хеттским глаголом *тарх* (“побеждать”) (Еремеев 1990: 132–133). Как верно замечают исследователи, армяне заимствовали это имя у хетто-хурритского божества плодородия и растительности *Тарху* (Тер-Саркисянц 2008: 100). Именно такие функции исконно были присущи и чувашскому божеству *Тур/Тор*. Добавим сюда название абхазского божества *Ай-Тар*.

Имена и действия многих кавказских божеств перекликаются с аналогичными теонимами и функциями хуррито-урартских и в целом анатолийских божеств. Так, ингушские топоним *Саниба/Шаниба* и теоним *Шаниба-ерда* соответствуют хуррито-урартскому *Shannipa/Shaniba* (“Святое место”). В хурритском и ингушском языках формы *па/ба* означали “место, где живут божества и люди”. Например, древний храм Северного Кавказа *Тхаба-ерда* переводится как “Дом божества Тха”. Древние анатолийцы называли свои храмы “домами божеств”. Ингушский теоним *Саниба-ерда* переводится, следовательно, как “божество Святого места” (Цароева 2015: 23).

Прототипом известного злого духа *Алмасты/Албасты*, насылающего болезни роженице и новорожденному, называют эламско-ассирийское *Ламассу/Ламасту*. Этот образ в женском обличе распространился на весь Древний Восток и за его пределы. Полагают, что первоначальное значение имени с основой *āl* (“мираж”) восходит к семитоязычному ареалу. Затем в результате контаминации появилось слово с той же основой в иранском ареале: перс. *āl* — “ведьма”. Поздние трансформации имеют место в тюркских языках (Климов, Эдельман 1979: 62). Вариан-

ты имени этого злого духа: Алпаб, Албаслы, Албасти. Первая часть (Ал) восходит к слову *ал* (*дал*), передающему у многих кавказских народов понятия “божество”, “всемогущий”, “всевышний”. В шумерской и хеттской мифологиях было божество Алалу, принадлежащее к старшему поколению божеств. Имя Алале встречается в старинных грузинских песнях. Вторая часть слова (*басди*) отражает понятия “мать”, “женщина”. Согласно фольклорной традиции, данное божество представляет собой безобразную волосатую женщину с громадными грудями и вывернутыми пятками. Она убивает роженец. Исследователи правомерно считают, что в этом образе выражена идея единства жизни и смерти (Котович 1983: 9).

Аналогичный персонаж есть в верованиях чувашей — божество Алпастӑ/Алпас, относящееся к злым духам из класса *усалов* и обычно предстающее в облике женщины с распущенными волосами (Салмин 2016: 325).

Еще одно божество, на которое нужно обязательно обратить внимание в контексте обсуждаемой темы, — *Кӱвар*; встречается также в формах: *Вӱри кӱвар* — “горячий уголь”, *Кӱварлӑ кӱмрӑк* — “уголь с жаром”, *Вут* — “огонь”, *Вутлӑ кӱмрӑк* — “огненный уголь”, *Вут-кӱвар* — “огонь-уголь”. Иначе говоря, имеется в виду горячий уголь или жар в очаге или костре, антипод потухшему и остывшему углю *кӱмрӑк*. Этимология, этнографические параллели, фонетические закономерности слова ведут на Ближний Восток (Западный Иран, Грузия, Армения, Урарту) (Салмин 2016: 298–301).

Как видим, персонажи народных верований чувашей сохранили явные следы, ведущие нас на Кавказ, в Закавказье и Переднюю Азию.

Этнография

Имеется тесная связь народов Западного и Восточного Кавказа с народами Малой Азии (абхазо-адыгов с хаттами, нахско-дагестанских народов с хурритско-урартскими) (Старостин 1988: 112). А хурритский этнос ассоциируют с куро-аракской археологической культурой (Касьян 2011: 252). Еще в конце IX — начале VIII в. до н.э. в составе урартских племен были саспиры (Дьяконов 2008: 240). В литературе встречается утверждение, согласно которому в VII в. до н.э. саспиры возглавили значительное этническое объединение племен (Кудрявцев 1956: 156). По всей вероятности, эти даты соответствуют исторической правде.

В V в. до н.э. саспиры фиксируются Геродотом. Геродот, конечно, не только историк, он и этнограф, и этнолог. Отталкиваясь от его записей, можно приоткрыть завесу тайны, скрывающую этническую доисторию многих народов Закавказья. Как уже отмечалось выше, саспиры жили между Колхидой и Мидией, “не дальше”, — добавляет Геродот — “одна народность — саспиры”. Кроме того, о месте обитания саспиров Геродот пишет: “...выше мидян — саспиры, выше саспиров — колхи” (Геродот 1993: 45, 196). Все эти факты говорят в пользу довода об автономности и компактности этноса.

Анализ “Истории” Геродота дает серьезный повод говорить о саспирах как об индоевропейцах. Даже имена предводителей саспиров — Сиромитра и его сын Масистий — иранские, хотя даются в грузинской огласовке. В VII в. до н.э. в сторону Мидии двигаются скифы. Но, чтобы попасть в желаемый регион, им нужно было сломить такие могущественные государства, как Ассирия и Урарту, и это не считая племен, расположенных по восточному побережью Понтийского моря, — прежде всего племенных союзов колхов и саспиров.

И трудно ожидать, что все эти большие и малые политические и этнические образования оседло-земледельческих народов и племен оказали бы кочевому войску скифов восторженный прием. Любое, даже мирное, перемещение большой массы конных войск пагубно отражается на жизни оседло-земледельческих районов (Дударев 2008: 14).

Выходит, саспиры никак не соотносятся со скифами в этническом плане. Но у Аполлония говорится, что бехиры — скифское племя, а за ними следуют сапиры — еще одно скифское племя. Полагаю, это вполне может быть обобщением Аполлония, который как иноземный наблюдатель не смог различить бехириров, сапиров и скифов, т.е. считал всех их обитателями описываемых им регионов. Видимо, на такую “утку” поддался и армянский коллега, который пишет, что саспиры находились в Иберии и “по своему происхождению были, вероятно, скифскими племенами” (Хорикян 2015: 200). Согласно “отцу истории”, в Азии вплоть до Красного моря обитают персы. Дальше соответственно мидяне, саспиры и колхи (Геродот 1993: 196). Они занимали земли от Понтийского моря до Красного. Следовательно, персы и саспиры никак не могут быть включены в одну языковую семью.

Есть сторонники включения саспиров в число древнегрузинских племен (Бердзенишвили 1962: 20). Иные считают, что сперы, жившие к северо-западу от саспиров за р. Спер, и саспиры — один и тот же народ (Свенцицкая 1989: 389). Вопрос об идентификации саспиров с иберами длительное время оставался дискуссионным (Жудравцев 1956: 155). Конечно, следует признать, что саспиры, наряду с другими народами, внесли значительный вклад в образование Грузинского государства. Но это не повод идентифицировать их на этническом уровне как древнегрузинские племена.

Поскольку на закате ахеменидов (330-е годы до н.э.) саспиры и алародии входили в одну из двух сатрапий Великой Армении (Пьянков 1979: 74), имеется соблазн назвать саспиров армянами. Отдельные группы саспиров/савиров, пребывавших в Армении в VI–VII вв., местные жители называли севордик — “севардийцы”, т.е. “черные сыновья”. В конце VIII — начале IX в. часть их переселилась в область Утик, со временем в большинстве своем они были арменизированы. В середине IX в. севардийцы образовали княжество Севордик (Шагинян 2011: 309); севардийцы жили вдоль дороги, ведущей из Гянджи в сторону Тифлиса, на реках Шамкур, Тавуш (ныне Тавус) и Акстафа. Согласно Масуди, они изготавливали знаменитые боевые топоры (*табарзин*). Этот любопытный факт говорит о том, что севардийцы добывали медь на рудниках (Гетабак, ныне Кедабек) к западу от р. Шамкур (Minorsky 1953: 26). На самом деле этноним “саспиры” был собирательным именем, включавшим многие племенные группы, в том числе матиенов и алародиев.

Из Геродота же узнаем, что саспиры занимались животноводством (пасли “коров на горных пастбищах”; у них практиковалось рабство (Геродот 1993: 47). Саспиры представляли собой дифференцированное общество. Современные исследователи, анализируя первоисточники, справедливо констатируют, что саспиры были единственным населением между Мидией и Колхидой (Мутафян, Лев 2012: 18), что это была крупная этническая группа — целостное, независимое объединение (Хорикян 2015: 194, 195). Иными словами, в V в. до н.э. саспиры имели свою обособленную территорию и представляли автономную оригиналь-

ную народность, самостоятельное племя; они не были ни колхами, ни мидийцами.

Военное снаряжение саспиров было аналогично снаряжению колхов: “[Они] носили маленькие щиты из сырой кожи, короткие копья и, кроме того, еще кинжалы” (Геродот 1993: 335).

Аполлоний назвал саспиров *παρεξένοντο Σάπειρα* (Apollonii Rhodii 1986: 110). На русский язык данное словосочетание обычно переводят как “надменные сапиры” (Аполлоний Родосский 2001: 63), а на английский как *lawless Sapeiae* — “непокорные сапиры” (Apollonius Rhodius 1889: 94). На самом деле — как можно судить исходя из контекста — здесь речь идет о “пропускающих мимо ушей, непокорных сапирах”.

Язык

В древности все племена Южного Предкавказья, как признается исследователями, говорили на одном из широко распространенных языков. Но на каком? Исчерпывающего ответа на этот вопрос пока нет. В то же время следует говорить об этнокультурной неоднородности и полиэтничности населения этого региона или о наличии диалектов какого-то древнего одного или нескольких языков. Видимо, была велика роль языковой ассимиляции, а генофонд сохранялся прежний. На сегодня доказан факт общности происхождения древнекавказских языков с ныне мертвыми языками Передней Азии. Имеется тесная связь корневых языков народов Западного и Восточного Кавказа с языками Малой Азии (абхазо-адыгских с хатским, нахско-дагестанских с хурритско-урартскими) (Старостин 1988: 112).

В интересующий нас регион входили Восточная Анатолия, Армянское нагорье и Иранский Азербайджан. По сути, на этих землях локализовалась прародина индоевропейцев. Выходит, сапиры также входили в этот лингвогеографический ареал.

Если попытаться вникнуть в доисторический культурный лексикон народов Северной Африки, то открываются неожиданные факты. Приведу примеры лишь из одной статьи А.Ю. Милитарева (Militarev 2022). Так, в берберском языке и его диалектах “собака” обозначается словами *yīḍ, iḍi, iḍ, yḍi, ydi, iīḍ, iḍā*. К слову часто прибавляются префиксы и постфиксы *an, a* или *n*. Тут не удастся замаскировать прямое совпадение слова и его значения с чувашским *йытă* — “собака”. А для обозначения козы, барана, ягненка, антилопы, газели и овцы берберцы применяли слова *bakir, beker, bākār, bVkvVr, bugur*. Все варианты переключаются с чувашским словом *вăкăр* — “бык”. Можно полагать, что произошел перенос значения на близкий объект. Те же наблюдения относятся к таким примерам, как *ḡaski, qaske, kaski* — “волк, собака” = чуваш. *кашкăр* — “волк”; *kurkû, kurki, kurkäu* (в арамейском, сирийском), *kurkiyu* (в арабском), *kurki* (в южноберберском) — “гусь”, “куропатка”, “перепел” “журавль” = чуваш. *кăркка* — “индюк”; на омотком языке “ворона” — *ḡuraak*, а на языке арии (оба народа в Эфиопии) — *ḡuraak* = чуваш. *курăк* — “грач, ворона”.

Хурритские имена собственные царьков и вельмож, зафиксированные в ассирийских надписях VIII—VII вв. до н.э., свидетельствуют о существовании на окраинах Армянского нагорья хурритоязычного населения. Языковеды сделали вывод о бытовании хурритско-урартских и северокавказских языков, которые

считаются родственными, но независимыми семьями. В свою очередь, эти две семьи образовывали отдельную ветвь предполагаемой макросемьи (*Касьян, Сидельцев* 2013: 39).

В этом разрезе бросаются в глаза совпадения типа хетт. *aīaj*, хуррит. *at'ay*, урарт. *ate*, буд., дарг. *ada* – чуваш. *атте* (“отец”), а также Аттай (мужское имя); хетт. *anna* – чуваш. *анне* (“мать”); хетт. *man* – чуваш. *ман* (“мой”) (напр., хетт. *tuikkam man*, чуваш. *ман йт-нӹ* – “мое тело”; хетт. *Atta man*, чуваш. *ман атте* – “мой отец”); хетт. *hawar* “железо” – чуваш. *кавар* (“горячий уголь, каленое железо”); урарт., армян. *šo(w)a*, хуррит. *šiy* – чуваш. *шыв* (“вода”); хуррит. *šer*, нахс. *seri*, *sayr(o)* (“вечер”) – чуваш. *сёр* (“ночь”); хурр. *taṛə* – чуваш. *така* (“самец”, “баран”, “мужчина”); хурритско-урарт. **bawr/pawr* (“коричневый, серый, рыжий, темный”) – чуваш. *пӑвӑр* (“седой, чалый – масть лошади”). Сюда же следует отнести соответствие внутренних форм (структуры) лексики. Например, слово “родник, источник”: чан. *c̥kar-toli* (< вода + глаз); хетт. *šakuni* (← *šakuwa* “глаза”) – чуваш. *сӑл куҫ* (родник + глаза). В хурритско-урартских языках отсутствуют корни с начальным звуком **r-*. Аналогичные примеры можно найти в таких восточнокавказских языках, как даргинский, лакский и нахские (*Хачикян* 2010: 119, 120). Также в чувашском языке отсутствуют исконные слова с начальным звуком *r-*, а в заимствованных словах в начале прибавляются гласные звуки. Например, араб. *рэхэт* → чуваш. *ӗрехет* (“приятность”). Эти совпадения, как и другие, – не спонтанные. Видимо, хурритские слова в чувашском языке составляют общий южнокавказский лексический фонд. Во всяком случае, они до сих пор остаются не вполне прозрачными.

Кстати, соответствия *r* и *l* тюркским *z* и *ž* свойственны не только чувашам, но и монголам, и тунгусам. Чередование *r/l* имеет место и в закавказских языках. Например: хетт. *hawarkina/hawalkina* – “железо” (ср. чуваш. *кавар* – “горячий уголь”); хетт. *pur*, грузин. *pir*, сван. *pil* – “рот” (*Иванов* 1979: 112, 120).

В области Ван и Муцацир в долине Большого Заба жили урартцы, в том числе саспиры. После падения Урартского царства в начале VI в., наряду с другими этническими группами, населявшими территорию Армянского нагорья, часть саспиров постепенно утратила свой язык и влилась в состав армянского народа (*Хачикян* 2010: 149).

Сохранился ряд армяно-чувашских лексических соответствий. Например, армян. *дзор/цор* – чуваш. *сыр* (“берег, обрыв”); армян. *хъяр* – чуваш. *хӑяр* (“огурец”). Вызывает интерес совпадение значений чувашского и армянского слова *кин*: у чувашей в значении “невестка, сноха”, у армян – “жена, женщина, дама, супруга”. Следует обратить внимание на отрицательную приставку *ан-* в армянском и чувашском языках. Например: армян. *анмардарнак* (“безлюдный”), *анһусали* (“безнадежный”), *анпайман* (“безусловно”) – чуваш. *ан хӑвар* (“не оставляй”), *ан тун* (“не ври”), *ан ман* (“не забудь”). Аналогично и в иранских языках (*Анахита* = не + грязь, порок). Не говоря уже о сходных персидских заимствованиях в чувашском и армянском языках типа: *аждаһа* – чуваш. *аҫтах* (“дракон”); перс. *ширдан*, армян. *чортан* – чуваш. *шӑрттан* (“сушеная пахтыня, рубец”); перс. *гӑзӑр* → армян. *газар* – чуваш. *кишӗр* (“морковь”).

Как известно, в Персидской державе (VI–IV вв. до н.э.) языком деловой переписки и международных сношений был арамейский. Писали финикийским (по происхождению) письмом, для этого пользовались кожей, папирусом или глиняными черепками от посуды (*Дьяконов* 1961: 121). Но многие аборигенные

народы пользовались своими языками. Этот момент исследователям истории чувашского языка также нужно учитывать, ибо саспиры в течение трех веков жили в составе Персидской державы. При этом следует иметь в виду, что язык саспиров является реликтовым языком Передней Азии.

Грузино-чувашские лексические соответствия объяснимы кавказским периодом соседства или, возможно, древним родством. Список совпадающих слов довольно длинный: *сивё* (чуваш.) – *циви* (грузин.) (“холодный”); *чир* – *чири* (“болезнь”); *сан* – *шэн* (“твой”); *ман* (“мой”) – *ме* (“я”); *кёне* – *каба* (“платье, рубашка”); *каччй* (“парень, повзрослевший”) – *катси* (“мужчина”); *сар* – *джари* (“армия”); *супайн* – *сапони* (“мыло”); *тупа* – *тапа* (“сковорода”); *тйри* – *тороло* (“жаворонок”); *така* – *тха* (“коза, козел, баран”); *халх* – *халхи* (“народ”); *чул* – *тьал* (“камень, кремь”). А также чуваш. *карт(а)* – грузин. *карт* – “ограда” (ср. *карт* → *картвели*, видимо, от персид. *кар*), а также чуваш. *сёр* – грузино-сван. **ser* (“ночь”) (Климов, Халилов 2003: 33–34). Грузинское (а также мегрельское) слово *бауана* “младенец” (Там же: 40), возможно, имеет отклик в чувашском *пукане/поканя/пуханя* (“кукла”). Во всяком случае, В.Г. Егоров признавал, что этому слову в тюркских языках не нашел этимологического родственника (Егоров 1964: 163). Кроме того, имеются прямые структурно-смысловые совпадения типа грузин. *ces-rigi* – чуваш. *ййла-йёрке* (“обряд”)¹. Все это свидетельствует как минимум о близких контактах саспиров и грузинских племен (Дьяконов 1968: 192).

Так обнаруживаются древние армяно-грузино-савиро-дагестанские проникновения и общие языковые субстраты.

* * *

Исследования показывают, что савирская версия происхождения чувашей наиболее близка к истине. Саспиры, а также их преемники савиры формировали древнее и средневековое ядро чувашского народа. Но мы не можем говорить о “чистоте” современного народа. Генетические и другие факторы свидетельствуют о несомненной ассимиляции чувашей историческими соседями. Этноним чуваш также прошел длинный путь трансформации: савир (*саспир*, *сапир*, *савар*) → *сувар* (*сувас*, *суван*) → *суваш* (*сйваш*) → *чйваш* (*tšävaš*) → *чуваш*. Каждому этапу этой трансформации соответствовала определенная пространственно-временная характеристика народа.

Из Закавказья в район современного Дагестана саспиры/сапиры/савиры мигрировали в течение I в. до н.э. – I в. н.э. Кавказ, находясь на пересечении путей, связывающих три континента, являлся важной территорией, через которую проходили многие племена и народы.

В целом история предков чувашей может быть разделена на несколько периодов: 1) Закавказский (до I в. до н.э.), 2) связанный с миграцией с Закавказья на Северный Кавказ (I в. до н.э. – I в. н.э.), 3) Северо-Кавказский (II в. н.э. – 737 г.), 4) Салтово-Маяцкий (737–895 гг.), 5) период, когда народ обосновался в левобережье Среднего Поволжья (896–922 гг.), 6) связанный с проживанием в правобережье Среднего Поволжья (922 г. – по сегодняшний день).

Примечание

¹ Этой подсказкой я обязан моему Учителю С.А. Арутюнову.

Источники и материалы

- Аполлоний Родосский* 2001 — *Аполлоний Родосский*. Аргонавтика / Изд. подг. Н.А. Чистякова. М.: Ладомир, 2001.
- Геродот* 1993 — *Геродот*. История в девяти книгах / Пер. и примеч. Г.А. Стратоновского. М.: Ладомир, 1993.
- Егоров* 1964 — *Егоров В.Г.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 1964.
- Климов, Халилов* 2003 — *Климов Г.А., Халилов М.Ш.* Словарь кавказских языков: сопоставление основной лексики. М.: Восточная литература, 2003.
- Ксенофонт* 1993 — *Ксенофонт*. Киропедия / Изд. подг. В.Г. Борухович, Э.Д. Фролов. М.: Ладомир, 1993.
- Цицерон* 1972 — *Цицерон*. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1972.
- ЧГИ — Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук.
- Никольский Н.В.* История, археология, топонимика. 1752–1911 гг. Д. 218.
- Apollonii Rhodii* 1986 — *Apollonii Rhodii*. Argonautica / Recogn. brevique adnot. crit. instrvxit H. Fränkel. Oxonii e tip. Clarendonoano, 1986.
- Apollonius Rhodius* 1889 — *Apollonius Rhodius*. The Argonautica / Transl. into English prose from the text of R. Merkel by E.P. Coleridge. L.: G. Bell & Sons, 1889.
- Brandenstein, Mayrhofer* 1964 — *Brandenstein W., Mayrhofer M.* Handbuch des Altpersischen. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1964.
- Stephani* 1849 — *Stephani B.* Ethniconym. T. I. Berolini: Impensis G. Reimeri, 1849.
- Ηρόδοτος* 1995 — *Ηρόδοτος*. Ιστορία. Μτφρ. Н. Σπυρίδουλος. Αθήνα: Γκοβόστη, 1995.

Научная литература

- Албогачиева М.С.-Г.* Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII — первой трети XX в. СПб.: Наука, 2011.
- Аликберов А.К.* Об интерактивных подходах к гуманитарному знанию в востоковедении // Труды Отделения историко-филологических наук РАН, 2018 / Отв. ред. В.А. Тишков. М.: Отделение историко-филологических наук РАН, 2019. С. 152–164.
- Бердзенишвили Н.А.* (ред.) История Грузии. Тбилиси: Учпедгиз, 1962.
- Буданова В.П.* Варварский мир эпохи Великого переселения народов. М.: Наука, 2000.
- Головнёв А.В.* Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009а. № 4. С. 46–55.
- Головнёв А.В.* Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: Волот, 2009б.
- Гуревич А.Я.* Подводя итоги... // Одиссей. Человек в истории. 2000. Вып. 12. С. 125–138.
- Дударев С.Л.* (ред.) Сборник избранных статей Виталия Борисовича Виноградова. К 70-летию со дня рождения. Армавир: Армавирский гос. педагогический ун-т, 2008.
- Дьяконов М.М.* Очерк истории Древнего Ирана. М.: Восточная литература, 1961.
- Дьяконов И.М.* Предыстория армянского народа (История Армянского нагорья

- с 1500 по 500 г. до н.э. Хурриты, лувийцы, протоармяне). Ереван: АН Арм. ССР, 1968.
- Дьяконов И.М. История Мидии от древнейших времен до конца IV века до н.э. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008.
- Еремеев Д.Е. “Тюрк” – этноним иранского происхождения? (К проблеме этногенеза древних тюрков) // Советская этнография. 1990. № 3. С. 129–135.
- Иванов Вяч.Вс. О некоторых переднеазиатских параллелях к картвельским лексемам // Лингвистический сборник. Тбилиси: Мецниереба, 1979. С. 111–129.
- Касьян А.С. Некоторые соображения о лексических сходениях между хурритским и северокавказскими языками // Индоевропейское языкознание и классическая филология –XV (чтения памяти И.М. Тронского). СПб.: Наука, 2011. С. 252–258.
- Касьян А.С., Сидельцев А.В. Хеттский язык // Языки мира: реликтовые индоевропейские языки Передней Азии / Ред. Ю.Б. Коряков, А.А. Кибрик. М.: Academia, 2013. С. 26–75.
- Климов Г.А., Эдельман Д.И. К этимологии *Albasty/Almasty* // Советская тюркология. 1979. № 3. С. 57–63.
- Котович В.М. Некоторые данные о связях населения Дагестана и Передней Азии в древности // Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный Восток в древности. М.: Наука, 1983. С. 4–12.
- Кудрявцев О.В. Племена и народности Кавказа (VI–IV вв. до н.э.) // Всемирная история. Т. II / Ред. С.Л. Утченко. М.: Госполитиздат, 1956. С. 154–158.
- Мадуров Д.Ф. Традиционное декоративное искусство и праздники чувашей. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2004.
- Мухелишвили Д.Л. Ранние этапы этнической истории // Грузины / Отв. ред. Л.К. Бериашвили, Л.Ш. Меликишвили, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2015. С. 12–25.
- Мутафян К., Лев Э. ван. Исторический атлас Армении: Ближний Восток и Южный Кавказ с VIII века до Р.Х. до XXI века. М.: Ключ-С, 2012.
- Пиотровский Б.Б. Кармир-Блур. II. Ереван: АН АрмССР, 1952.
- Пиотровский Б.Б. Ванское царство (Урарту). М.: Восточная литература, 1959.
- Пьянков И.В. Матианы и саспиры // VIII Всесоюзная конференция по Древнему Востоку, посвященная памяти акад. В.В. Струве. М.: Наука, 1979. С. 72–76.
- Пьянков И.В. Средняя Азия и Евразийская степь в древности. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2013.
- Салмин А.К. Праздники, обряды и верования чувашского народа / Науч. ред. С.А. Арутюнов. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2016.
- Сафарова И.Х. К вопросу о матиенах // Труды Института истории НАН Азербайджана. 2009. Т. 27. С. 5–20.
- Свенцицкая И.С. (отв. ред.) История древнего мира. Кн. 2, Расцвет древних обществ. М.: Наука, 1989.
- Старостин С.А. Индоевропейско-северокавказские изоглоссы // Древний Восток: этнокультурные связи (к 80-летию Б.Б. Пиотровского) / Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин, В.Г. Ардзинба. М.: Наука, 1988. С. 112–163.
- Тер-Саркисянц А.Е. История и культура армянского народа с древнейших времен до начала XIX в. М.: Восточная литература, 2008.
- Хачикян М.Л. Хуррито-урартские языки. Хурритский язык. Урартский язык // Языки мира: древние реликтовые языки Передней Азии / Ред. Н.Н. Ка-

- занский, А.А. Кибрик, Ю.Б. Коряков. М.: Academia, 2010. С. 118–168.
- Хорикян О. К локализации саспиров XVIII сатрапии Ахеменидской Персии // Иран-наме. Научный востоковедческий журнал (Алматы). 2015. № 3–4. С. 194–200.
- Цароева М.Г. Об ингушских полубожествах нартах // Кавказ: перекресток культур / Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 10–64.
- Шагинян А.К. Армения и страны Южного Кавказа в условиях византийско-иранской и арабской власти. СПб: Алетейя, 2011.
- Aleman A. Early Byzantine Sources on the Oghuric Tribes in the Northern Black Sea Area // The Bosphorus: Gateway between the Ancient West and East (1st Millennium BC – 5th Century AD): Proceedings of the Fourth International Congress on Black Sea Antiquities. Istanbul, 14th – 18th September 2009 / Eds. G. Tsetskhladze et al. Oxford: BAR International Series, 2013. P. 233–236.
- Militarev A. Reconstructing a Cultural Lexicon for Pre-History: Berber Zoonyms of Afrasian (Afro-Asiatic) Origin // Asian and African Studies. 2022. No 1. P. 1–47. <https://doi.org/10.31577/aassav.2022.31.1.01>
- Minorsky V. Studies in Caucasian History. L.: Taylor's Foreign Press, 1953.
- Salmin A. Savirs – Bulgars – Chuvash. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2014.
- Salmin A.K. Genetic Geography of the Historical Ancestors of the Chuvash // Advances in Anthropology. 2022. No 12. P. 9–17. <https://doi.org/10.4236/aa.2022.121002>

Research Article

Salmin, A.K. The Mystery of Herodotus' Saspirs [Taina gherodotovskikh saspиров]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 5–22. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010017> EDN: YKKBAF ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Anton Salmin | <https://orcid.org/0000-0002-1072-9933> | antsalmin@mail.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

Herodotus, Saspirs/Sapirs/Savirs, Chuvash, ethnonym, history, geography, religion, ethnography, language

Abstract

The article examines ancient evidence about Herodotus' Saspirs against the backdrop of the Caucasian history of Sapirs/Saviri, drawing on both historical sources and current studies. To make the examination coherent, I introduce various data related to the history, geography, ethnography, religion, and language of this group. I argue that there must be a continuity among ethnonyms such as Σάσπειρες, Σάππειρες, Σάβιροι, Sapires, Savares, and Savirs. The Saspirs of the historical period under consideration supposedly inhabited the area between the Medes and the Colchis who resided to the south and to the north of the Phasis river accordingly. This area extended to the south-east of the Chorokh (Coruh) river towards the lakes Sevan and Van; while the Matiene mountains, by which the Saspirs lived, are taken to be the mountainous area near Erzurum.

References

- Albogachieva, M.S.-G. 2011. *Etnografiia i istoriia ingushskogo naroda v pis'mennykh istochnikakh kontsa XVIII — pervoi treti XX v.* [Ethnography and History of the Ingush People in Written Sources of the Late 18 — First Third of the 20 Century]. St. Petersburg: Nauka.
- Alemay, A. 2013. Early Byzantine Sources on the Oghuric Tribes in the Northern Black Sea Area. In *The Bosphorus: Gateway between the Ancient West and East (1st Millennium BC — 5th Century AD): Proceedings of the Fourth International Congress on Black Sea Antiquities. Istanbul, 14th — 18th September 2009*, edited by G. Tsetskhladze et al., 233–236. Oxford: BAR International Series.
- Alikberov, A.K. 2019. Ob interaktivnykh podkhodakh k gumanitarnomu znaniyu v vosto-kovedenii (On Interactive Approaches to Humanitarian Knowledge in Oriental Studies). *Trudy Otdeleniia istoriko-filologicheskikh nauk RAN, 2018*, edited by V.A. Tishkov, 152–164. Moscow: Otdelenie istoriko-filologicheskikh nauk RAN.
- Berdzenishvili, N.A., ed. 1962. *Istoriia Gruzii* [History of Georgia]. Tbilisi: Uchpedgiz.
- Budanova, V.P. 2000. *Varvarkii mir epokhi Velikogo pereseleniia narodov* [The Barbarian World of the Great Migration Era]. Moscow: Nauka.
- Diakonov, I.M. 1968. *Predystoriia armianskogo naroda (Istoriia armianskogo nagor'ia s 1500 po 500 g. do n.e.: xurrity, luvitsy, protoarmiane)* [Prehistory of the Armenian People (History of the Armenian Highlands from 1500 to 500 BC: Hittites, Luvians, Proto-Armenians)]. Erevan: AN Armianskoi SSR.
- Diakonov, I.M. 2008. *Istoriia Midii ot drevneishykh vremen do kontsa IV veka do n.e.* [History of Media from Ancient Times to the End of the IV Century BC]. St. Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU.
- Diakonov, M.M. 1961. *Ocherk istorii Drevnego Irana* [Essay on the History of Ancient Iran]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Dudarev, S.L., ed. 2008. *Sbornik izbrannykh statei Vitaliia Borisovicha Vinogradova. K 70-letiiu so dnia rozhdeniia* [Collection of Selected Articles by Vitaly Borisovich Vinogradov: To the 70th Anniversary of His Birth]. Armavir: Armavirskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet.
- Eremeev, D.Y. 1990. “Tyurk” — etnonim iranskogo proiskhozhdeniia? (K probleme etnogeneza drevnykh tiurkov) [Is “Turk” an Ethnonym of Iranian Origin? (On the Problem of Ethnogenesis of the Ancient Turks)]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 129–135.
- Eremyan, S.T. 1939. Moisei Kalankatuiskii o posol'stve albanskogo kniazia Varaz-Trdata k khazarskomu khakanu Alp-Ilitveru [Movsēs Kałankatowac'i about Embassy of the Albanian Prince Varaz-Trdat to the Khazar Khagan]. *Zapiski Instituta vostokovedeniia Akademii nauk* 7: 129–155.
- Golovnev, A.V. 2009. Dreif etnichnosti [Ethnicity Drift]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 4: 46–55.
- Golovnev, A.V. 2009. *Antropologiiia dvizheniia (drevnosti Severnoi Yevrazii)* [Anthropology of the Movement (Antiquities of Northern Eurasia)]. Ekaterinburg: Volot.
- Gurevich, A.Y. 2000. Podvodnia itogi... [Summing up]. *Odissei. Chelovek v istorii* 12: 125–138.
- Ivanov, V.V. 1979. O nekotorykh peredneaziatskikh paralleliakh k kartvel'skim leksemam [On Some Trans-Asian Parallels to Kartvelian Lexemes]. In *Lingvisticheskii sbornik* [Linguistic Collection], 111–129. Tbilisi: Metsniyereba.
- Kasian, A.S. 2011. Nekotorye soobrazheniia o leksicheskikh skhozhdeniiakh mezhduritskim i severokavkazskimi yazykami [Some Considerations on Lexical Similarities between the Hurrian and North Caucasian Languages]. In *Indoevropeskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologhiya — XV (chteniia pamiati I.M. Tronskogo)* [Indo-European Linguistics and Classical Philology — XV (Readings in Memory of I.M. Tronsky)], 252–258. St. Petersburg: Nauka.
- Kasian, A.S., and A.V. Sideltsev. 2013. Khettskii yazyk [Hittite Language]. In *Yazyki mira: reliktovye indoevropeskie yazyki Perednei Azii* [Languages of the World: Relict Languages

- of Western Asia], edited by Y.B. Koriakov, and A.A. Kibrik, 26–75. Moscow: Academia.
- Khachikian, M.L. 2010. Khurrito-urartskie yazyki. Khurritskii yazyk. Urartskii yazyk [Hurrit-Urartian Languages; Hurrian Language; Urartian Language]. In *Yazyki mira: drevnie reliktovye yazyki Perednei Azii* [Languages of the World: Ancient Relict Languages of Western Asia], edited by N.N. Kazanskii, A.A. Kibrik, and Y.B. Koriakov, 118–168. Moscow: Academia.
- Khorikyan, H.G. 2015. K lokalizatsii sasprirov XVIII satrapii Akhemenidskoi Persii [On the Localization of Saspira XVIII Satrapy of Achaemenid Persia]. *Iran-name: Nauchnyi vostokovedcheskii zhurnal (Almaty)* 3–4: 194–200.
- Klimov, G.A., and D.I. Edelman. 1979. K etimologhii *Albasty/Almasty* [On the Etymology of *Albasty/Almasty*]. *Sovetskaiia tiurkologiya* 3: 57–63.
- Kotovich, V.M. 1983. Nekotorye dannye o svyaziakh naseleniia Dagestana i Perednei Azii v drevnosti [Some Data on the Relations of the Population of Dagestan and Western Asia in Antiquity]. In *Sredniaia Aziia, Kavkaz i Zarubezhnyi Vostok v drevnosti* [Central Asia, the Caucasus and the Overseas East in Antiquity], edited by B.A. Litvinskii, 4–12. Moscow: Nauka.
- Kudryavtsev, O.V. 1956. Plemena i narodnosti Kavkaza (VI–IV vv. do n.e.) [Tribes and Nationalities of the Caucasus (VI–IV Centuries BC)]. In *Vsemirnaia istoriia* [World History], edited by S.L. Utchenko, II: 154–158. Moscow: Gospolitizdat.
- Madurov, D.F. 2004. *Traditsionnoe dekorativnoe iskusstvo i prazdniki chuvashei* [Traditional Decorative Arts and Chuvash Festivals]. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Militarev, A. 2022. Reconstructing a Cultural Lexicon for Pre-History: Berber Zoonyms of Afrasian (Afro-Asiatic) Origin. *Asian and African Studies* 1: 1–47. <https://doi.org/10.31577/aassav.2022.31.1.01>
- Minorsky, V. 1953. *Studies in Caucasian History*. London: Taylor's Foreign Press.
- uskheli-shvili, D.L. 2015. Rannie etapy etnicheskoi istorii [Early Stages of Ethnic History]. In *Gruziny* [Georgians], edited by L.K. Beriashvili, L.S. Melikishvili, and L.T. Solovieva, 12–25. Moscow: Nauka.
- Mutafian, K., and E. van Lev. 2012. *Istoricheskii atlas Armenii: Blizhnii Vostok i Yuzhnyi Kavkaz s VIII veka do R.K. do XXI veka* [Historical Atlas of Armenia: The Middle East and the South Caucasus from the 8 Century B.C. to the 21 Century]. Moscow: Kliuch-S.
- Piankov, I.V. 1979. Matiany i saspiry [Matians and Saspirs]. In *VIII Vsesoiuznaia konferentsiia po Drevnemu Vostoku, posviashchennaia pamiati akad. V.V. Struve* [VIII All-Union Conference on the Ancient East, Dedicated to the Memory of Acad. V.V. Struve], 72–76. Moscow: Nauka.
- Piankov, I.V. 2013. *Sredniaia Aziia i Yevraziiskaia step' v drevnosti* [Central Asia and the Eurasian Steppe in Antiquity]. St. Petersburg: Peterburgskoe lingvisticheskoe obshchestvo.
- Piotrovskii, B.B. 1952. *Karmir-Blur*. II [Karmir Blur: II]. Erevan: AN ArmSSR.
- Piotrovskii, B.B. 1959. *Vanskoe tsarstvo* (Urartu) [Kingdom of Van (Urartu)]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Safarova, I.K. 2009. K voprosu o matienakh [On the Question of Matiens]. *Trudy Instituta istorii NAN Azerbaidzhana* 27: 5–20.
- Salmin, A. 2014. *Savirs – Bulgars – Chuvash*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.
- Salmin, A.K. 2016. *Prazdniki, obriady i verovaniia chuvashskogo naroda* [Holidays, Rites and Beliefs of the Chuvash People], edited by S.A. Arutiunov. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Salmin, A.K. 2022. Genetic Geography of the Historical Ancestors of the Chuvash. *Advances in Anthropology* 12: 9–17. <https://doi.org/10.4236/aa.2022.121002>
- Shahinyan, A.K. 2011. *Armeniia i strany Yuzhnogo Kavkaza v usloviakh vizantiisko-iranskoi i arabskoi vlasti* [Armenia and the Countries of the South Caucasus under Byzantine-Iranian and Arab Power]. St. Petersburg: Aleteiia.
- Starostin, S.A. 1988. Indoevropaisko-severokavkazskie izoglossy [Indo-European-North Caucasian Isoglosses]. In *Drevnii Vostok: etnokul'turnye svyazi (k 80-letiiu B.B. Piotrovskogo)* [The Ancient East: Ethno-Cultural Relations (To the 80th Anniversary of Boris Piotrovsky)], edited by G.M. Bongard-Levin and V.G. Ardzinba, 112–163. Moscow: Nauka.

- Sventsitskaia, I.S., ed. 1989. *Istoriia drevnego mira* [History of the Ancient World]. Vol. 2, *Rastsvet drevnikh obshchestv* [The Rise of Ancient Societies]. Moscow: Nauka. Ter-Sarkisants, A.Y. 2008. *Istoriia i kul'tura armianskogo naroda s drevneishikh vremen do nachala XIX v.* [The History and Culture of the Armenian People from Ancient Times to the Beginning of the 19 Century]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Tsaroeva, M.G. 2015. Ob ingushskikh polubozhestvakh nartakh [About the Ingush Demigods Narts]. In *Kavkaz: perekrestok kul'tur* [The Caucasus: A Crossroads of Cultures], edited by M.S.-G. Albogachieva, 10–64. St. Petersburg: MAE RAS.

ОБСУЖДАЯ ВОПРОС О ГЕРОДОТОВСКИХ САСПИРАХ

Д.Ф. Мадуров, А.К. Шагинян, О.Г. Хорилян, А.С. Сараев, А.К. Салмин

Дмитрий Федорович Мадуров | <http://orcid.org/0000-0001-8138-8905> | mofmat@mail.ru | канд. искусствоведения, независимый исследователь (Чебоксары, Россия)

Арсен Карапети Шагинян | <https://orcid.org/0000-0001-8992-6464> | a.shaginyan@spbu.ru | д. и. н., профессор | Санкт-Петербургский государственный университет (Университетская наб. 7/9, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Оганнес Георгиевич Хорилян | <https://orcid.org/0009-0006-9810-1441> | hovhkhhor78@mail.ru | д. и. н., доцент | Фонд “Ширакский государственный университет имени М. Налбандяна” (ул. Паруйра Севака 4, Гюмри, 3126, Армения)

Андрей Сергеевич Сараев | <https://orcid.org/0009-0005-4564-0903> | andrejsaraev@yandex.ru | соискатель | Институт востоковедения РАН (ул. Рождественка 12, Москва, 107031, Россия)

Антон Кириллович Салмин | <https://orcid.org/0000-0002-1072-9933> | antsalmin@mail.ru | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Ключевые слова

Геродот, саспиры/сапиры/савиры, чуваш, этноним, история, география, религия, этнография, язык

Аннотация

Авторы обсуждают положения статьи А.К. Салмина “Тайна геродотовских саспиров”, в которой на основе анализа первоисточников и научных публикаций рассматриваются доисторические факты о геродотовских саспирах в контексте кавказской истории сапиров/савилов. В целях получения системной картины А.К. Салминым вводятся данные по этнониму, истории, географии, религии, этнографии и языку. В частности, делается вывод, что между этнонимами *Σάσπειρες*, *Σάπειρες*, *Σάβιροι*, *Sapires*, *Savares*, *Saviri* имеется историческая преемственность. Аргументацию данных положений обсуждает коллектив участников в комментариях, включающих “Саспиритида и чуваш: поиски связей” (Д.Ф. Мадуров), “Что общего может быть между далекими предками чувашей и древними армянами?” (А.К. Шагинян), “Неосведомленность или научная недобросовестность?” (О.Г. Хорилян), «“Тайна” саспиров раскрыта?» (А.С. Сараев).

Статья поступила 10.06.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 19.12.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Мадуров Д.Ф., Шагинян А.К., Хорилян О.Г., Сараев А.С., Салмин А.К. Обсуждая вопрос о геродотовских саспирах // Этнографическое обозрение. 2024. № 1. С. 23–59. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010022> EDN: YJFRCV

Madurov, D.F., A.K. Shahinyan, H.G. Khorikyan, A.S. Saraev, and A.K. Salmin. 2024. Obsuzhdaia vopros o gerodotovskikh saspirakh [Debating the Issue of Herodotus' Saspirs]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 23–59. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010022> EDN: YJFRCV

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

САСПИРИТИДА И ЧУВАШИ: ПОИСКИ СВЯЗЕЙ

Д.Ф. Мадуров

Статья А.К. Салмина “Тайна геродотовских саспиров” поднимает интересную, ранее не удостоенную внимания тему. Потомками саспиров в данном случае выступают чуваши и их предки савиры. Конечно, брать столь отдаленный в историческом и географическом плане вопрос — дело во многом неблагодарное: слишком много компонентов нужно привести к единому знаменателю. Между тем такая ситуация, как замечает сам автор, “говорит не просто о плохой изученности, но прежде всего о сложности обсуждаемой проблематики”. Работа А.К. Салмина, безусловно, — отрядный прорыв в исторической науке и печально лишь, что происходит это не в научной среде Чувашии. Более того, фактически А.К. Салмин первый, кто обращается комплексно к теме народа саспиры и государства Саспиритида в поисках исторических предков чувашского народа.

Причину в недостаточной изученности истории исследователь совершенно справедливо видит в незнании источников и их нюансов, поэтому “официальная” история чувашского народа начинает выглядеть как череда историй пратюркских кочевых племен.

История саспир (сапир) отстоит от сегодняшнего дня на 2,5 тыс. лет, и оправданы ли столь далекие параллели? Что может свидетельствовать в пользу гипотезы автора? Чуваши не просто земледельцы по укладу, а народ со всеми признаками древнейшего земледелия (Мадуров 2000) и садоводства (Димитриев 2014: 16–19). Стоит упомянуть об исследовании европейских антропологов, выявивших единый исторический центр генов HLA класса, свойственных сегодня чувашам, и он оказался в Центральной Месопотамии (Arnaiz-Villena et al. 2003: 375–392).

Даже музыковеды приходят к аналогичной мысли:

Структурно-типологическая совместимость чувашской ритмики с архаичными индоиранскими формами и несовместимость ее с античными и арабскими формами позволяют предполагать, что чувашская квантитативная ритмика имеет с индоиранскими традициями контактные, не исключено и — генетические связи (Кондратьев 2004: 18).

Согласно преданиям, предки чувашей соотносятся со средневековыми суварам и булгарами. Исторические источники же свидетельствуют о союзе государств суваров и булгар в рамках одного государства *Нухрат Пайхар* (Мадуров 2018). Этому не противоречат и исследования антропологов (Ефимова 1991: 77). Сувары, в свою очередь, есть наследники кавказского народа сабилов (савилов), мигрировавших на Среднее Поволжье (*Нухрат*).

Этнонимика

Ключевым источником по истории Саспиритиды является текст автора V–VI в. Стефана Византийского. Здесь, в “Описании племен”, он приводит объяснение генеалогии савилов (сабилов): “Сапиры (*Σάπειρες*), народ Понтийской

области, ныне называемый через β — сабирами ($\Sigma\acute{\alpha}\beta\epsilon\iota\rho\epsilon\varsigma$)” (Stephan 1849: 555). К сожалению, именно с этим источником связан казус неточной интерпретации. Дело в том, что мы пытаемся судить об этнической принадлежности жителей государства, не пытаясь заглянуть в историю и принимая этноним *саспиры*, переданный нам через греческий язык, как оригинальный этноним этого народа.

Относительно происхождения этнонима следует вступить в полемику с В. Бранденштейном и М. Майрхофером (Brandenstein, Mayrhofer 1964: 106), сопоставляющими саспир с древнеперсидским *asabāra* (“всадник”) и представлениями о скифах-наездниках. Нет необходимости выводить этноним саспиры от персидского слова. В VI в. до н.э. персы еще не имели значительного влияния на Закавказье. Согласный звук *с* в середине слова всего лишь результат грамматических флуктуаций. В источниках мы имеем четкое написание этнонима сапиры, и, зная, что до *сапир* на этой же территории проживали *суби*, *субиры*, *субарты*, мы понимаем, что это разные формы одного и того же этнонима.

Цитируем: “В целом этнонимы $\Sigma\acute{\alpha}\sigma\pi\epsilon\iota\rho\epsilon\varsigma$, $\Sigma\acute{\alpha}\lambda\pi\epsilon\iota\rho\epsilon\varsigma$, $\Sigma\acute{\alpha}\beta\iota\rho\iota$, *Sapires*, *Savares*, *Saviri* историки употребляют как идентичные (Буданова 2000: 335)”. Мы несколько не оспариваем это и полностью согласны с автором статьи, считающим, что между этими этнонимами имеется историческая преемственность. В то же время напрямую идентифицировать народ, как это делает В.П. Буданова, мы бы не стали. В данном случае она к этнониму $\Sigma\acute{\alpha}\lambda\pi\epsilon\iota\rho\epsilon\varsigma$ добавляет этноним *Savares* из Птолемеевой географии. Но дело в том, что этот народ фиксировался далеко к северу от Кавказа, хотя во времена Птолемея сабиры (сапиры) обитали на юго-западном Кавказе. Этноним *Saviri* ($\Sigma\acute{\alpha}\beta\iota\rho\iota$) появляется лишь в VI в. В данном случае мы вправе говорить лишь о $\Sigma\acute{\alpha}\sigma\pi\epsilon\iota\rho\epsilon\varsigma$, $\Sigma\acute{\alpha}\lambda\pi\epsilon\iota\rho\epsilon\varsigma$. Зато к этим двум этнонимам мы можем добавить *субиенов*.

Историко-географический анализ

Цитируем: “В конце IX — начале VIII в. до н.э. в Урартском государстве... жило четыре этноса: алародии, матиены, саспиры и армении” (Дьяконов 2008: 240). В данном случае мы сталкиваемся с анахронизмом. Дело в том, что саспиры не могли входить в государство Урарту. Саспир (Сапир, Сабир) — это политоним от названия государства Саспиритида (Сапиритида) в древнегреческой огласовке. Вероятная передача этнонима — *субир*, *сабир*. Урарту к VI в. до н.э. прекращает свое существование. Государство Саспиритида (Сапиритида) образовалось примерно в VII—VI вв. до н.э. и просуществовало, по крайней мере, до второй половины III в. до н.э.

В 696—695 гг. Закавказье и Мидия подвергаются опустошительному нашествию скифов и киммерийцев. Интересно, что, по Геродоту (I, 104), “из Колхиды недолго проникнуть в Мидию” (имеются в виду границы Мидийской державы, а не исторической Мидии). Геродот сообщает, что скифы намеревались “вторгнуться в Мидию возле реки Фасис (здесь, по-видимому, Риони, менее вероятно, что Чорох)” (Алиев 1989: 29). Владычество скифов в Передней Азии, согласно Геродоту, продолжалось 28 лет (652—623 гг. до н.э.) (Геродот 1993: 45).

Саспиры не были каким-либо новым или кочевым племенем, внезапно расселившимся по этой территории. Говоря о народе сапиры и Саспиритиде, мы должны задуматься о предыстории этого государства и собрать более полный блок источников — тогда все встанет на свои логические места.

Возможность обрабатывать плодородные земли с наименьшим риском, независимо от политической и погодной конъюнктуры, повлияла главным образом на исход земледельцев на север, вслед за смещением зоны активного земледелия. Смещение народа идет постепенно, но нарастает лавинообразно. В ходе мирного перемещения происходят массовые ассимиляционные процессы, при этом народ корректирует свой этноним сообразно условиям жизни на новых землях.

Цитирую: “Саспиры наряду с алародиями к концу ахеменидского времени составляли население одной из двух армянских сатрапий. В IV в. до н.э. эти сатрапии вошли в состав Великой Армении и с этого времени практически не выделялись среди других ее областей (Пьянков 1979: 349)”. Но, согласно Геродоту, армяне появляются на этих землях несколько позже, заселяя поселения, опустевшие после вторжения ассирийского правителя Асархаддона (680–669 гг. до н.э.), в свою очередь воспользовавшегося ситуацией после скифского и киммерийских вторжений.

Факт расселения армян на опустевшей территории не свидетельствует о том, что территория вновь сложившегося Саспиритида (Сапиритида) входила в армянское государство. Обратимся к истории этого вопроса. Самоназвание армян хайа. Мидяне предоставляют часть земель Субарту, доставшихся им от вавилонян и ассирийцев, союзному им армянскому (хаяскому) племени. Согласно Мовсесу Хоренаци, в 612 г. до н.э. армянский правитель Паруйр принял участие во взятии Ниневии совместно с вавилонянами и мидянами во главе с Киаскаром. В награду мидяне признали армянское государство под своим патронатом (Лэнг 2004: 131). При этом во времена Геродота Саспиритида не входила в Мидию, а соседствовала с ней и с Колхидой (Геродот 1993: 45). В данном случае можно говорить об армянах как о подданных Мидии и о Саспиритиде как о государстве, граничащем с Мидией. Что касается этой эпохи, то нельзя называть саспиров подданными Армянского государства, так как само Армянское государство было хотя и самостоятельным, по словам Ксенофонта, но находилось в зависимости от Мидии (Медведская 2018: 21, 351).

Цитирую: «Как полагают грузинские коллеги, в VI в. до н.э. южные границы саспиров простирались до р. Аракс, а центр “возможно, находился в Чорохском ущелье. На север от них располагалось объединение племен колха (кулха)” (Мухелишвили 2015: 23–24)». Такое мнение могло возникнуть при желании связать грузинскую область Спер с политонимом Саспиритида. Это не так. Реки Риони (Чорох) и Аракс являлись южной границей Колхиды, северо-западная граница Саспиритиды шла по р. Чорох (Риони), а Каспийское море было северной границей Малой Мидии. Смею предположить, что название провинции Спер могло произойти от упоминаемого Ксенофонтом этнонима *геспериты*, обозначающего, по мнению И. Дьяконова, одно из картвельских племен (Дьяконов 2008: 355).

В 553 г. до н.э. персы, воодушевленные учением Заратуштры, завоевывают Закавказские территории Мидийского правителя Астиага и уничтожают Вавилонское государство Набунаида (Лэнг 2004: 133). По-видимому, эти события послужили началом образованию нового государства сабир. Так или иначе, но именно в это время появляется первое упоминание саспир.

В южном течении Куры, там, где в нее впадает Арагви, есть гора Арамази. В чувашском эпосе об Улыпe — праотце чувашей, типологически и семантически

сходном с Прометеем греков и, вероятно, восходящем к нартской мифологической традиции — Арамази — священная гора чувашей (древнее культовое место, гора в 20 км от Тбилиси). Будучи прикован богами к ее вершине, Улып указывает своим детям путь для переселения: по побережью Каспия, вверх по Волге до слияния с другой большой рекой (Димитриев 1983: 16). Существует целый ряд подобных народных легенд, повествующих о перемещении предков чувашей с юга.

А.К. Салмин пытается расширить хронологию Саспиритиды: “Опираясь на других историков, можно расширить эти хронологические рамки: IX—I вв. до н.э.”. По нашему мнению, говорить об истории государства Саспиритида можно лишь в рамках рубежа VII—VI вв., до похода Александра Македонского. За пределами этих дат мы лишь упоминаем ареал обитания предков саспиров и их потомков в составе других государств.

Религия

Религия, безусловно, важнейший кластер культуры народа и показатель его древнейшей истории и исторических контактов. И если, как мы сегодня наблюдаем, язык может претерпеть значительные трансформации в течение 2—3 поколений, то религиозные термины фактически остаются неизменными.

В этом плане показателен приведенный А.К. Салминым пример с Сехмет. В чувашском языке подобные сущности называются *ырă* (“добро”). В словаре Н. Ашмарина мы можем найти выражение *Сехмет тунă* (“Сехмет забрал”). В древнейшей мифологии Сехмет — “изъедающая зло”, покровительница женщин, врачей и армии. В древнеегипетской мифологии иконографически она изображалась в виде женщины с львиной головой. В северомесопотамском варианте — в виде львицы с женским торсом. В таком образе она и упоминается в чувашской мифологии.

Вполне возможна связь ингушского Эштар с *Ištar* аккадского времени, так как у ингушей существуют и другие столь же древние параллели. Относительно этимологии *Албасты*: более вероятным видится связь с иранской мифологией, от сочетания *ал* (считаемого иранским словом) и *басты/масты*. Вероятно, в основе слова *ал* лежит древнее именование божества, родственное *илу* семитских народов, а *басты* — индоевропейский термин, означавший “дух, божество”.

Язык

По мнению М.Л. Хачикяна: “В долине между Ван и Муцацир жили урарцы, в том числе саспиры” (Хачикян 2010: 149), влившиеся в состав армянского народа. В данном случае автор не учитывает, что именно в этом районе находилось государство Хубушки, во всех источниках относимое к Наири-Урарту. Мы не можем оспаривать ту или иную генетическую подпитку, но не знаем и примера массовой арменизации саспиров. Если бы было именно так, саспиры не стали бы основой новых государств на Кавказе.

В I тыс. до н.э. зона активного земледелия проходила по территории Анатолии, а уже ко II в. н.э. сместилась на Южный Кавказ. Исследования археологов, почвоведов и других ученых подтверждают сообщение Страбона о том, что равнинная часть Кавказской Албании орошается лучше, чем вавилонские и египетские земли (Кошеленко 1985).

Астаха, по-видимому, является не персидским заимствованием в чувашском и армянском языках (типа *аждаха*), а более древним, шумеро-аккадским субстратом.

ЧТО ОБЩЕГО МОЖЕТ БЫТЬ МЕЖДУ ДАЛЕКИМИ ПРЕДКАМИ ЧУВАШЕЙ И ДРЕВНИМИ АРМЯНАМИ?

А.К. Шагинян

Что может быть общего между далекими предками чувашей и древними армянами, когда язык чувашей относится к болгарской подгруппе тюркской группы алтайской языковой семьи (БЭС 1997: 1357), а армянский язык в большой индоевропейской семье языков со времен открытий немецкого армениста и ираниста Г. Хюбшмана (1848–1908) строго классифицируется в качестве самостоятельной ветви?¹

Линию этноязыковой преемственности армян на одноименном нагорье, которое локализуется между Малой Азией и Ираном, Кавказом и Месопотамией, представляется возможным проследить по данным письменных памятников с VI в. до н.э. Впервые в трехязычной Бехистунской надписи ахеменидского царя царей Дария I (522–486), датированной 522–521 гг. до н.э., фигурируют топоним “Армения” в формах *Armina/Arminam/Arm(i)niyaiu* (в др.-перс. версии), *Arminiya(p)* (в эламской версии) и этноним “армяне” в формах *Arminiya* (в др.-перс. версии), *Arminiya-ra* (в эламской версии) (Behistûn 1907: L). Кроме того, в списке ахеменидских сатрапий “отца истории” Геродота мы обнаруживаем две интересующие нас административные единицы. В первой из них (XIII сатрапии), которая омывалась на северо-западе водами Черного моря, проживали армяне (Ἀρμένιοι), а во второй (XVIII сатрапии) – матиены, саспиры и алародии².

XVIII сатрапия занимала бывшие владения Урарту (IX – нач. VI в. до н.э.) в центральных и восточных областях Армянского нагорья³. Дело в том, что, по свидетельству Ксенофонта, отступающего через армянские земли после своего поражения 3 сентября 401 г. до н.э., XVIII сатрапию возглавлял зять ахеменидского царя царей Артаксеркса II (405/4–359/8) Оронт. Последний, по всей вероятности, был потомком армянских царей – Оронта (Ἐρυνδῆς [Eruand]) и его сына Тиграна⁴, царствовавшего, по данным того же Ксенофонта, до своего покорения ахеменидским царем царей Киром II Великим (558–530). Кроме того, в третьей (аккадской/вавилонской) версии Бехистуна вместо топонима “Армения” обнаруживаем *Ú-ḡa-āš-tu* (Урарту), а вместо этнонима “армяне” – *Ú-ḡa-āš-ta-a-a* (урарты) (Behistûn 1907: L). Следовательно, со времен падения Урарту в 590-е годы до н.э. в его бывших владениях доминирующим этническим элементом фактически стали индоевропейцы армяне. Вот почему в научной литературе давно бытует мнение о наличии в эпоху Ахеменидов двух армянских сатрапий (Дьяконов 1956: 355; Russell 1987: 45; Якобсон 1997: 531). В одной из них – XVIII сатрапии Геродот, наряду с алародиями и матиенами, т.е. урартами и хурритами (Дьяконов 1968), размещал интересующих А.К. Салмина саспиров. При этом последних антиковеды традиционно считают восточными протокартвельскими племенами (Дьяконов 1956:

355; Якобсон 1997: 531; Grammenos, Petropoulos 2007: 1113–1114), т.е. носителями кавказских или “иберийско-кавказских” языков, ввиду наличия в древнегреческом этнониме картвельской приставки места -*ლ-* [*sa*].

Статья А.К. Салмина, которая на основании данных античных и ранне-средневековых писателей и с учетом достижений отечественной науки “приоткрывает завесу тайны” над пассажем Геродота⁵, представляется действительно актуальной и новаторской для специалистов, занимающихся вопросами поли-тогенеза и этногенеза на Армянском нагорье, Кавказе и в Малой Азии.

Характеризуя структуру статьи, необходимо отметить четкий и логический метод рассуждения и исследования, которому неукоснительно следует автор. Статья состоит из множества самостоятельных разделов, касающихся вопросов этнонимии, историко-географического анализа, религии, этнографии и языка.

А.К. Салмин демонстрирует историческую преемственность терминов *Σάσπειρες*, *Σάπειρες*, *Σάβιροι*, *Sapires*, *Savares*, *Saviri*, которые фигурируют у авторов Античности и раннего Средневековья. В то же время, основываясь на скудных сведениях первоисточников касательно собственных имен саспиров, он строит гипотезу об их индоевропейском происхождении, которая, на наш взгляд, не выдерживает критики, но об этом ниже. Наконец, ученый заключает, что современный этноним чуваш мог за долгие столетия проделать длинный путь трансформации: “*савир*⁶ (*саспир*, *сапир*, *савар*) → *сувар*⁷ (*сувас*, *суван*) → *суваш* (*сăваш*) → *чăваш* (*t’šăvaš*) → *чуваш*”. Предложенные им теории эволюции терминов не вызывают сомнений, так как его доводы полностью обоснованы.

Статья написана живым, полемическим языком, аргументы приводятся основательные, хотя местами, как нам показалось, имеются излишние отклонения от задачи. Но все это несколько не помешало А.К. Салмину в решении основной задачи своего изыскания: “приоткрыть завесу тайны” саспиров Геродота!

В тексте статьи бросается в глаза некорректное использование некоторых географических и этнографических терминов Передней Азии. К примеру, встречающийся у автора устаревший топоним “Закавказье” приемлем лишь в контексте изучения истории и культуры стран и народов к югу от Большого Кавказа в эпоху их вхождения в состав Российской империи и Советского Союза. Для эпохи Античности следует в зависимости от контекста оперировать терминами “Армянское нагорье”, “Южный Кавказ” или же “Южное Предкавказье” (*Шагинян* 2019: 351–367).

Вместо фразы “грузинские племена” следовало бы использовать “протогрузинские/протокартвельские племена”. Дело в том, что термин “Грузия” корректен только после того, как на карте Кавказа в 1008 г. под верховенством грузинских Багратидов (899–1801) впервые в рамках единого государственного пространства *საქართველო* [*Sak’art’velo*] были объединены восток и запад современной Грузии и стартовал процесс грузинизации (картвелизации) Лазики и Абхазии в пределах Античной Колхиды (*Шагинян* 2012: 148–149). Для периода Древности следует использовать термин “Иберия” — и то в отношении только территории современной Восточной Грузии и не ранее эпохи рождения эллинизма на Востоке, когда Кавказская Иберия появилась на карте (нач. III в. до н.э.).

Наконец, мы бы не стали перечислять через запятую регионы: “Западный Иран, Грузия, Армения, Урарту”; “Восточная Анатолия, Армянское нагорье”. Дело в том, что “Первое Древнеармянское царство” рождается на нагорье син-

хронно процессу окончательного падения Урарту в 590-е годы до н.э. (Якобсон 1997: 328–331; Шагинян 2012: 31–36), а в Турции Восточной Анатолией (Doğu Anadolu), после геноцида армян, обозначают Западную (Османскую) Армению, которая занимала большую часть Армянского нагорья.

Далее, хотелось бы внести уточнение относительно предложения из раздела по этнонимике о том, что этноним в виде *Саспиритид* запечатлелся в названии одной из областей Великой Армении (IV в. до н.э. – V в. н.э.).

К “геродотовским саспирам” этимологически должен восходить позднеантичный топоним (а не этноним) *Σασπιρίτιδα*, относящийся к территории, богатой золотыми рудниками; именно так он зафиксирован у “отца географии” в ряду великоармянских областей (Страбон 1964: 477, 499). Автор древнеармянского географического трактата “Մշակման արհեստագրություն” [Ašxarhas‘oys‘] (букв. “Показ мира”) упоминает его в форме Մշիտր [Sper] и локализует на северо-западе царства Великая Армения, в верховьях реки Ակամսիս [Akamsis] или Վոհ [Voh]⁸, что в области Высокая Армения (Բարձր Հայք [Barjr Hayk‘]) (Ашхарациоц 2003: 2151).

В разделе по этнографии А.К. Салмин пишет: «Анализ “Истории” Геродота дает серьезный повод говорить о саспирах как об индоевропейцах. Даже имена предводителей саспиров – Сиромитра и его сын Масистий – иранские, хотя даются в грузинской огласовке». Между тем Геродот недвусмысленно говорит нам о том, что Сиромитра являлся предводителем не саспиров, а париканиев – племени, которое наряду с ортокорибантиями⁹ проживало в X сатрапии, или Мидии (др.-перс. Māda), с центром в Акбатане (Hagmatāna/Naḥmatāna) (Геродот 1972: 168) – летней резиденции Ахеменидов. Сын же Сиромитры Масистий (он же Μαχίστιος у эллинов), который в ходе “Второй персидской войны” (480/79 г. до н.э.) вел конницу царя царей Ксеркса I Великого (486–465) (Геродот 1972: 423–424; 426), предводительствовал не только над саспирами, но и над алародиями (Геродот 1972: 335). (Кстати, “отец истории” сохранил для потомков еще имя отца Сиромитры – Эобаза [Геродот 1972: 333].)

Так что в случае с Масистием мы имеем делом не с племенным вождем, а с назначенным ахеменидской администрацией военачальником одновременно двух этнических ополчений имперской армии. Точно так же во главе отрядов двух соседних народов – маров и колхов – стоял единый военачальник Фарандат, сын Теаспия (Геродот 1972: 333). Более того, исходя из этимологии имени Масистий¹⁰, этот военачальник должен был быть из числа либо государствообразующего народа империи Ахеменидов, т.е. из персов, либо из родственников им и поверженных ими в середине VI в. до н.э. мидийцев.

Итак, представители племенной верхушки саспиров нам не известны, следовательно, в распоряжении исследователей нет никаких серьезных оснований считать “геродотовских саспиров” носителями индоевропейского языка! А.К. Салмин, к сожалению, не предложил этимологию перечисленных личных имен. Кроме того, он почему-то утверждает, что у “отца истории” они представлены в некой “грузинской огласовке”. О какой “грузинской огласовке” может идти речь в эпоху предэллинизма на Востоке, когда письменность для древнегрузинского (картвельского) языка была сотворена Месропом Маштоцем только в начале V в. н.э.?

Перечисляя в разделе о языке сохранившиеся армяно-чувашиские лексические соответствия, А.К. Салмин пишет: «урарт., армян. չո(w)a, хуррит. šīu – чуваш. шыв “вода”» или «армян. խիւր հայր – чуваш. хăяр “огурец”». Следует отметить, что в новоармянском языке ашхарабар сохранилось слово *սօv (“море”),

использовавшееся еще во времена классического грабара (V–XI вв.), этимологически восходящее к урартскому **sûa* (“море [внутреннее]”). Что касается *хьяр(a)*, то оно употребляется лишь в разговорном армянском в качестве синонима словам *վարունգ* [*varung*] (“огурец”) и *կիտրոն* [*kitron*] (“лимон”) (Ачареан 1930: 476–477), а также на фарси خیار [*hiyār*], являясь заимствованием из семитских языков: на среднеарамейском (сирийском) языке оно звучало как ܚܝܐ [*khyoro*], а на живом арабском звучит как خیار [*hiyār*].

Приводя примеры некоторых сходных персидских заимствований в чувашском и армянском языках, в частности «перс. کزر *gāzār* → армян. *газар* – чуваш. *кишёр* (“морковь”)», следовало бы указать, что данное слово, хотя и употребляется в обоих индоевропейских языках, но этимологически восходит к семитским языкам. На древнееврейском оно звучало как גֶּזֶר [*gezer*], на среднеарамейском как ܓܝܕܐ [*gezārā*], наконец, на арабском звучит как جزر [*ğazar*].

В том же разделе, перечисляя сохранившиеся грузино-чувашские лексические соответствия, А.К. Салмин пишет: «[чуваш.] *сар* – [грузин.] *джари* (“армия”)... *супӑнь* – *сапони* (“мыло”)... *халӑх* – *халхи* (“народ”)». Между тем, в соответствующем словаре чувашское слово *сар* этимологически восходит к персидскому چریک [*čarik*] (Егоров 1964: 203), а чувашское *супӑнь* и грузинское საპონო [*sap'oni*], как известно, – к латинскому *sapo* < арабо-перс. صابون [*sābūn*]. Последнее так наз. чувашско-грузинское соответствие мы вполне можем отнести к арабо-персидскому слову خلق [*ḥalq*].

В византиноведении принято писать, что Стефан Византийский составил свой знаменитый этногеографический словарь “*Ethnica*” в эпоху императора Юстиниана I (565–527) (Kazhdan 1991: 1953–1954), следовательно, он не мог быть автором V в., как об этом пишет А.К. Салмин.

Наконец, в приложенной к статье карте (“Саспиры в IX–I вв. до н.э. в Закавказье”) под подписью “САСПИРЫ” автор добавил временные рамки: “IX–II вв. до н.э.”. Спрашивается, какие есть у нас основания для подобной датировки, тогда как скудные свидетельства Геродота не позволяют выходить за рамки V столетия до н.э.?

Озвученные нами вопросы и высказанные замечания, за исключением выдвинутой автором статьи гипотезы об индоевропейском происхождении саспиров, носят в основном технический характер. Они ни в коей мере не умаляют значения исследования, проведенного известным специалистом по этнической истории чувашского народа. Работу отличает достаточно высокий теоретический уровень, автор учитывает достижения отечественной науки в области истории, географии, религиоведения, этнографии, этнонимии, языкознания и др.

На наш взгляд, статья А.К. Салмина, являясь оригинальным и актуальным исследованием, получит самый широкий резонанс как среди антиковедов, специализирующихся на истории, географии и этнографии Передней Азии, так и среди ученых, которые занимаются проблемами этногенеза современных чувашей и их соседей по Среднему Поволжью.

Примечания

¹ В литературе принято писать о том, что армянский, с одной стороны, проявляет огромную схожесть с арийскими (индоиранскими) языками (Mateescu, Salomaa 1997: 6), а с другой – с греческим языком (Strazny 2005: 80). В результате обособления внутри восточной макрогруп-

пы индоевропейских языков протоармянский и протогреческий языки еще до II тыс. до н.э. отделились от арийской подгруппы и составили каждый особую ветвь.

² “На матиенов, саспиров и алародиев была наложена подать в 200 талантов. Это — восемнадцатый округ” (*Геродот* 1972: 168).

³ Согласно Бехистунской надписи, Ахеменидская держава состояла из 23 стран (сатрапий), в этом перечне на 11-м месте Армения (*Behistûn* 1907: 3–4).

⁴ Имя Ерванда (Оронта), отца Тиграна, сохранилось только в позднем предании, зафиксированном “отцом армянской историографии” Мовсэсом Хоренаци (V в.) со ссылкой на сирийского автора III в. н.э. Мар Абаса Катины (*Хоренаци* 2003: 1813).

⁵ В нем говорится: “Персы живут в Азии вплоть до Южного моря, называемого Красным. К северу от них обитают мидяне, выше мидян — саспиры, выше саспиров — колхи, граничащие с Северным морем, куда впадает река Фасис. Эти четыре народности занимают область от моря до моря” (*Геродот* 1972: 196).

⁶ Этнотопоним савир, впервые появившийся у Стефана Византийского (VI в.), известен также основоположникам арабо-мусульманской литературы IX в. в форме السَڤِير [ас-Сарйр] (букв. “трон, престол”) начиная с 121 г. хиджры (738/9 г.) (*Шагинян* 2018: 83, 213, 330–331). Историк и географ ал-Йа‘куби уверяет нас в том, что этот “трон” был из золота и являлся даром местному владетелю от сасанидского шахиншаха Хосрова Ануширвана (531–579) (Там же: 330–331). Еще акад. С.Т. Еремян считал, что название царства, локализующегося в современном Дагестане (*Бейлис* 1963: 249–266), возможно, восходит не к арабскому слову *сарйр, а к иранскому *ser (букв. “голова, вершина горы”) (*Еремян* 1939: 129–155).

⁷ Отметим, что о суварском происхождении современных чувашей еще столетие назад писали свящ. Аристарх Сперанский и акад. Н.Я. Марр (*Сперанский* 1914: 7; *Марр* 1926: 3–74).

⁸ Она же Чорох.

⁹ От др.-перс. *tigraṣauda* (букв. “острошапочные”, в значении — те, кто носит островерхие шляпы); скифское племя (*Дьяконов* 1956).

¹⁰ Этимологически восходит к древнеперсидскому слову *maθišta (букв. “величайший”), которое фигурирует в Бехистуне (*King, Thompson* 1907: 23 ff). Оно производное от мидийского суперлатива *masišta < *masa- (букв. “великий, большой”) (*Kent* 1950: 201–202; *Tavernier* 2007: 242).

НЕОСВЕДОМЛЕННОСТЬ ИЛИ НАУЧНАЯ НЕДОБРОСОВЕСТНОСТЬ?

О.Г. Хорикян

Любая новая точка зрения на древнейшую историю таит в себе опасности, так как источниковедческая база для специалистов довольно ограничена, что делает их выводы уязвимыми. В этом отношении статья А.К. Салмина “Тайна геродотовских саспиров” не является исключением. Само название статьи напоминает художественный рассказ или научно-популярный очерк. В течение многих лет мы изучали не только вопрос саспиров, но и древнейшую этническую историю и историческую географию Армении и Закавказья и попробуем представить ряд наших замечаний по поводу некоторых сомнительных, зачастую необоснованных выводов автора статьи.

Прежде всего хотелось бы отметить, что А.К. Салмин ранее создал теорию, под которую пытается адаптировать источниковедческую информацию и выборочные, иногда вырванные из контекста выдержки из профессиональной ли-

тературы. Проблема в том, что он не только не имеет полного представления об источниках, но и цитирует исследователей, не вступая с ними в дискуссию. Так, А.К. Салмин ссылается на мою статью (Хорикиян 2015), и при этом создается впечатление, что наши точки зрения совпадают, тогда как мы придерживаемся диаметрально противоположных научных взглядов.

Теперь перейдем к нашим замечаниям более предметно. Каждое имя собственное А.К. Салмин связывает с названием саспиров, исходя только из внешнего фонетического сходства. Между тем, имя Сабариса — упомянутого Ксенофонтom сына армянского царя — это армянское имя Шаварш (Манандян 1977: 44), произошедшее от иранского имени Šavarš (Ачарян 2006: 155; Джаукян 1981: 57). Исходя из этого, ошибочно видеть в имени Сабарис отражение названия племени саспиров.

В обсуждаемой статье встречается топоним Саспиритид, но автор не указывает источник информации. Если речь идет о Страбоне, то он упоминает топоним в форме Сиспиритида (Страбон 1964: XI, IV, 8; XIV, 12), которая отождествляется с древнейшей горной областью Шубрия (Арутюнян 2001: 75), расположенной в верховьях р. Батман (армянское название — Кагирт). А Ὑσπέρτιδι, упомянутый Страбоном (Strabo 1969: 11, 14, 9), был расположен в районе Спера и никак не связан со Сиспиритидой.

Ни в одном из источников нет сведений о том, что территорию Урарту в конце IX — начале VIII вв. до н.э. населяли алародии, матиены, саспиры и армении. В указанный период в бассейне р. Чорох проживали не упомянутые племена, а автохтонные армяне, которые впоследствии были покорены скифскими племенами (халдеи-халтии в греческих и армянских источниках). Позднее скифы арменизировались, а в устье Чороха грузинизировались (Арутюнян 1998: 233–246).

Необъяснимым образом автор хронологически переносит исторические реалии позднего периода на более древнюю эпоху, не имея на то никаких источниковедческих оснований. Произвольно, опираясь на ненаучные выводы других исследователей, он полагает, что Урартское государство было уничтожено саспирами. Не вдаваясь в проблемы урартологии, отметим лишь, что ни один серьезный урартолог никогда не согласится с мнением А.К. Салмина о том, что “в начале VI в. до н.э. саспиры положили конец урартскому господству в Закавказье”.

Подобные утверждения не подкрепляются источниками. А.К. Салмин легким движением руки стирает с карты Этиуни, Диаухи и другие страны, упоминаемые в урартских источниках, и помещает на этой территории саспиров (см. карту “Саспиры в IX–I вв. до н.э. в Закавказье”). На карте, представленной А.К. Салминым, кавказские албанцы причудливым образом оказались расселены на исконно армянских территориях — в междуречье Аракса и Куры, что не подтверждается ни одним источником. О кавказских албанцах (алуанах) можно говорить достоверно только начиная с I в. до н.э., но их ареал — левый берег Куры.

Искусственно считая саспиров предками чувашей, автор пытается растянуть письменную историю чувашей до IX–VIII вв. до н.э. Подобным выводом автор демонстрирует свою полную некомпетентность в истории не только Урарту, но и Армении. А.К. Салмин необоснованно уменьшил на карте площадь проживания армян: карта имеет антиармянскую направленность и противоречит сведениям клинописных, античных, армянских, грузинских источников.

Саспиры, матиены и алародии упоминаются Геродотом только в V в. до н.э. Даже если иметь в виду, что свидетельство Геродота о сатрапиях основано на

официальном персидском источнике конца VI в. до н.э., сведения о вышеупомянутых племенах нельзя отнести к периоду до IX–VIII вв. до н.э. Автор даже не в курсе, что размер налога, уплачиваемого Ахеменидам, определялся только экономическими возможностями конкретной сатрапии, между тем А.К. Салмин отмечает, что якобы “размеры платы (вес золотого песка) зависели или от степени подчиненности, или от отдаленности от столицы империи Ахеменидов”.

Вообще вопросы, относящиеся к исторической географии, требуют всестороннего анализа, поэтому вдвойне удивительно, что автор довольствуется выводами того или иного исследователя, которые подтверждают его точку зрения. Чтобы придать своему суждению о локализации саспиров убедительный характер, А.К. Салмину пришлось отдельно рассмотреть местонахождение Колхиды, матиенов, р. Фасис и т.д. В античных источниках Фасис отождествляют с разными реками, например Геродот — в основном с современной р. Риони, но А.К. Салмин предпочитает отождествлять ее только с р. Чорох. Следует также отметить, что многие колхские имена имеют индоарийскую этимологию. Так, название р. Фасис происходит от слова *bhās-* со значением “светиться, сиять”, т.е. “блестящая река” (Лебедев 2021: 732–733, 751).

Тот же Геродот упоминает разные группы матиенов, однако автор статьи без серьезной аргументации помещает Матиенские горы в районе современного Эрзурума, т.е. разделяет мнение Б. Пиотровского. Поэтому мы считаем необходимым вкратце рассмотреть вопрос о расселении матиенов.

Матиены. Судя по сведениям Геродота, матиены находились в разных географических местах. Древнегреческий историк приводит два свидетельства того, что часть матиенов размещалась в Малой Азии, в районе излучины р. Галис и граничила с фригийцами на левобережье Галиса (Геродот 1972: I, 72; VII, 72). Эти матиены из III сатрапии не могли входить в состав XVIII сатрапии, потому что XIII сатрапия не имела на севере выхода к Черному морю.

Согласно другим сведениям Геродота, матиены связаны с иной географической территорией. Из его описаний становится ясным, что страна под названием Матиена располагалась к югу от Армении и к северу от Ассирии (Там же. V, 49, 52). Матиенские горы Геродота соответствуют горам Загрос, где берет начало р. Гинд, современная Дияла (Там же. I, 189). Важны следующие сведения Геродота:

Река же Аракс берет начало в Матиенских горах, откуда течет и Гинд, который Кир разделил на 360 упомянутых выше каналов. Аракс извивается, [образуя] 40 рукавов, из которых все, кроме одного, теряются в болотах и топях. В этих-то болотах, по рассказам, обитают люди, питающиеся сырой рыбой и обычно носящие одежду из тюленьих шкур. Одно единственное устье Аракса течет по открытой местности, [впадая] в Каспийское море (Там же. I, 202).

Учитывая сведения о том, что Аракс и Гинд берут начало на земле матиенов, а Аракс впадает в Каспийское море, можно утверждать, что Аракс в данном случае соответствует р. Амардус (современная р. Сефидруд), которая берет свое начало с восточных склонов Матиенских гор, т.е. Загроса. К информации, предоставленной Геродотом, также обращается Страбон, который сообщает: “По словам Геродота, Аракс вытекает из области матиенов, а затем разветвляется на

40 рукавов, отделяя скифов от бактрийцев. Каллисфен тоже последовал за Геродотом” (Страбон 1964: XI, XIV, 13).

Страбон, который в предшествующем абзаце высказывался об армянском Араксе (Ерасхе), считает рассказ Геродота невероятным и находит, что армянский Аракс и Аракс Геродота не тождественны. Несомненно, Страбон прав в этом вопросе, так как Аракс в этом свидетельстве Геродота — это исторический Окс, современная р. Амударья. Геродот в первой части этого отрывка сообщает: “...по рассказам некоторых, Аракс больше Истра (Дунай. — О.Х.); другие же, напротив, считают эту реку меньше” (Геродот 1972: I, 202), а в предыдущем предложении пишет: “...Кир задумал подчинить массагетов. Эти массагеты, как говорят, многочисленное и храброе племя. Живут они на востоке по направлению к восходу солнца за рекой Араксом напротив исседонов” (Там же. I, 201), тем самым он исключает любое отождествление с армянским Араксом.

Следовательно, отождествление Аракса в приведенных выше свидетельствах Геродота (Там же. I, 202) с армянским Араксом (Ерасхом) не выдерживает никакой критики, а поиск матиенов в верхнем и среднем течении Ерасха ничем не обоснован. Сведения Геродота указывают на то, что земля матиенов находилась к югу от оз. Урмии, где берут начало реки Малый Заб, Гинд и Сефидруд. Страна Матиене географически включала бывшую Манну и некоторые прилегающие регионы и административно входила в Х мидийскую сатрапию.

В древних источниках имеются и другие упоминания о стране Матиене и матиенах (Хорикян 2014: 85—92), что позволяет локализовать матиенов в областях к югу от оз. Урмии. Озеро Урмия, которое Страбон называет Мантианой (Страбон 1964: XI, XIV, 8), было одним из крупнейших озер Армении.

Таким образом, ни галисские матиены, ни страна Матиена близ оз. Урмии не могли входить в состав XVIII сатрапии. Однако у Гекатея Милетского сохранилась информация, согласно которой матиены располагались в совершенно другой географической местности. Одну группу матиенов Гекатей связывает с галисскими матиенами (Müller 1841: 13, fr. 189), однако его свидетельство о том, что мосхи являются колхским племенем и соседями матиенов (Ibid.: 13, fr. 188) необходимо рассматривать в другом аспекте.

Это свидетельство подтверждает, что часть племени матиенов проживала в Закавказье, по соседству с мосхами, обосновавшимися в юго-западных районах современной Республики Грузии. Эти матиены не могут быть отождествлены с малоазийскими матиенами, так как соседствующие с ними мосхи были колхским племенем и их следует размещать севернее мосхов (Арутюнян 1999: 66). Матиены, вероятно, принадлежали к скифскому миру, и их существование в Закавказье свидетельствует о том, что это племя начало свое движение с Кавказа.

Алародии. Согласно Геродоту, третьим племенем, вошедшим в XVIII сатрапию, были алародии, о которых у историка есть только два свидетельства: алародии вместе с матиенами и саспирами образовали XVIII провинцию (Геродот 1972: III, 94), а в греко-персидских войнах были вооружены, как и саспиры, по образцу колхов (Там же. VII, 79).

Судя по месторасположению матиенов и саспиров, алародии не могут быть локализованы на Армянском нагорье. Их следует размещать на юге XVIII сатрапии, включая территорию будущей Кавказской Албании (Алуанка). Отождествление алародиев с армянскими потомками урартов неприемлемо, так как XIII сатрапия Ахеменидской Персии охватывала почти всю территорию Армянского

нагорья, а Армения и армяне не делились между XIII и XVIII сатрапиями. Левобережье Куры вошло в состав XVIII сатрапии. Возможно, что слово “аларод” означает “живущий за рекой”, “житель другого берега реки” (Арутюнян 2016: 193).

Компонент “род” в этнониме “аларод” эквивалентен словам “род/руд” в иранских языках со значением “река”, “вода” (*rōδ*, хотя в древнеперсидском языке произносилось как *rautah*), а компонент “ала” с неясным значением впоследствии отождествили с основой хоронима *Алуанк/Алуанк’* (Акопян 2020: 17). По отрывочным сведениям об алародиях можно лишь предположить, что они тоже принадлежали к скифскому миру.

Во время греко-персидской войны упоминание алародиев до саспиров предполагает, что алародии собрали более многочисленное войско. Алародии также были ираноязычным народом и составляли часть племени аспиров-саспиров, но их этноним никак не связан с албанами-алуанами (Арутюнян 2016: 194), поскольку в Ахеменидскую эпоху речь об албанах-алуанах не могла идти. По некоторым причинам персидский двор административно сформировал территорию XVIII сатрапии на основе скифского этнического элемента. Местные племена, которые объединились вокруг каждого из трех племен, принадлежащих иранскому миру (матиенов, саспиров, алародиев), образовали отдельные области сатрапии.

Севордик/Севордийцы. В специальной литературе высказывались разные мнения об этнографической группе армян-севордийцев. Исследователи предполагали, что севордийцы имели иноземное происхождение и, обосновавшись в армянской провинции Утик, были арменизированы.

Севордийцев (*Σεβρτιῶν*) считали частью венгров, переселившихся в Армению под натиском печенегов (Акопян 2020: 234). Однако новейшие исследования показывают, что название “севордийцы” является эпонимом основателя их рода, патриарха Сева или Севука, имя которого происходит от имени бога солнца (от хеттского *šiu* [š фонетический коррелят s] — “бог”) (Петросян 1987: 68; 2021: 26; 1976: 191–192). Названия армянской крепости Севан, озера Севан (*Sewan*), провинции Сюник (*Siwnik’*) также восходят к корню *šiu-* (в армянском языке произносится с основой *siw-/sew-*).

Саспиры/саспейры. К вопросу о сабирах мы обращаться не будем, потому что название саспиров не могло случайно сохраниться в названии сабиров столетия спустя, когда саспиры уже давно ассимилировались с грузинами. У нас есть отдельная статья о расположении и происхождении саспиров (Хорикиян 2015: 194–200), которую также цитирует А.К. Салмин. Однако он избегает подробного обсуждения наших взглядов, поэтому считаем необходимым еще раз вернуться к некоторым важным фрагментам упомянутой статьи.

Из сведений Геродота очевидно, что находящиеся между колхами и мидянами саспиры были крупной этнической группой, которая являлась целостным объединением, т.е. народом, который на севере имел непосредственную границу с колхами, а на юге — с мидянами. Поскольку саспиры имели общую границу с мидянами, они занимали гораздо большую территорию, а значит, не могли жить лишь в небольшом районе Спера (ныне Испир). Кроме того, было бы нелогично упоминать мидян и саспиров, но не упоминать армян, учитывая их проживание в районе Спера. Следует также отметить, что если бы саспиры локализовались на территории Спера, то административно они были бы в составе Армении, которая в годы мидийского владычества входила в Мидию. Следовательно, не может быть и речи о границах Мидийского царства, поскольку в таком случае террито-

рия, которую занимали саспиры, была бы ограничена его пределами. Это значит, что саспиры должны были быть независимым этническим объединением и находиться к северо-западу от мидян и к востоку от колхов. Мы придерживаемся той точки зрения, согласно которой саспиры занимали территорию современной Восточной Грузии (арм. Վիրք – Virk') и впоследствии Кавказской Албании, т.е. левобережную область Куры.

Саспиры — это одно из скифских племен (народов), название которых происходит от этнонима, принадлежавшего скифско-аланскому миру племени “ас” (предков осов-осетин), его часть по неизвестным причинам носила имя “аспейр”. Другая часть племени “ас” обосновалась в местности, известной как Асеац-пор или Арсеац-пор в области Тайк Великой Армении, а “Спер” сохранил племенное имя “аспейров”. Аспейрами были также и саспиры, которые еще во времена Геродота отделились от своих соплеменников в Спере и обосновались в Иберии, встав тем самым на путь постепенной ассимиляции с грузинами, где, согласно законам грузинского языка, общность аспейров стала называться сааспейрами или саспейрами.

Название саспиров можно связать с иберами, с той, однако, разницей, что саспиры населяли лишь территорию Восточной Грузии, и эти объединения возглавляли индоевропейские племена, несмотря на то что в основном они состояли из картских племен. Фактически “саспир” (“саспейр”) было собирательным названием племенного союза, в который входили многочисленные племена и племенные группы. Судя по всему, среди них были матиены и алародии. Эту нашу мысль с некоторым видоизменением повторил также А.К. Салмин: «На самом деле этноним “саспиры” был собирательным именем, включавшим многие племенные группы, в том числе матиенов и алародиев».

Необходимо отметить, что упомянутые в “Анабасисе” Ксенофонта геспериты ни в коем случае не могут быть отождествлены с саспирами, потому что локализовались в Спере, и название аспейров было воспринято греками именно в таком произношении.

В названии “саспир” (“саспейр”) первоначальный слог “са” является приставкой, которая в грузинском языке используется для образования географических названий, и потому “Саспир” Геродота означает название не племени, а страны. В связи с этимологией названия аспейров вниманию лингвистов-иранистов мы предлагали гипотезу, согласно которой слово “аспейр” связано с иранским *aspabāra*, древнеперсидским *asabāra* (“всадник”), что вполне сопоставимо с представлением о скифах-наездниках. Если эта гипотеза получит подтверждение, то, следовательно, Саспейр (Саспир) — это “страна всадников”. Эту нашу гипотезу А.К. Салмин по непонятной причине приписал В. Бранденштейну и М. Майрхоферу.

В связи с саспирами отметим также, что они граничили с мидянами в области нижнего течения Куры и что дорога из Колхиды в Мидию проходила по западным областям Каспийского моря и через долину Куры.

При этом подчеркнем, что у Геродота колхи располагались и к югу, и к северу от Фасиса (современная р. Риони) — на обоих берегах реки. Саспиры не могли локализоваться к югу от колхов, поскольку там жили мосхи (восточные халибы) — древние источники также исключают эту версию. Следовательно, саспиры находились к востоку от колхов и занимали земли между матиенами на западе и алародиями на юге, отделяясь от XIII сатрапии р. Курой и Трехкским хребтом.

Несомненно, наша гипотеза окончательно не снимает вопрос о локализации и этнической принадлежности саспиров, но то, что сделал А.К. Салмин, мягко говоря, весьма далеко от науки. Не имея достаточных знаний в области урартологии, иранистики, арменоведения (приведенные же цитаты из грузинской и азербайджанской историографии имеют антиармянскую направленность, несовместимую с реальной наукой), А.К. Салмин пытается создать теорию, не подкрепленную источниковедческими, историческими и лингвистическими данными.

Удивительно, что А.К. Салмин, считающий саспиров предками чувашей, совершенно проигнорировал вопросы ареала археологической культуры, выдвигая гипотезу о локализации саспиров и их миграции на север. А.К. Салмин не соглашается с тем, что саспиры были скифами, но считает саспиров индоевропейцами, т.е., по его мнению, саспиры были не пришлыми индоевропейскими скифами, а автохтонами, но при этом не приводит какую-либо убедительную аргументацию.

Фраза А.К. Салмина “в области Ван и Муцаир в долине Большого Заба жили урарцы, в том числе саспиры” непонятна, поскольку у него в статье подобная локализация, которую можно полностью исключить, вообще не рассматривается. Далее он упоминает этноним “сперы”, о котором нет упоминаний в античных и других источниках (есть армянская провинция под названием Спер). Цитирование точек зрения тех или иных исследователей без собственной верификации недопустимо.

Что же касается так наз. армяно-чувашских лексических соответствий, то автор статьи, не являясь специалистом в области сравнительного языкознания, не учитывает фонетические трансформации, особенности, переходы и т.п., а опирается исключительно на внешнее созвучие и проводит семантическое сопоставление слов языков разных языковых семей.

Не надо быть лингвистом, чтобы не заметить те очевидные проявления, которые опровергают возможность “армяно-чувашских” лексических соответствий, основываясь даже на ложном тезисе “саспир” — “сабир” — “чуваш”. Приведем только один пример. Совпадение армян. “хъяр” и чуваш. “хъяр” (“огурец”), которое упоминает А.К. Салмин, никак не свидетельствует об “армяно-чувашских” исторических и языковых отношениях в древнейшую эпоху. Армянское слово **hrihr* (**xuar*) является очень поздним заимствованием из новоперсидского языка — *xiyār* (“огурец”), которое также перешло в турецкий язык — *həyar*, *həyar* (Ачарян 1973: 363; Hübschmann 1895: 268), т.е. упомянутое слово могло попасть в чувашский язык разными путями. Специалисты по сравнительному языкознанию легко опровергнут необоснованные лингвистические сопоставления А.К. Салмина, так как он абсолютно не придерживается элементарных этимологических методов.

В конце отметим, что карта “Саспиры в IX—I вв. до н.э. в Закавказье”, используемая А.К. Салминым и представляющая статичную ситуацию на протяжении сотен лет, основана на принципе резкого сокращения ареала проживания автохтонных армян и размещении кавказских албанцев на обширной юго-восточной территории Армянского нагорья и т.д. Фактически А.К. Салмин отдает дань грузинским и азербайджанским антиармянским историческим фальсификациям и создает обширное пустое пространство для местоположения саспиров: ведь если отождествление саспиров с сабирами возможно, то автор должен был показать на карте возможный маршрут миграции саспиров.

К сведению А.К. Салмина, в последние годы в арменоведении утвердилось мнение о том, что Армения не была разделена между XIII и XVIII сатрапиями в эпоху правления Ахеменидов. Исходя из свидетельств Геродота, Ксенофонта и других античных авторов, из древнеперсидских клинописных надписей, Армянское нагорье полностью входило только в XIII сатрапию, а XVIII сатрапия находилась за пределами Армянского нагорья, раскинувшись между р. Курой и Большим Кавказским горным хребтом. Более того, на закате Ахеменидской империи ни в одном из источников (даже если об этом пишет И.В. Пьянков) не упоминается, что “саспиры и алародии входили в одну из двух сатрапий Великой Армении”, потому что они никогда не находились на территории Армянского нагорья. В битве при Гавгамелах в 331 г. до н.э. в составе персидской армии упоминаются только армяне, поэтому отождествление саспиров с армянами представляет собой гипотезу из жанра научной фантастики.

При исследовании вопроса о локализации и этнической принадлежности саспиров А.К. Салмин должен был хорошо изучить проблемы исторической географии и этнического состава не только XVIII, но и XIII и XIX сатрапий. Удивительно, но А.К. Салмин не использовал в своей статье такой важный источник, как “Анабасис” Ксенофонта (напр., упоминание там скифенов), впрочем, это сделало бы его точку зрения еще более уязвимой.

Мы не сомневаемся, что А.К. Салмин серьезный и признанный ученый, но он не может с одинаковым высоким профессиональным уровнем и глубиной изучить все научные проблемы, связанные с событиями разных исторических эпох, поэтому наша критика его статьи получилась столь категоричной.

“ТАЙНА” САСПИРОВ РАСКРЫТА?

А.С. Сараев

Статья А.К. Салмина “Тайна геродотовских саспиров” начинается с введения, из которого следует, что посвящена она скорее вопросу происхождения чувашей, нежели тому, что обозначено в заголовке.

Согласно автору, “предками чувашей называли сюнну, хунну, сянби, ухуаней, огуров, угров, гуннов, болгар, древних тюрок, иранцев, шумеров”. Уже один этот список вызывает целый ряд вопросов. Так, хунну/сюнну — не два разных этнонима, а два разных способа фонетической передачи на русский язык китайского названия гуннов (Дыбо 2007: 103). Наименование “хунну” было введено в русскую историографию Н.Я. Бичуриным (Бичурин 1950: LXXXIV, 1953: 128), но и для него не было секретом правильное произношение соответствующих иероглифов как “сюнну” (Иакинф 1828: 34). В русском научном узусе “хунну” закрепилось (благодаря работам К.А. Иностранцева, В.В. Бартольда, Г.Е. Грумм-Гржимайло, Л.Н. Гумилева) по двум причинам: с одной стороны, из-за близости к названию “гунны”, с другой — небольшое отличие в названиях позволяло без дополнительных эпитетов разграничивать азиатских и европейских гуннов.

Название “сюнну” теперь применяют непосредственно китаеведы и те авторы, которые отрицают этническую преемственность между хуннами и гуннами

(Миняев 1988). Однако идентичность пары хунну/сюнну неоспорима независимо от их отношения к гуннам, и если и употреблять одновременно обе эти формы, то только через косую черту или дефис, но никак не через запятую.

Помещение же в одном перечне предков чувашей одновременно хунну/сюнну и гуннов не только избыточно, но и неоправданно. Получается, чувашаи могут происходить напрямую от центральноазиатских хунну, минуя гуннов Аттилы? Значит, была еще какая-то независимая миграция хунну напрямую в Поволжье? Если да, то когда? Автор никаких ответов, конечно, не предлагает, и, судя по качеству составленного списка (наличие шумеров, смешение в одном ряду отдельных этносов и целых языковых групп), ни о чем подобном просто не задумывается.

Далее в основной части статьи на лингвистических, этнографических, культурологических и прочих примерах обосновывается преемственность между чувашами и народами Кавказа, Ближнего Востока и даже Северной Африки. По мнению автора, связующим звеном для всех этих “сближений” являются “геродотовы саспиры”, чье название через ряд последовательных трансформаций превратилось в “чуваш”.

Но почему вдруг саспиры?

Совершенно очевидно, что никакого интуитивного сходства между названиями “чуваш” и “саспир” не просматривается. Чувашаи, несмотря на некоторые особенности своего языка, уже давно и неоспоримо признаются тюркоязычным народом. В этом смысле даже истоки шумерской гипотезы происхождения чувашей более понятны: в начале XX в. шумерский язык как агглютинативный нередко сопоставлялся с аналогичными по строю тюркскими или, шире, с алтайскими языками. О саспирах же в источниках за исключением их названия и нескольких географических и событийно-исторических указаний (не дающих ни малейшего шанса на связь с чувашами) не известно ровным счетом ничего¹. Так что выбор саспиров в качестве далеких предков чувашей выглядит по меньшей мере нелогичным.

На самом деле, логика есть, только весьма своеобразная. За чередой цитат на греческом языке², будто бы собранных кропотливо по первоисточникам³, за ссылками на разнообразную исследовательскую литературу автор, по-видимому, надеется скрыть основной источник своей концепции — брошюру С.Н. Быковского 1931 г. с весьма экзотичным, но характерным для своего времени названием “Яфетический предок восточных славян — киммерийцы” (Быковский 1931).

Приведем ряд прямых цитат, которые не должны оставить сомнений в реальном авторстве “саспирской концепции”:

Бесспорной разновидностью кимеров... являются иберы (иверы). Вопрос о связи иберов с кимерами давно разрешен Н.Я. Марром в положительном смысле <...> Но вспомнить об иберах (иверах) необходимо. Они нужны для того, чтобы напомнить и еще об одной разновидности их племенного названия — *sper*, resp. *i-sper*, с тем, чтобы с их помощью решить вопрос о савирах, саварах, савроматах, сарматах и аварах (Там же: 46).

Еще Ф. Брун сопоставлял... название “армянской области” Сперь, или Испир, с названием Восточной Иберии и земли саспиров Геродота. <...> Народ саспи-

ры был известен не только Геродоту (авторская ссылка при этом следующая: “Кн. 1, гл. 104, кн. 3, гл. 94, Кн. 4, гл. 37, 40, Кн. 7, гл. 79...”. Ср. со ссылкой А.К. Салмина: “Нрѳѳот 1995: 1. 104, 110; 3. 94; 4. 37, 40; 7. 79...” — А.С.), но о них упоминают также Стефан Византийский и Иродиан. У Иродиана находим объяснение, что название саспиры соответствует сапирам. Последнее имя известно Аполлонию Родосскому и Аммиану Марцеллину, которые взяли это имя, очевидно, из одного источника. <...> Сравнение текстов Аполлония Родосского и Аммиана Марцеллина с соответствующими текстами Дионисия, Евстафия и Авиана... показывает, что сапиры были известны также под названием тапиров и апиров. <...> По утверждению Стефана Византийского, сапиры называются также сабирами (или савирами) (Там же: 46–47).

Таким образом, имеем ряд названий: (саспиры), сапиры, тапиры, апиры, савиры. Такие колебания в одном названии неожиданностью не являются. <...> Сабиры, или савиры, Стефана Византийского вплотную подводят нас к саварам Птолемея. Чередование савир/савар не может вызывать никаких сомнений (Там же: 47–48).

В свете приведенных фрагментов закономерным становится вопрос не “причем тут саспиры?”, а зачем нужна статья А.К. Салмина, когда все уже сказано более 90 лет назад? Уточним — сказано и оправданно забыто. Антиковеды, затрагивавшие в последующие десятилетия тему саспиров (*Доватур и др.* 1982: 178–179, комм. 24), не упоминали ни брошюру С.Н. Быковского, ни в целом Н.Я. Марра и его последователей с их сомнительными достижениями в изучении этнонимии черноморского региона. Зачем же тогда возвращать из небытия антинаучные фантазии прошлого, еще и выдавать давно отжившую гипотезу за новую?

Единственное сколько-нибудь рациональное объяснение: автор и правда во все это верит. Хотя о принадлежности к “школе Н.Я. Марра” А.К. Салмин предусмотрительно умалчивает — вне ее необъяснимы никакие из его выводов.

Следует подчеркнуть, у марристов вообще излишние ссылки друг на друга были не в чести. Сама принадлежность к “яфетидологии” (иначе — “новому учению о языке”) предполагала некоторое коллективное сотворчество, т.е. следование общему принципу, а не индивидуальному авторству. Например, статья М.Г. Худякова “К вопросу о происхождении чувашей” (*Худяков* 1927), полностью построенная на идеях брошюры Н.Я. Марра “Чуваши-яфетиды на Волге” (*Marra* 1926), не упоминает ни ее, ни даже просто имени Н.Я. Марра. В свою очередь, С.Н. Быковский, оперируя тем же материалом и строя схожие схемы, не упоминает статью М.Г. Худякова о чувашах⁴.

Чего не сделал С.Н. Быковский, но доформулировал для себя А.К. Салмин, так это — не связал напрямую саспиров и чувашей. Это неудивительно, поскольку ключевым элементом “этногонии” едва ли не всего Старого Света С.Н. Быковский объявил киммерийцев (точнее, “тавров, равно кимеров”) (*Быковский* 1931: 95). Уже через их посредство чувашей, суваров, саваров и саспиров он все-таки связывал: “Более тщательное изучение вопроса о районах распространения кимер’ов заставило бы нас обнаружить их следы и на севере Восточной Европы <...> Название западных финнов *suo-mi* разъяснилось как разновидность *kimer’а*; на востоке, в лице чувашей и саваров, или суваров, тоже обна-

ружились кимер'ы..." (Быковский 1931: 23). Так что, и здесь роль А.К. Салмина остается на уровне не более чем интерпретатора.

Не уникален А.К. Салмин и в вольном обращении с религиозным материалом. Приведем еще один пример из брошюры С.Н. Быковского:

У чувашей нахожу в числе древних культов моление о предотвращении от людей и скота смерти. Этот культ известен у них под названием Виль-Тавраш. Напомню о существовании тождественного обряда "коровьей смерти" у восточных славян. <...> Позволю себе и в данном случае сказать, что культ не был заимствован ни русскими у чувашей, ни чувашами у русских. Оба народа унаследовали этот культ от однородной тотемической производственной группы — кимеров-тавров. Название чувашей *ду-ваш*, как давно установлено Н.Я. Марром, является разновидностью названия кимер-ов, как и название столицы Чувашской автономной республики Чебоксары... по-чувашски *Шубаш-кар*.

С признанием двухэлементным АВ основы *штот* ↔ *штат* в имени I-штат и, очевидно, кимерским придется признать и название чувашского бога *тор-э*, имеющего своим архетипом *штур* в I-штур-кан'е, откуда русское I-stu-kan. В таком случае за чувашами должны потянуться и турки, название которых связано с названием чувашского бога *торэ*, а речь имеет много общего с чувашской (Там же: 95–96).

Все это можно только процитировать, не пытаясь даже минимально объяснить. Однако нельзя не заметить явную аналогию — на место вавилонской Иштар из работы С.Н. Быковского А.К. Салмин поставил не совсем аналогичное египетское, но все же женское божество Сехмет. Говорить о том, что реальное произношение соответствующих египетских иероглифов неизвестно и любые аналогии не только антиисторичны, но и недопустимы лингвистически, наверное, уже не имеет смысла⁵. Тем более что источником для А.К. Салмина в данном вопросе послужила даже не псевдонаука в лице Н.Я. Марра и его школы, а художественное творчество современного чувашского скульптора Ф.И. Мадурова⁶ и его "научная" интерпретация в работах краеведа Д.Ф. Мадурова.

Именно египетские "анalogии" утянули чувашскую проблематику в статье А.К. Салмина на северо-восток Африки. Если С.Н. Быковский все-таки признавал близость чувашского языка с тюркскими, то А.К. Салмин выступает в данном вопросе куда более последовательным марристом. Все приводимые в его статье сопоставления чувашского с берберскими и прочими североафриканскими языками основаны на базовом для марровского "нового учения о языке" принципе происхождения человеческого языка от четырех первобытных выкриков "сал, бер, йон, рош":

Эти четыре элемента представляют собой двусогласные основы, состоящие из сочетания язычного (передне- или заднеязычного) и плавного "l" или "r" (элемент А), губного и тех же плавных "l" или "r" (элемент В), язычного или губного и плавного "n" в конце (элемент С), и, наоборот, плавного в начале и любого шелинного в конце (элемент D). Первоначальное наименование их *sal, ber, yon, rosh...* ныне постепенно выходит из употребления, заменяемое указанным выше буквенным обозначением.

По своей уже развитой структуре двусогласных основ эти четыре элемента не могут считаться изначальными звуковыми комплексами. Они относятся к уже в известной степени развитому периоду, но доступный исследованию языковой материал не позволяет спуститься глубже этих четырех элементов, представляющих в фонетически развитом виде дериват еще более архаичных диффузных (нерасчлененных) звуковых же комплексов (*Мещанинов* 1931: 818).

Соответственно, любые слова любых языков должны в конечном счете раскладываться на эти четыре основы в различных комбинациях — та самая “двух-элементная АВ основа” из цитаты С.Н. Быковского. Само наименование “бербер” не могло оставить равнодушным истинного марриста, поскольку это в “чистом виде” основа “бер”. Неважно, что “бербер” — несомненный арабизм, при этом слово, по всей видимости, заимствованное из греческого и идентичное по принятому у нас произношению слову “варвар”.

А.К. Салмин прямо связывает чувашские названия птиц с “берберскими”. Но что делать, если куда более явные аналогии найдутся между чувашским и другими тюркскими языками? Существуют специальные исследования по чувашской орнитонимии (*Петров* 1983, 1985), подтверждающие общетюркский характер всех приводимых в качестве исходно “берберских” наименований чувашских птиц. То же следует сказать о любых других лексических сопоставлениях⁷, поэтому уникальность чувашского материала при привлечении к сравнению хотя бы еще одного или двух тюркских языков неизбежно меркнет. Однако это общая проблема представителей национальных историографий, ставящих собственный этнический язык в центр мироздания⁸.

В качестве курьеза отдельно следует указать на приводимую автором грузино-чувашскую параллель в названии мыла. Латинский корень “sapo”, некогда заимствованный из древнегерманского, лег в основу названий мыла не только в большинстве европейских языков, но также и в арабском, турецком и других языках. Это типичный пример культурной лексики, привлечение которой для установления языкового родства недопустимо. Слова “хот-дог” и “кока-кола” в чувашском и грузинском, как и в остальных языках мира, вероятно, тоже звучат чрезвычайно похоже, но на этом основании, кажется, еще никто не пытался обосновать какое-либо языковое родство.

Таким образом, механизм работы А.К. Салмина над “тайной геродотовых саспиров” заключался в следующем: старая марристская концепция, несомненным приверженцем коей является автор, была замаскирована ссылками на условно нейтральную литературу (современную и не очень), разбавлена древнегреческими цитатами (автору непонятными), а само исследование преподнесено как новаторское, несмотря на то что во многом состоит из прямых заимствований из брошюры 1931 г. С.Н. Быковского.

Работа А.К. Салмина в целом носит имитационный характер — изображает научную, не являясь таковой по сути. Автор не самостоятелен ни в постановке задач, ни в анализе привлекаемого материала.

Примечания

¹ По мнению А.И. Иванчика, многие из причерноморских “наблюдений” Геродота, на самом деле, имеют литературное или фольклорное происхождение. Конкретно данные о саспирах, по-видимому, взяты из не дошедшего в полном виде сочинения Гекатея Милетского.

И даже в рамках предполагаемого оригинала саспиры — лишь часть “киммерийской легенды”, отражающей не объективную реальность, а некие мифологические представления скифов, усвоенные античной традицией (*Иванчик* 1998: 182, 187–188).

² Степень знакомства А.К. Салмина с греческим языком вызывает серьезные вопросы, особенно когда он выдает падежные формы, т.е. “саспиры/саспиров/саспирам” (*Доватур и др.* 1982: 198, комм. 105), или название “феспийцев” (жители Беотии, сподвижники Леонида в Фермопилах) за зафиксированные Геродотом “формы этнонима саспиры”. Также А.К. Салмин на ходу изобретает “законы древнегреческой фонологии” для стандартной (в рамках “рейхлиновой системы”) передачи дифтонга “ei” через “и”. Последнее ему необходимо лишь для того, чтобы обосновать возможность фонетического перехода между названиями “саспиры” и “сабиры/савиры”. Однако, согласно такому авторитетному антиковеду, как Л.А. Ельницкий, чтение “саспейры” все-таки допустимо (*Ельницкий* 1977: 121). К тому же срединный согласный в названии “сабиры/савиры” не имеет надежных источников для восстановления. Византийское произношение (иных независимых источников, синхронных существованию сабиров/савиров, нет) требует согласного “в”, что от “саспир” уже очень далеко. Чтение “савиры” подтверждает и еврейско-хазарская переписка (*Коковцов* 1932: 74), хотя это относительно поздний источник, и упоминание в нем савиров имеет скорее книжное происхождение. Исследователями, отождествляющими еще одну пару названий — “савир” и “сувар” (здесь А.К. Салмин совсем не уникален), упускается, что в той же еврейско-хазарской переписке оба слова упоминаются одновременно, причем в разном написании и вне какой-либо связи друг с другом: “савиры” (с полной огласовкой) — одни из предков хазар, “с-вар” (без первой гласной, которую и реконструируют до “сувар”) — данники правителя хазар (Там же: 92, 98). Итого: постулируемая генетическая связь названий “саспир”, “сабир/савир”, “сувар”, упоминаемых источниками на разных языках из разных регионов и эпох, не имеет под собой никакой ни исторической, ни текстологической, ни тем более лингвистической основы.

³ В действительности, все нужные автору фрагменты располагаются на соседних страницах в сборнике цитат, подготовленном еще в дореволюционное время В.В. Латышевым и переизданным в 1940-е годы в “Вестнике древней истории” (*Латышев* 1948: 268, 325).

⁴ С.Н. Быковский ссылается лишь на раннюю, еще “домарровскую”, статью М.Г. Худякова об этнографии удмуртов (*Быковский* 1931: 97).

⁵ Автор статьи “Сехмет” в справочнике “Чувашская мифология” тоже не избежал упоминания египетской богини, но хотя бы честно указал на наличие аналогичного персонажа (“Зэхмэт”) в народных верованиях башкир и отголоска его существования у казахов в их языке (*Егоров и др.* 2018: 262).

⁶ Та самая “египетско-чувашская” богиня Сехмет работы Ф.И. Мадурова с недавней выставки в Чебоксарах (см.: https://vk.com/photo-3746921_457328625, дата обращения: 22.04.2023). Благодарю научного сотрудника Чувашского государственного художественного музея Т.В. Лисицыну за информацию о выставке памяти Ф.И. Мадурова.

⁷ В ходе состоявшегося 21 марта 2023 г. семинара в Чувашском государственном институте гуманитарных наук с докладом А.К. Салмина на тему “геродотовых саспиров” ведущий научный сотрудник института В.Г. Родионов обратил внимание докладчика на то, что при наличии прямых аналогий чувашским словам в других тюркских языках странно связывать именно чувашскую лексику с берберской или кавказской (см.: <https://chgign.ru/a/news/5201.html>, дата обращения: 21.03.2023).

⁸ Например, в 1970–1990-е годы татарский филолог А.Г. Каримуллин развивал идею о родстве прототюрков и американских индейцев. Причем в качестве “прототюркского” он использовал материал современного литературного татарского языка, а также сравнивал калифорнийскую и татарстанскую топонимику (*Каримуллин* 1995: 25–27). К чести А.Г. Каримуллина, он подробно описал историю своего поиска и указал главный источник — письма американского ученого второй половины XIX в. Отто Рёрига с изложенной в них концепцией родства языка индейцев сиу с урало-алтайскими. Письма были ошибочно адресованы давно умершему татарскому просветителю Ибрагиму Хальфину, поэтому для ответа их передали известному тюркологу Н.И. Ильминскому, в архиве которого вся переписка и сохранилась. В таком полноценном изложении концепция имеет хотя бы историографический интерес, чего не скажешь о глубоко замаскированном авторстве концепции, защищаемой А.К. Салминым.

ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

А.К. Салмин

*Потому и интересно путешествовать с
Геродотом, что его история полна жизни
и обращена в равной мере в прошлое
и в будущее (Головнёв 2015: 76).*

В моей статье и в некоторых отзывах коллег красной нитью проходит одна ценная мысль: необходимость комплексного подхода в изучении этнической истории, ценность и универсальность которого в том, что с его помощью можно провести скрупулезный анализ материалов по любому этносу.

Несмотря на ратование за мультидисциплинарность в изучении этногенеза, ощутимых сдвигов в этом направлении не происходит. Каждый исследователь остается преимущественно в своей “ячейке”. И это серьезная проблема, тормозящая развитие исторической науки. Намного лучше ситуация в естественных науках, здесь получили развитие, к примеру, такие стыковые направления, как биофизика, зооинженерия, наномедицина.

На самом деле комплексный (трансдисциплинарный и междисциплинарный) подход придуман не сегодня, и даже не в XX в. К нему инстинктивно прибегали начиная с XVIII в. и многие члены Академии наук России, и почти все путешественники, проторившие свой путь в науку как естествоиспытатели. Так, в 1880 г. представитель флорентийской школы социальной антропологии Стефан Сомье в одиночку совершил поездку на север Западной Сибири. Целью и результатом его путешествия стали детальные описания, касающиеся истории, лингвистики, экономики, политики, специальные работы по ботанике, антропологии, этнологии, а также коллекции визуальных материалов. Современные исследователи справедливо называют Сомье путешествующим энциклопедистом, смыслом жизни которого стало “получение новых знаний о природе и человеке” (Перевалова и др. 2016: 79). Только уже в XX в. ученые начали окончательно углубляться и изолироваться каждый в свои исследовательские ячейки. Но начало XXI в. показало, что изучение этнической истории невозможно без комплексного подхода.

А.К. Шагинян в своем комментарии, в частности, отмечает, что обсуждаемая статья является “действительно актуальной и новаторской для специалистов, занимающихся вопросами политогенеза и этногенеза на Армянском нагорье, Кавказе и в Малой Азии”. А Д.Ф. Мадуров призывает “собрать более полный блок источников — тогда все встанет на свои логические места”. Он прав.

Этнонимия. О.Г. Хорикян, судя по тексту отзыва, этноним саспиры/сапиры однозначно связывает со спер (как и грузинские языковеды). И относит саспиров к ибероязычным племенам. Но в то же время он же этноним саспиры склонен считать собирательным именем (т.е. включающим несколько племен, объединенных в конфедерацию). Рассуждая об этом, автор отзыва, в частности, пишет:

В связи с этимологией названия аспейров вниманию лингвистов-иранистов мы предлагали гипотезу, согласно которой слово “аспейр” связано с иранским *aspaḇāra*, древнеперсидским *asabāra* “всадник”, что вполне сопо-

ставимо с представлением о скифах-наездниках. Если эта гипотеза получит подтверждение, то, следовательно, Саспейр (Саспир) — это “страна всадников”. Эту нашу гипотезу А.К. Салмин по непонятной причине приписал В. Бранденштейну и М. Майрхоферу.

Однако тут неувязка по времени. Названная староперсидская грамматика издана в 1964 г., а его авторы О.Г. Хорикяну по меньшей мере в отцы годятся.

Пытаясь вникнуть в этимологию спер, савир, А.С. Сараев приписывает мне марризм и приводит длинные цитаты из брошюры С.Н. Быковского. Однако свое отношение к Н.Я. Марру и его ученикам я уже четко изложил (*Салмин* 2022: 210–219). Видимо, мой оппонент читает слишком избирательно. Впрочем, помимо С.Н. Быковского — инициатора чисток среди научных работников, у Н.Я. Марра были вполне толковые ученики (можно назвать Т.А. Пассек и Б.А. Латынина).

Историко-географический анализ. О.Г. Хорикян упрекает меня за использование ненаучных выводов других исследователей. К примеру, за мнение об участии саспиров в разгроме Урарту. “Ни один серьезный урартолог никогда не согласится [с таким мнением]”, — пишет он. Выходит, известные историки-урартологи О.В. Кудрявцев и Н.А. Бердзенешвили, на труды которых я ссылаюсь, не достойны цитирования. Но это не так.

Другое положение, над которым я думал, но не пришел к какому-то определенному выводу — порядок формирования сатрапий. В этом плане мнение О.Г. Хорикяна мне импонирует. Он полагает, что

последовательность перечисления сатрапий обусловлена хронологической очередностью их формирования... По нашему мнению, подобная хронологическая условность формирования сатрапий объясняется той политикой, которую вел Дарий I по отношению к восставшим странам, чтобы по возможности пресечь в дальнейшем мятежи в государстве (*Хорикян* 2019: 21–22).

Такой подход вырисовывается и из сочинения Геродота. Намерение Дария I состояло в том, чтобы, используя свои возможности как главы сатрапа, направлять народы своего ведомства друг против друга, “противопоставляя и срамливая их между собой и тем самым обеспечивая персидскую гегемонию или господство” (Там же: 24).

Огорчает другое высказывание: “Приведенные же цитаты из грузинской и азербайджанской историографии имеют антиармянскую направленность, несовместимую с реальной наукой”. Выходит, грузинские и азербайджанские авторы, писавшие по обсуждаемой теме, должны быть под запретом. Но это уже политизация, к сожалению. Более того, если внимательно читать отзыв О.Г. Хорикяна, то между строк кроется его призыв пересмотреть древние границы Великой Армении.

Зато я благодарен А.К. Шагиняну за замечания о географических терминах. Ссылаясь на свою статью 2019 г., он пишет:

В тексте статьи бросается в глаза некорректное использование некоторых географических и этнографических терминов Передней Азии. К примеру, встречающийся у автора устаревший топоним “Закавказье” приемлем

лишь в контексте изучения истории и культуры стран и народов к югу от Большого Кавказа в эпоху их вхождения в состав Российской империи и Советского Союза. Для эпохи Античности следует в зависимости от контекста оперировать терминами “Армянское нагорье”, “Южный Кавказ” или же “Южное Предкавказье”.

Как говорится, и корректная, и уместная подсказка от исследователя изучаемого региона.

Очень уместны и пассажи Д.Ф. Мадурова о значении хозяйственно-культурного типа в истории этноса. Особенно в теоретическом плане.

Возможность обрабатывать плодородные земли с наименьшим риском, независимо от политической и погодной конъюнктуры, повлияла главным образом на исход земледельцев на север, вслед за смещением зоны активного земледелия. Смещение народа идет постепенно, но нарастает лавинообразно. В ходе мирного перемещения происходят массовые ассимиляционные процессы, при этом народ корректирует свой этноним сообразно условиям жизни на новых землях.

Мысль не новая, но ее всегда надо держать в уме при исследовании миграций племен и народов.

Этнография. Следует согласиться с констатацией О.Г. Хорикианом факта этнической независимости саспиров, обитавших к северо-западу от мидян и к востоку от колхов.

Но невозможно принять следующее его высказывание: “Ни в одном из источников нет сведений о том, что территорию Урарту в конце IX — начале VIII в. до н.э. населяли алародии, матиены, саспиры и армении”. А вот есть. Читаем: “Население Урартской державы в целом состояло... из четырех этнических элементов: ...алародиев, матиенов, саспейров и армениев” (Дьяконов 2008: 240). И.М. Дьяконов также считал, что “тот же состав населения был здесь и двумя-тремя столетиями раньше”. Выходит, родиной саспиров/саспейров можно считать названную территорию и в XI в. до н.э.

На мое предложение “Предками чувашей называли сюнну, хунну, сянби, ухуаней, огузов, угров, гуннов, болгар, древних тюрков, иранцев, шумеров” А.С. Сараев реагирует так: “Получается, чуваша могут происходить напрямую от центральноазиатских хунну, минуя гуннов Аттилы?”. Естественно, нельзя считать одним и тем же народом сюнну, хуннов, гуннов, тем более гунносавилов. Поэтому получается, что это замечание “ни к селу ни к городу”. Зачем мне приписывать то, о чем я не писал, не говорил и не мог даже допустить такое суждение? Не буду излагать историю продвижения и преобразования названных этнических объединений, отправлю А.С. Сараева читать мою специальную статью на эту тему (Салмин 2019а: 150–154).

Искусство. Очень кстати Д.Ф. Мадуров напоминает высказывание музыковеда, доктора искусствоведения М.Г. Кондратьева:

Структурно-типологическая совместимость чувашской ритмики с архаичными индоиранскими формами и несовместимость ее с античными и арабскими формами позволяют предполагать, что чувашская квантитативная

ритмика имеет с индоиранскими традициями контактные, не исключено и — генетические связи (Кондратьев 2004: 18).

У М.Г. Кондратьева есть и другие рассуждения по нашей теме. Так, он показал, что ветвь афористических традиций поэтики Востока занесена к чувашам с юга более тысячи лет тому назад.

Язык. В моей статье приведены этимологии слов “огурец” и “морковь”. Я ссылался на то, что чувашские хяяр и кишёр соответствуют армянским аналогам. Учитывая сомнительность этих параллелей, можно было бы их удалить, но можно и оставить. А.К. Шагинян дает по этим словам исчерпывающее объяснение: *хяяр* в армянском языке действительно используется, но только в разговорном его варианте (в значениях “огурец” и “лимон”). Но слово является заимствованием из семитских языков. То же можно сказать и в отношении слова “морковь”.

А.С. Сараев несколько раз напоминает, что чувашаи — это тюрки. И настаивает на том, что искать соответствия чувашским словам следует в тюркских языках. Да, сегодня чувашаи — тюркоговорящий народ. Но они тюрки не по происхождению, чувашаи — тюркизированный народ (Салмин 2019: 87–92, 212–227). Это с одной стороны. С другой — А.С. Сараев долго цитирует С.Н. Быковского и утверждает, что я чуть ли не списал у этого автора. Можно было не мелочиться и указать, что я списал у Птолемея, Аполлония Родосского, Стефана Византийского... Самое интересное другое. А.С. Сараев таким образом *de facto* делает признание, что сапиры — это исторические предки чувашей. Но исторические предки чувашей, как тюрки, якобы пришли из Южной Сибири. Однако сапиры/савиры-кавказцы никогда не были в Сибири. Но, по логике С.Н. Быковского и А.С. Сараева (считающего, что С.Н. Быковский давно решил вопрос о сапирах-чувашах), имеется историческая связь между предками чувашей, прибывшими из Южной Сибири, и сапирами/савирами Кавказа. Выходит, А.С. Сараев излагает противоречивое суждение, ставя сам себя в тупик.

В дискуссиях по истории и языку чувашей обычно ссылаются на тюркоязычность этого народа. Однако языковеды (В. Крёнбех, В.В. Радлов, Г. Рамстедт, Н.Н. Поппе и А.Н. Кононов) справедливо считали чувашей не тюрками, а тюркизированным народом. Н.Н. Поппе даже ввел в науку термин “чувашско-тюркские языки” (*Chuvash-Turkic Languages*) (Poppe 1965: 33–35).

Самой крупной фигурой в этой дискуссии можно считать академика РАН В.В. Радлова. Он признавал обоснованным мнение о чувашизме надписей на надгробных памятниках на территории бывшей Волжской Булгарии. Но не соглашался с высказываниями (Н.И. Ильминского и других) о близости (= родстве) древнечувашского языка с татарским. Как раз все наоборот, считал он: чувашский язык в результате многовекового соседского и дисперсного проживания впитывал “тюркский облик”. Более того, после арабской миссии население Булгарии все больше и больше исламизировалось (Труды 1884). В 1871–1884 гг. В.В. Радлов, будучи в Казани, усердно изучал чувашский и черемисский языки. Для этого у него были все условия: и литература, и знатоки языков, и живая среда. Весьма примечательно, что крупнейший тюрколог В.В. Радлов не причислял чувашей к исконным тюркским народам. Об этом взгляде В.В. Радлова-тюрколога почему-то пишут очень редко. В то же время в его работе “*Alttürkische Studien*” четко указано, что первооснова чувашского языка, несомненно, не тюркская (СПбФ АРАН. Д. 30. Л. 6–9). Также характерно, что в “Классификации

тюркских диалектов (языков)”, предложенной В.В. Радловым, “не упоминаются ни чувашский, ни якутский языки, так как носители этих языков, по его мнению, не тюрки, а тюркизированные племена” (Кононов 1982: 211). “Свои впечатления, которые сложились у меня в ходе изучения отношения чувашского языка к тюркским языкам, я вкратце изложил в *Phonetik*, – писал академик В.В. Радлов. – И я теперь считаю, что мое предыдущее мнение подтверждается шаг за шагом. Чувашский язык, как и якутский, первоначально был не тюркский, он стал тюркским со временем” (СПбФ АРАН. Д. 33. Л. 1–2).

Хотя В.В. Радлов и не указывает исторические даты тюркизации чувашей, понятно, что она начинается с образования Тюркского каганата, но не ранее конца VII в. В это время исторические предки чувашей савиры обитали на Кавказе, а передовые отряды тюркоязычных воинов лишь в 670-х годах достигли пределов Северного Кавказа. Основные сдвиги в сторону тюркизации происходили в эпоху Казанского ханства и позже. А.С. Сараев в своем отзыве в основном пересказывает и конспектирует Марра и Быковского. Его высказывания носят априорный характер.

Фольклор. Есть целый ряд легенд и преданий об исходе исторических предков с Кавказа. Д.Ф. Мадуров упоминает один из таких сюжетов:

В южном течении Куры, там, где в нее впадает Арагви есть гора Арамази. В чувашском эпосе об Улыпe – праотце чувашей, типологически и семантически сходном с Прометеем греков и, вероятно, восходящем к нартской мифологической традиции – Арамази – священная гора чувашей (древнее культовое место, гора в 20 км от Тбилиси). Будучи прикован богами к ее вершине, Улып указывает своим детям путь для переселения: по побережью Каспия, вверх по Волге до слияния с другой большой рекой.

* * *

Что касается отзывов непосредственно, то все они (несмотря на априорный взгляд О.Г. Хорикиана и А.С. Сараева) несут положительный заряд и фактически продолжают тему доистории предков чувашей. Естественно, у каждого автора свой взгляд на проблему, со своими нюансами и приоритетами. Для подтверждения или отрицания некоторых теоретических и эмпирических выводов нужны дополнительные аргументы. Можно считать, что тайна геродотовских саспиров только приоткрывается, но пути к ее разрешению намечены.

В заключение хотелось бы выразить признание редакции журнала “Этнографическое обозрение” за возможность ведения дискуссии по острейшей историко-этнографической проблеме – гипотезе доистории чувашского народа.

Источники и материалы

Ашхарапачоц 2003 – Աշխարհացոյց (Ašxarhac‘oyc‘) // Armenian Classical Authors: in 17 vols. / Dir. Dr. Z. Yegavian. Vol. II, 5th Century. Antelias–Lebanon: Armenian Catholicosate of Cilicia, 2003. P. 2123–2196.

БЭС 1997 – Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. А.М. Прохоров. М.: СПб.: Большая российская энциклопедия; Норинт, 1997.

Геродот 1972 – Геродот. История / Пер. и прим. Г.А. Стратановского. Статья В.Г. Бороховича. Л.: Наука, 1972.

- Геродот* 1993 — *Геродот*. История в девяти книгах / Пер. и примеч. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1993.
- Егоров* 1964 — *Егоров В.Г.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 1964.
- Иакинф* 1828 — *Иакинф*. Записки о Монголии. Т. II. СПб.: тип. К. Крайя, 1828.
- СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 177. Оп. 1. Д. 30 (Radlow W.W. *Altürkische Studien*. VII [Phonetik, Morphologie und Schlußfolgerung. Zweite Auflage. Der Inhalt wurde im Ural-Altai-Kreis gemeldet. Nicht veröffentlicht]. 1916 J. 97 Blätter); Д. 33 (Radlow W.W. [Studie der Grammatik der Chuwaschsprache. 1916–1918 JJ.]. 35 Blätter).
- Страбон* 1964 — *Страбон*. География в 17 книгах / Пер., статьи и коммент. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1964.
- Труды* 1884 — Труды Четвертого археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. Т. 1. Казань: Имп. ун-т, 1884. С. XLII–XLIII.
- Хоренаци* 2003 — *Մովսես Խորենացի*. Պատմութիւն Հայոց (*Movsēs Xorenac'i*. *Patmut'awn Hayoc'*) // *Armenian Classical Authors: in 17 vols.* / Dir. Dr. Z. Yegavian. Vol. II, 5th Century. Antelias–Lebanon: Armenian Catholicosate of Cilicia, 2003. P. 1739–2121.
- Behistûn* 1907 — *King L.W., Thompson R.C.* The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistûn in Persia: A New Collation of the Persian, Susian and Babylonian Texts, ets. L.: Oxford University Press, 1907.
- Brandenstein, Mayrhofer* 1964 — *Brandenstein W., Mayrhofer M.* Handbuch des Altpersischen. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1964.
- Strabo* 1969 — The Geography of Strabo / Transl. H.L. Jones. Vol. V. L.: Harvard University Press, 1969.

Научная литература

- Акопян А.* Царские и княжеские роды собственно Албании и восточных краев Армении с античности до XIII века (Историко-источниковедческий анализ). Ереван: Гитутюн, 2020 (на арм. яз.).
- Алиев И.* Очерк истории Атропатены. Баку: Азернешр, 1989.
- Арутюнян Б.А.* К вопросу об этнической принадлежности населения бассейна реки Чорох в VII–IV вв. до н.э. // Историко-филологический журнал (Ереван). 1998. № 1–2. С. 233–246.
- Арутюнян Б.А.* К локализации XVIII сатрапии Ахеменидской Персии // Андес Амсореа (Вена). 1999. № 1–12. С. 45–114 (на арм. яз.).
- Арутюнян Б.А.* Система административно-политического деления Великой Армении по “Ашхарацуйцу” (Армянской географии). Ереван: Изд-во Ереванского гос. ун-та, 2001 (на арм. яз.).
- Арутюнян Б.А.* Вопросы истории и исторической географии Восточных краев Армении и Алуанка. Ереван: Изд-во Ереванского гос. ун-та, 2016 (на арм. яз.).
- Ачареан Р.* Этимологический коренной словарь армянского языка: В 7 т. / Сост. Р. Ачареан. Т. 3. Эривань: Гос. ун-т. С.С.Р. Армении, 1930. С. 476–477 (на арм. яз.).
- Ачарян Р.* Корневой словарь армянского языка. Т. II. Ереван: Изд-во Ереванского ун-та, 1973 (на арм. яз.).

- Ачарян Р.* Словарь армянских собственных имен. Т. IV. Алеппо: Гратун, 2006 (на арм. яз.).
- Бейлис В.М.* Из истории Дагестана VI–XI вв. (Сарир) // Исторические записки: научный журнал. 1963. № 73. С. 249–266.
- Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
- Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. III. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953.
- Буданова В.П.* Варварский мир эпохи Великого переселения народов. М.: Наука, 2000.
- Быковский С.Н.* Яфетический предок восточных славян – киммерийцы // Известия Государственной академии истории материальной культуры. Т. VIII. Вып. 8–10. Л.: ОГИЗ, 1931.
- Головнёв А.В.* Феномен колонизации. Екатеринбург: УрО РАН, 2015.
- Джаукян Г.Б.* Языковые источники личных имен первой книги “Истории Армении” Мовсеса Хоренаци // Историко-филологический журнал (Ереван). 1981. № 3. С. 48–63 (на арм. яз.).
- Димитриев А.В.* Материалы к истории садоводства в Среднем Поволжье // Научные труды Чебоксарского филиала Главного ботанического сада РАН. Вып. 7 / Ред. Ю.А. Неофитов и др. Чебоксары: ЧГУ, 2014. С. 16–19.
- Димитриев В.Д.* Чувашские исторические предания. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 1983.
- Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А.* Народы нашей страны в “Истории” Геродота. М.: Наука, 1982.
- Дыбо А.В.* Лингвистические контакты ранних тюрков. Лексический фонд. М.: Восточная литература, 2007.
- Дьяконов И.М.* История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н.э. / Отв. ред. К.В. Тревер. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
- Дьяконов И.М.* Предыстория армянского народа (История Армянского нагорья с 1500 по 500 г. до н.э. Хурриты, лувийцы, протоармяне). Ереван: АН Арм. ССР, 1968.
- Дьяконов И.М.* История Мидии от древнейших времен до конца IV века до н.э. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008.
- Егоров Д.В. и др.* (научн. ред.) Чувашская мифология: этнографический справочник. Чебоксары: Чувашское книжное изд-во, 2018.
- Ельницкий Л.А.* Скифия Евразийских степей. Новосибирск: Наука, 1977.
- Еремян С.Т.* Моисей Каланкатуйский о посольстве албанского князя Вараз-Трдата к хазарскому хакану Алп-Илитверу // Записки Института востоковедения АН СССР. 1939. Т. 7. С. 129–155.
- Ефимова С.Г.* Палеоантропология Поволжья и Приуралья. М.: Изд-во МГУ, 1991.
- Иванчик А.И.* Скифский фольклор и античная литература (к источникам Herod. I, 103–104; IV, 11–12) // Studia Iranica et alana. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovich Abaev on the Occasion of His 95th Birthday (Serie Orientale Roma, LXXXII). Rome: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 1998. С. 169–195.
- Каримуллин А.Г.* Прототюрки и индейцы Америки. По следам одной гипотезы. М.: ИНСАН; РФК, 1995.
- Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л.: Изд-во АН СССР, 1932.
- Кондратьев М.Г.* О музыке предков чувашей болгаро-суварского времени //

- Исследования по истории Чувашии и чувашского народа. Вып. III / Ред. В.Н. Клементьев. Чебоксары: Чувашский гос. институт гуманитарных наук, 2004. С. 3–29.
- Кошеленко Г.А. (отв. ред.) Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М.: Наука, 1985.
- Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. 1948. № 3. С. 217–330.
- Лебедев А.В. Индоарийские имена в саге об Аргонавтах, ономастике Колхиды и надписях Северного Причерноморья // Индоевропейское языкознание и классическая филология XXV (1). Материалы чтений, посвященных памяти профессора И.М. Тронского / Отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: ИЛИ РАН, 2021. С. 728–782.
- Лэнг Д. Армяне. Народ – созидатель: загадки древних цивилизаций. М.: Центрполиграф, 2004.
- Мадуров Д.Ф. Тип уклада чувашского народа и его роль в экосистеме Волжско-Камского края // Экологический вестник Чувашской республики. Вып. 20 / Ред. А.В. Димитриев. Чебоксары: Чувашия, 2000. С. 65–84.
- Мадуров Д.Ф. Серебряная Булгария: основные вехи истории. СПб.: Алетея, 2018.
- Манандян Я. Труды. Т. I. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1977 (на арм. яз.).
- Марр Н.Я. Чуваши-яфетиды на Волге. Чебоксары: Чувгосиздат, 1926.
- Медведская И.Н. История Мидийского царства: VII–VI вв. до н.э. СПб.: Евразия, 2018.
- Мещанинов И.И. Яфетическая теория // Большая советская энциклопедия. Т. 65. М.: Советская энциклопедия, 1931.
- Миняев С.С. Сюнну // Исчезнувшие народы / Отв. ред. П.И. Пучков, сост. С.С. Неретина. М.: Наука, 1988. С. 112–125.
- Мухелишвили Д.Л. Ранние этапы этнической истории // Грузины / Отв. ред. Л.К. Бериашвили, Л.Ш. Меликишвили, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2015. С. 12–25.
- Перевалова Е.В., Перевалова А.А., Брусницына А.Г. Сибирская одиссея Стефано Сомье // Уральский исторический вестник. 2016. № 2. С. 79–89.
- Петров Л.П. К этимологии чувашских орнитонимов. II // Исследования по исторической лексикологии чувашского языка. Чебоксары: Чувашский НИИЯЛИЭ, 1983. С. 27–52.
- Петров Л.П. К этимологии чувашских орнитонимов. IV // Вопросы истории чувашского языка. Чебоксары: Чувашский НИИЯЛИЭ, 1985. С. 73–94.
- Петросян А. Отражение индоевропейского корня **del-* в армянской мифологии // Вестник общественных наук (Ереван). 1987. № 1. С. 56–70.
- Петросян А. О связях древних жителей восточного берега озера Ван и Сюника // “Вем” всеармянский журнал (Ереван). 2021. № 2. С. 24–38 (на арм. яз.).
- Петросян С.Г. Союз присеванских племен на северо-востоке Армянского нагорья (VI–V вв. до н.э.) // Историко-филологический журнал (Ереван). 1976. № 1. С. 187–198 (на арм. яз.).
- Пьянков И.В. Древнейшая история иранских народов в античной схеме “истории Азии” // Проблемы античной истории и культуры. Вып. 1 / Ред. Б.Б. Пиотровский. Ереван: АН АрмССР, 1979. С. 234–241.
- Салмин А.К. Савиры, булгары и тюрко-монголы в истории чувашей. СПб.: Нестор-История, 2019.
- Салмин А.К. Гуннская версия в истории чувашей (этнографические штрихи) //

- Вестник Томского государственного университета. 2019а. № 444. С. 150–154.
- Салмин А.К. Академические исследования этнической самобытности чувашей. СПб.: Нестор-История, 2022.
- Сперанский А. Казанские татары (историко-этнографический очерк). Казань: Центр. типография, 1914.
- Хачикян М.Л. Хуррито-урартские языки. Хурритский язык. Урартский язык // Языки мира: древние реликтовые языки Передней Азии / Ред. Н.Н. Казанский, А.А. Кибрик, Ю.Б. Коряков. М.: Academia, 2010. С. 118–168.
- Хорикян О. Армения и Закавказье в административных делениях Ахеменидской Персии (историко-географическое исследование). Ереван: Авторское издание, 2014 (на арм. яз.).
- Хорикян О. Клокализации саспиров XVIII сатрапии Ахеменидской Персии // Иран-наме. Научный востоковедческий журнал (Алматы). 2015. № 3–4. С. 194–200.
- Хорикян О.Г. Принцип административного деления в Ахеменидской Персии // Scripta antiqua. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры (Москва). 2019. Т. 8. С. 20–28.
- Худяков М.Г. К вопросу о происхождении чуваш // Известия Общества обследования и изучения Азербайджана. 1927. № 4. С. 135–146.
- Шагинян А.К. Армения, Азербайджан и южный Кавказ в Древности и Средние века: учебник. СПб.: Исторический факультет Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2012.
- Шагинян А.К. Арабо-мусульманская историография IX в. о странах и народах Кавказа, Армянского нагорья и смежных областей. СПб.: Дмитрий Буланин, 2018.
- Шагинян А.К. Политические и географические границы Южного Кавказа (Закавказья) // Историческая география / Отв. ред. И.Г. Коновалова. М.: Аквилон, 2019. Т. 4. С. 351–367.
- Яacobson В.А. (отв. ред.) История Востока: В 6 т. Т. 1, Восток в древности. М.: Восточная литература, 1997.
- Arnaiz-Villena A. et al. HLA Genes in the Chuvashian Population from European Russia: Admixture of Central European and Mediterranean Populations // Human Biology. 2003. No. 3 (June). P. 375–392.
- Grammenos D.V., Petropoulos E.K. Ancient Greek Colonies in the Black Sea. Vol. 2. Oxford: Archaeopress, 2007.
- Hübschmann H. Armenische Grammatik. I Theil, Armenische Etymologie. Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf & Härtel, 1895.
- Kazhdan A. Stephen of Byzantium // The Oxford Dictionary of Byzantium, 3 vols. / Ed. A. Kazhdan. Oxford: Oxford University Press, 1991. Vol. 3. P. 1953–1954.
- Kent R.G. Old Persian: Grammar, Text, Lexicon. New Haven: Conn, 1950.
- King L.W., Thompson R.C. The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistûn in Persia: A New Collation of the Persian, Susian and Babylonian Texts, etc. L.: Oxford University Press, 1907.
- Mateescu A., Salomaa A. 1.1. Historical Linguistics // Handbook of Formal Languages / Ed. G. Rozenberg. Berlin: Springer Science & Business Media, 1997. P. 3–7.
- Müller C. Fragmenta Historicorum Graecorum. Vol. I. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1841.
- Poppe N. Introduction to Altaic Linguistics. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965.

- Russell J.R.* Zoroastrianism in Armenia. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- Strazny P.* (ed.) Encyclopedia of Linguistics. Vol. 1. N.Y.: Fitzroy Dearborn, 2005.
- Tavernier J.* Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C.): Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords Attested in Non-Iranian Texts. Leuven: Peeters Publishers, 2007.

Research Article

Madurov, D.F., A.K. Shahinyan, H.G. Khorikyan, A.S. Saraev, and A.K. Salmin. Debating the Issue of Herodotus' Saspirs [Obsuzhdaia vopros o gerodotovskikh saspirakh]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 23–59. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010022> EDN: YJFRCV ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Dmitry Madurov | <http://orcid.org/0000-0001-8138-8905> | mofmat@mail.ru | independent researcher (Cheboksary, Russia)

Arsen Shahinyan | <https://orcid.org/0000-0001-8992-6464> | a.shaginyan@spbu.ru | St. Petersburg University (7/9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Hovhannes Khorikyan | <https://orcid.org/0009-0006-9810-1441> | hovhkh78@mail.ru | “M. Nalbandyan State University of Shirak” Foundation (4 Paruyr Sevak, Gyumri, 3126, Armenia)

Andrei Saraev | <https://orcid.org/0009-0005-4564-0903> | andrejsaraev@yandex.ru | Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (12 Rozhdestvenka St., Moscow, 107031, Russia)

Anton Salmin | <https://orcid.org/0000-0002-1072-9933> | antsalmin@mail.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

Herodotus, Saspirs/Sapirs/Savirs, Chuvash, ethnonym, history, geography, religion, ethnography, language

Abstract

The authors discuss the arguments expounded in A.K. Salmin's article on “The Mystery of Herodotus' Saspirs” (Taina gherodotovskikh saspirov), which examined ancient evidence about Herodotus' Saspirs against the backdrop of the Caucasian history of Sapirs/Saviri, who supposedly inhabited the area between the Medes and the Colchis that resided to the south and to the north of the Phasis river accordingly. This area extended to the south-east of the Chorokh (Coruh) river towards the lakes Sevan and Van. Drawing on various data related to the history, geography, ethnography, religion, and language of this group, A.K. Salmin argued that there must be a historical continuity among ethnonyms such as Σάσπειρες, Σάπειρες, Σάβιροι, Sapires, Savares, and Saviri. His line of argumentation is assessed in contributions by D. Madurov, A. Shahinyan, H. Khorikyan, and A. Saraev.

References

- Acharyan, R. 1973. *Kornevoi slovar' armianskogo yazyka* [Armenian Etymological Dictionary]. Vol. II. Yerevan: Izdatel'stvo Erevanskogo universiteta.
- Acharyan, R. 2006. *Slovar' armianskikh sobstvennykh imen* [Armenian Persons Name Dictionary]. Vol. IV. Aleppo: Gratun.
- Ajarian (Acharyan), H. 1930. *Hayeren armatakan bararan* [Armenian Etymological Dictionary], 7 vols., created by H. Acharian. Vol. 3: 476–477. Yerevan: Gosudarstvennyi universitet S.S.R. Armenii.
- Akopyan, A. 2020. *Tsarskie i kniazheskie rody sobstvenno Albanii i vostochnykh kraev Armenii s antichnosti do XIII veka (Istoriko-istochnikovedcheskii analiz)* [The Royal and Princely Houses of Proper Albania and Eastern Regions of Armenia from Antiquity to the 13th Century (Historical and Source Study Examination)]. Yerevan: Gitutyun.
- Aliyev, I. 1989. *Ocherk istorii Atropateny* [An Essay on the History of Atropatena]. Baku: Azerneshr.
- Arnaiz-Villena, A., et al. 2003. HLA Genes in the Chuvashian Population from European Russia: Admixture of Central European and Mediterranean Populations. *Human Biology* 3: 375–392.
- Arutyunyan, B.A. 1998. K voprosu ob etnicheskoi prinadlezhnosti naseleniia basseina reki Chorokh v VII–IV vv. do n.e. *Istoriko-filologicheskii zhurnal (Erevan)* 1–2: 233–246.
- Arutyunyan, B.A. 1999. K lokalizatsii XVIII satrapii Akhemenidskoi Persii [To the Localization of the 18th Satrapy of Achaemenid Empire]. *Handes Amsoreay* 1–12: 45–114.
- Arutyunyan, B.A. 2001. *Sistema administrativno-politicheskogo deleniia Velikoi Armenii po "Ashkharatsuitsu" (Armyanskoi geografii)* [The System of Administrative and Political Division of Greater Hayk' according to Askharatsoys (Armenian Geography)]. Yerevan: Izdatel'stvo Erevanskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Arutyunyan, B.A. 2016. *Voprosy istorii i istoricheskoi geografii Vostochnykh kraev Armenii i Aluanka* [Issues of History and Historical Geography of Eastern Regions of Armenia and Aluank']. Yerevan: Izdatel'stvo Erevanskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Beylis, V.M. 1963. Iz istorii Dagestana VI–XI vv. (Sarir) [From History of Dagestan of the 6th–11th Centuries (Sarir)]. *Istoricheskie zapiski: nauchnyi zhurnal* 73: 249–266.
- Bichurin, N.Y. 1950. *Sobranie svedenii o narodakh, obitavshikh v Srednei Azii v drevnie vremena* [Collection of Data about the Peoples Who Lived in Central Asia in Ancient Times]. Vol. I. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Bichurin, N.Y. 1953. *Sobranie svedenii o narodakh, obitavshikh v Srednei Azii v drevnie vremena* [Collection of Data about the Peoples Who Lived in Central Asia in Ancient Times]. Vol. III. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Budanova, V.P. 2000. *Varvarskii mir epokhi Velikogo pereseleniia narodov* [The Barbarian World of the Great Migration Era]. Moscow: Nauka.
- Bykovskii, S.N. 1931. Yafeticheskii predok vostochnykh slavian – kimmeriitsy [The Japhetic Ancestor of the Eastern Slavs – the Cimmerians]. In *Izvestiia Gosudarstvennoi akademii istorii material'noi kul'tury* [Proceedings of the State Academy of the History of Material Culture]. Vol. VIII. Pt. 8–10. Leningrad: OGIZ.

- Diakonov, I.M. 1956. *Istoriia Midii ot drevneishikh vremen do kontsa IV v. do n.e.* [The History of Media from Ancient Times to the end of the 4th C. BC.], edited by K.V. Trever. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Diakonov, I.M. 1968. *Predystoriia armianskogo naroda (Istoriia armianskogo nagor'ia s 1500 po 500 g. do n.e.: xurrity, luvitsy, protoarmiane)* [Prehistory of the Armenian People (History of the Armenian Highlands from 1500 to 500 BC: Hittites, Luvians, Proto-Armenians)]. Yerevan: AN Armianskoi SSR.
- Diakonov, I.M. 2008. *Istoriia Midii ot drevneishykh vremen do kontsa IV veka do n.e.* [History of Media from Ancient Times to the End of the IV Century BC]. St. Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU.
- Dimitriev, A.V. 2014. Materialy k istorii sadovodstva v Srednem Povolzh'e [Materials for the History of Horticulture in the Middle Volga Region]. In *Nauchnyye trudy Cheboksarskogo filiala Glavnogo botanicheskogo sada RAN* [Scientific Works of the Cheboksary Branch of the Main Botanical Garden of the Russian Academy of Sciences], edited by Y.A. Neofitov et al., 7: 16–19. Cheboksary: ChGU.
- Dimitriev, V.D. 1983. *Chuvashskie istoricheskie predaniia* [Chuvash Historical Legends]. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Dovatur, A.I., D.P. Kallistov, and I.A. Shishova. 1982. *Narody nashei strany v "Istorii" Gerodota* [The Peoples of Our Country in the "History" of Herodotus]. Moscow: Nauka.
- Dybo, A.V. 2007. *Lingvisticheskie kontakty rannikh tiurkov. Leksicheskii fond* [Linguistic Contacts of the Early Turks: Lexical Fund]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Efimova, S.G. 1991. *Paleoantropologiya Povolzh'ia i Priural'ia* [Paleoanthropology of the Volga Region and the Urals]. Moscow: Izdatel'stvo MGU.
- Egorov, D.V., et al., eds. 2018. *Chuvashskaia mifologiya: etnograficheskii spravochnik* [The Chuvash Mythology: An Ethnographic Guide]. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Elnitskii, L.A. 1977. *Skifiia Evraziiskikh stepei* [Scythia of the Eurasian Steppes]. Novosibirsk: Nauka.
- Eremyan, S.T. 1939. Moisei Kalankatuiskii o posol'stve albanskogo kniazia Varaz-Trdata k khazarskomu khakanu Alp-Ilitveru [Movsēs Kałankatowac'i about Embassy of the Albanian Prince Varaz-Trdat to the Khazar Khagan]. *Zapiski Instituta vostokovedeniia Akademii nauk* 7: 129–155.
- Golovnev, A.V. 2015. *Fenomen kolonizatsii* [The Phenomenon of Colonization]. Ekaterinburg: UrO RAN.
- Grammenos, D.V., and E.K. Petropoulos. 2007. *Ancient Greek Colonies in the Black Sea*. Vol. 2. Oxford: Archaeopress.
- Hübschmann, H. 1895. *Armenische Grammatik* [Armenian Grammar]. Pt. I, *Armenische Etymologie* [Armenian Etymology]. Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf & Härtel.
- Ivanchik, A.I. 1998. Skifskii fol'klor i antichnaia literatura (k istochnikam Herod. I, 103–104; IV, 11–12) [Scythian Folklore and Ancient Literature (To the Sources of Herod. I, 103–104; IV, 11–12)]. In *Studia Iranica et alantica: Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovich Abaev on the Occasion of His 95th Birthday* (Serie Orientale Roma, LXXXII), 169–195. Rome: Istituto Italiano per l'Africa el'Oriente.
- Jaukyan, G.B. 1981. Yazykovye istochniki lichnykh imen pervoi knigi "Istorii Armenii" Movsesa Khorenatsi [The Linguistic Origins of the Proper Names in the First

- Book of Movses Khorenatsi's "A History of the Armenians"]. *Istoriko-filologicheskii zhurnal (Erevan)* 3: 48–63 [in Armenian].
- Karimullin, A.G. 1995. *Prototiurki i indeitsy Ameriki. Po sledam odnoi gipotezy* [Proto-Turks and American Indians: In the Footsteps of One Hypothesis]. Moscow: INSAN; RFK.
- Kazhdan, A. 1991. Stephen of Byzantium. In *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vols., edited by A. Kazhdan, 3: 1953–1954. Oxford: Oxford University Press.
- Kent, R.G. 1950. *Old Persian: Grammar, Text, Lexicon*. New Haven: Conn.
- Khachikian, M.L. 2010. Khurrito-urartskie yazyki. Khurritskii yazyk. Urartskii yazyk [Hurrit-Urartian Languages; Hurrian Language; Urartian Language]. In *Yazyki mira: drevnie reliktovyie yazyki Perednei Azii* [Languages of the World: Ancient Relict Languages of Western Asia], edited by N.N. Kazanskii, A.A. Kibrik, and Y.B. Koriakov, 118–168. Moscow: Academia.
- Khorikyan, O. 2014. *Armenii i Zakavkaz'e v administrativnykh deleniakh Akhemenidskoi Persii (Istoriko-geograficheskoe issledovanie)* [Armenia and Transcaucasia in the Administrative Divisions of Achaemenid Persia (Historico-Geographical Study)]. Yerevan: Avtorskoe izdanie.
- Khorikyan, O. 2015. K lokalizatsii sasprirov XVIII satrapii Akhemenidskoi Persii [To the Localization of the 18th Satrapy Saspeires of Achaemenid Persia]. *Iran-Name. Nauchnyi vostokovedcheskii zhurnal (Almati)* 3–4: 194–200.
- Khorikyan, O.G. 2019. Printsip administrativnogo deleniia v Akhemenidskoi Persii [The Principle of Administrative Division in Achaemenid Persia]. *Scripta antiqua. Voprosy drevnei istorii, filologii, iskusstva i material'noi kul'tury* 8: 20–28.
- Khudiakov, M.G. 1927. K voprosu o proiskhozhdenii chuvash [On the Question of the Origin of the Chuvash]. In *Izvestiia Obshchestva obsledovaniia i izucheniiia Azerbaidzhana* [Proceedings of the Society of the Survey and Study of Azerbaijan] 4: 135–146.
- King, L.W., and R.C. Thompson, eds. 1907. *The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistûn in Persia: A New Collation of the Persian, Susian and Babylonian Texts, etc.* London: Oxford University Press.
- Kokovtsov, P.K. 1932. *Evreisko-khazarskaia perepiska v X v.* [Jewish-Khazar Correspondence in the 10 Century]. Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Kondratiev, M.G. 2004. O muzyke predkov chuvashei bolgaro-suvarskogo vremeni [On the Music of the Ancestors of the Chuvash of the Bulgarian-Suvar Time]. In *Issledovaniia po istorii Chuvashii i chuvashskogo naroda* [Research on the History of Chuvashia and the Chuvash People], edited by V.N. Klementiev, III: 3–29. Cheboksary: Chuvashskii gosudarstvennyi institut gumanitarnykh nauk.
- Koshelenko, G.A., ed. 1985. *Drevneishie gosudarstva Kavkaza i Srednei Azii* [The Oldest States of the Caucasus and Central Asia]. Moscow: Nauka.
- Latyshev, V.V. 1948. Izvestiia drevnykh pisatelei o Skifii i Kavkaze [Reports of Ancient Authors about Scythia and the Caucasus]. *Vestnik drevnei istorii* 3: 217–330.
- Lebedev, A.V. 2021. Indoariiskie imena v sage ob Argonavtakh, onomastike Kolkhidy i nadpisiakh Severnogo Prichernomor'ia [Indo-Aryan Names in the Saga of Argonauts, Onomastics of Colchis, and Greek Inscriptions of the Northern Black Sea Region]. In *Indoevropeiskoe yazykoznanie i klassicheskaia filologiya XXV (1). Materialy chtenii, posviashennykh pamiati professora I.M. Tronskogo* [Indo-European Linguistics and Classical Philology XXV (1): Proceedings of the 25th Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky], edited by

- N.N. Kazansky, 728–782. St. Petersburg: ILI RAN.
- Leng, D. 2004. *Armiane. Narod – sozidatel': zagadki drevnikh tsivilizatsii* [Armenians: The People Are the Creators: Mysteries of Ancient Civilizations]. Moscow: Tsentropoligraf.
- Madurov, D.F. 2000. Tip uklada chuvashskogo naroda i ego rol' v ekosisteme Volzhsko-Kamskogo kraia [The Type of Way of Life of the Chuvash People and Its Role in the Ecosystem of the Volga-Kama Region]. In *Ekologicheskii vestnik Chuvashskoi respubliki* [Ecological Bulletin of the Chuvash Republic], edited by A.V. Dimitriev, 20: 65–84. Cheboksary: Chuvashiia.
- Madurov, D.F. 2018. *Serebrianaia Bulgariia: osnovnye vekhi istorii* [Silver Bulgaria: The Main Milestones of History]. St. Petersburg: Aleteia.
- Manandian, Y. 1977. *Trudi* [Studies]. Vol. I. Yerevan: Izdatel'stvo AN Arminaskoi SSR [in Armenian].
- Marr, N.Y. 1926. *Chuvashi-yafetidy na Volge* [The Chuvash-Japhetids on the Volga]. Cheboksary: Chuvgosizdat.
- Mateescu, A., and A. Salomaa. 1997. 1.1. Historical Linguistics. In *Handbook of Formal Languages*, edited by G. Rozenberg, 3–7. Berlin: Springer Science & Business Media.
- Medvedskaia, I.N. 2018. *Istoriia Midiiskogo tsarstva: VII–VI vv. do n.e.* [History of the Median Kingdom: VII–VI Centuries BC]. St. Petersburg: Evraziia.
- Meshchaninov, I.I. 1931. Yafeticheskaia teoriia [The Japhetic Theory]. In *Bol'shaia sovetskaia entsiklopediia* [The Great Soviet Encyclopedia]. Vol. 65. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia.
- Miniaev, S.S. 1988. Siunnu [The Xiongnu]. In *Ischeznuvshie narody* [The Lost Peoples], edited by P.I. Puchkov and S.S. Neretina, 112–125. Moscow: Nauka.
- Müller, C. 1841. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. I. Parisii: Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Muskhelishvili, D.L. 2015. Rannie etapy etnicheskoi istorii [Early Stages of Ethnic History]. In *Gruziny* [Georgians], edited by L.K. Beriashvili, L.S. Melikishvili, and L.T. Solovieva, 12–25. Moscow: Nauka.
- Perevalova, E.V., A.A. Perevalova, and A.G. Brusnitsyna. 2016. Sibirskaia odisseia Stefano Somie [Stefano Sommier's Siberian Odyssey]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 2: 79–89.
- Petrosyan, A. 1987. Otrazhenie indoevropskogo kornia * u^{h} el- v armianskoi mifologii [Reflects of IE root * u^{h} el- in Armenian Mythology]. *Vestnik obshestvennikh nauk (Erevan)* 1: 56–70.
- Petrosyan, A. 2021. O sviaziakh drevnikh zhitelei vostochnogo berega ozera Van i Siunika [On the Associations of Ancient Inhabitants of the Eastern Coast of Lake Van and Syunik]. *“Vem” vsearmianskii zhurnal (Erevan)* 2: 24–38.
- Petrosyan, S.G. 1976. Soiuz prisevanskikh plemen na severo-vostoke Armianskogo nagor'ia (VI–V vv. do n.e.) [Circum-Sevanian Tribes' Alliance on the Northeast of Armenian Highland (6th–5th Centuries BC)]. *Istoriko-filologicheskii zhurnal (Erevan)* 1: 187–198.
- Petrov, L.P. 1983. K etimologii chuvashskikh ornitonimov [On the Etymology of Chuvash Ornithonyms], II. In *Issledovaniia po istoricheskoi leksikologii chuvashskogo yazyka* [Researches on the Historical Lexicology of the Chuvash Language], 27–52. Cheboksary: Chuvashskii NIIaLIE.
- Petrov, L.P. 1985. K etimologii chuvashskikh ornitonimov [On the Etymology of

- Chuvash Ornithonyms], IV. In *Voprosy istorii chuvashskogo yazyka* [Questions on the History of the Chuvash Language], 73–94. Cheboksary: Chuvashskii NIIhLIE.
- Piankov, I.V. 1979. Drevneishaia istoriia iranskikh narodov v antichnoi skheme “istorii Azii” [The Ancient History of the Iranian Peoples in the Ancient Scheme of the “History of Asia”]. In *Problemy antichnoi istorii i kul'tury* [Problems of History and Culture], edited by B.B. Piotrovskii, 1: 234–241. Yerevan: AN ArmSSR.
- Poppe, N. 1965. *Introduction to Altaic Linguistics*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Russell, J.R. 1987. *Zoroastrianism in Armenia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Salmin, A.K. 2019. *Saviry, bulgary i tiurko-mongoly v istorii chuvashei* [Savirs, Bulgars and Turko-Mongols in the History of the Chuvash]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Salmin, A.K. 2019a. Gunnskaia versiia v istorii chuvashei (etnograficheskie shtrikhi) [The Hunnic Version in the Chuvash History (Ethnographic Notes)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 444: 150–154.
- Salmin, A.K. 2022. *Akademicheskie issledovaniia etnicheskoi samobytnosti chuvashei* [Academic Studies of the Chuvash Ethnic Identity]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Shahinyan, A.K. 2012. *Armeniia, Azerbaidzhan i Yuzhnyi Kavkaz v drevnosti i srednie veka* [Armenia, Azerbaijan and Southern Caucasus in the Antiquity and Middle Ages]. St. Petersburg: Istoricheskii fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Shahinyan, A.K. 2018. *Arabo-Islamkaia istoriografiia IX v. o stranakh i narodakh Kavkaza, Armianskogo nagor'ia i smezhnykh oblastei* [Arabic-Islamic Historiography of the 9th C. about Countries and Peoples of Caucasus, Armenian Highlands and Adjacent Regions]. St. Petersburg: Dmirtii Bulanin.
- Shahinyan, A.K. 2019. Politicheskie i geograficheskie granitsy Yuzhnogo Kavkaza (Zakavkaz'ia) [Political and Geographical Boundaries of the Southern Caucasus (Transcaucasia)]. In *Istoricheskaiia geografiia* [Historical Geography], edited by I.G. Konovalova, 4: 351–367. Moscow: Akvilon.
- Speranskii, A. 1914. *Kazanskii tatars (istoriko-etnograficheskii ocherk)* [Kazan Tatars (Historical and Ethnographic Essay)]. Kazan: Central Typography.
- Strazny, P., ed. 2005. *Encyclopedia of Linguistics*. Vol. 1. New York: Fitzroy Dearborn.
- Tavernier, J. 2007. *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B. C.): Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords Attested in Non-Iranian Texts*. Leuven: Peeters Publishers.
- Yakobson, V.Y., ed. 1997. *Istoriia Vostoka: V 6 t.* [History of the East, 6 vols]. Vol. 1, *Vostok v drevnosti* [East in Ancient Times]. Moscow: Vostochnaia literatura.

ВОЗВРАЩАЯСЬ К НАПЕЧАТАННОМУ

От “ВЕРНАКУЛЯРНЫХ” МУЗЕЕВ К “ПРОШЛОМУ СВОИМИ РУКАМИ”

Е.А. Мельникова

Екатерина Александровна Мельникова | <http://orcid.org/0000-0001-6764-9240> | Melek@eu.spb.ru | к. и. н., доцент | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Ключевые слова

музеи, наследие, коммеморации, коллективная память, вернакулярная память, мемориальный активизм

Аннотация

Статья посвящена понятию “вернакулярные музеи”, предложенному Ириной Слепцовой (Кызласовой) и Еленой Чесноковой в одном из номеров журнала “Этнографическое обозрение”. Откликаясь на идею авторов, я продолжаю начатую ими линию рассуждения, расширяя контекст анализа этого явления. В статье рассматриваются проблемы, затрудняющие использование термина “вернакулярный музей”, включая наличие предшественников таких музеев, противоречия, заложенные в систему типологизации музейного разнообразия, обусловленные ее использованием как в области практики, так и в области анализа, а также проблемы, связанные с концептуализацией вернакуляров как значимого Другого относительно официально признанных образцов музеестроительства. В статье предлагается альтернативный ракурс анализа современных форм музейных инициатив, позволяющий включить их в один ряд с типологически близкими формами низовых коммемораций и мемориального активизма.

В шестом номере журнала “Этнографическое обозрение” была опубликована важная и интересная статья Ирины Кызласовой и Елены Чесноковой (Слепцова [Кызласова], Чеснокова 2023), посвященная странным музеям, хорошо знакомым как профессиональным музейщикам, так и антропологам, — музеям, которые не только не укладываются в привычные классификации, но как будто даже сопротивляются самой музейной номенклатуре. Авторы предложили для их обозначения понятие “вернакулярные музеи”. Не столько споря с этой идеей, сколько пытаясь продолжить начатую дискуссию, я бы хотела дополнить ее несколькими критическими соображениями и немного расширить общий контекст обсуждения.

Странные музеи, которые сегодня встречаются на каждом шагу и при этом совершенно не похожи на классические образцы современного музеестроительства, плохо поддаются дескриптивному определению — их невозможно объединить ни по профилю, ни по ведомственной принадлежности, ни по составу коллекций,

Статья поступила 24.08.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 23.11.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Мельникова Е.А. От “вернакулярных” музеев к “прошлому своими руками” // Этнографическое обозрение. 2024. № 1. С. 60–76. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010033> EDN: YJBSDW

Melnikova, E.A. 2024. От “vernakuliarnykh” muzeev k “proshlomu svoimi rukami” [From “Vernacular Museums” to the “Do-It-Yourself Past”]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 60–76. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010033> EDN: YJBSDW

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ни по форме работы. При этом их широкое распространение, популярность и многообразные социальные эффекты действительно впечатляют. В каждом городе и даже во многих селах и деревнях можно встретить сегодня самобытные музеи и музейчики, созданные, как правило, усилиями отдельных активистов, цели которых очевидно отличаются от задач более конвенциональных музеев.

Стремление выделить такие музеи в отдельную группу и описать одним понятием кажется совершенно естественным. Более того, выделенные Кызласовой и Чесноковой типологические черты таких проектов — “соотнесенность с локальным или личным, их внеинституциональный характер и креативный компонент” (Там же: 98) — интуитивно узнаваемы и кажутся вполне соответствующими тому явлению, контуры которого не вполне очевидны, но как будто легко угадываются. И все-таки в случае использования такого подхода мы сталкиваемся с рядом проблем.

Новизна “вернакулярных” музеев

Шерил Климашевски и вслед за ней Ирина Кызласова и Елена Чеснокова определяют вернакулярные музеи как “специфическое явление современной культуры” и “новый тип института знания, который создает особенный опыт как для создателей музея, так и посетителей” (Там же: 94, 100). Однако музеи, отвечающие предложенному определению, т.е. плохо контролируемые государством, связанные с низовыми инициативами и проживанием локальности, нестабильные, хрупкие, самодеятельные, неформальные, создаваемые и поддерживаемые силами отдельных энтузиастов и, соответственно, зависимые, в первую очередь, от их собственных ценностей и взглядов, — такие музеи не только не являются современным изобретением, но и давно попали в сферу музееведческой рефлексии, в том числе и в ее бюрократическом воплощении. Попытки выделить далекие от идеала, самобытные маленькие музеи в отдельную категорию предпринимались уже на ранних этапах государственной музейной политики. В первом официальном списке советских музеев, изданном в 1923 г., была выделена группа местных учреждений, противопоставленных музеям государственного значения (178 и 220 соответственно) (Кузина 1991: 124), а в 1925 г. были утверждены три категории, определявшие статус, подчинение и финансирование музеев. К самой низкой — третьей — отнесли учреждения, в задачу которых входило собирание и демонстрация материалов “узкоместного значения” (Ионова 1957: 43). Эта категория оказалась самой многочисленной и самой разношерстной: отнесенные к ней музеи были плохо контролируемы, практически лишены финансирования и, соответственно, зависящими исключительно от энтузиазма отдельных граждан. В середине 1960-х годов в эту категорию добавились “музеи на общественных началах”, больше известные как “общественные” или “народные” — их статус был определен Типовыми положениями 1965 и 1978 гг. Эти музеи создавались принципиально без участия государственных средств и поэтому представляли собой низовые музеи *par excellence* — неформально организованные, плохо координировавшиеся, нестабильные и слабо упорядоченные. К 1977 г. в РСФСР их насчитывалось уже больше тысячи (без учета музейных комнат, уголков и школьных музеев). Ежегодно их посещали порядка 4 млн человек (Рыбак 2021: 33).

Все эти музеи — краеведческие, народные, общественные, школьные — были такими же странными для профессиональных музейщиков и руководителей от-

расли, как и современные небольшие музеи, о которых идет речь в статье Кызласовой и Чесноковой. Выделение таких институций в специальную категорию опиралось на противопоставление “классическим”, “правильным”, “настоящим” музеям, модели которых были утверждены в те же 1960-е годы; тогда же появилось понятие головных организаций, в задачи которых входила научно-методическая помощь маленьким беспомощным музеям. Государственный исторический музей становился образцом для подражания в области истории дореволюционного прошлого, Государственный музей революции СССР — в области истории советского общества и т.д. Чем дальше в музейной иерархии находился тот или иной музей, тем меньшие ресурсы были ему доступны, тем меньше он контролировался государством и тем более неформальную природу приобретал. В сложившейся иерархии маленькие локальные музеи всех сортов занимали наименее привилегированное положение и определялись как наиболее далекие от идеала прогрессивных современных музеев, работающих в столице.

Демонстративный отказ современных музейных инициатив от принятых в советской номенклатуре музейных терминов, который нередко можно встретить сегодня, означает в этом контексте стремление дистанцироваться от сложившейся в советское время иерархии, маргинализирующей любые формы музеев, отличающиеся от эталонных, и в то же время сохранить статусное и все еще престижное понятие “музей” в своем названии.

Все это, конечно, не означает, что современные музеи воспроизводят без изменений практики работы, сложившиеся в советское время. Музейный бум последних десятилетий, изменив место и роль музея в жизни людей, привел к существенной трансформации целей, задач, форм экспонирования и взаимодействия с аудиторией. Но изменения такого рода затронули далеко не только маленькие организации, но и хорошо известные музейные гиганты.

Музеи, таксономии и границы: категории практики

История советских маргинальных музеев подводит нас к более общей проблеме, связанной с самой практикой классифицирования музеев и таксономическими принципами, которые используются в этом случае.

Понятие “музей” и существующие типологии музеев относятся к тому, что Пьер Бурдьё называл “практическими классификациями”, которые “всегда подчинены практическим функциям и ориентированы на производство социальных эффектов” (Бурдьё 2002: 49). Потребность в определении “музея”, как и в создании таксономии музейных организаций, появляется или, по крайней мере, утверждается в период профессионализации и бюрократизации музеелогии, когда музеи активно инструментализируются национальными политиками, идеологиями и экономиками (Aronsson, Elgenius 2015; Knell et al. 2011). Одна из первых классификаций музеев была предложена Джорджем Брауном Гудом, ученым секретарем Смитсоновского института, получившим в управление несколько музеев, известных до 1967 г. под общим названием “Национальный музей Соединенных Штатов”. Свою классификацию Гуд впервые сформулировал в 1895 г. в докладе под названием “Принципы музейного администрирования” (Goode 1895) и, разделяя музеи по характеру их коллекций и целям создания, обосновал наиболее подходящие, с его точки зрения, формы управления.

Приведение музейного “беспорядка” к определенной системе, требующей установления как внешних, так и внутренних границ сродни созданию административно-территориальной карты государства. Установление границ в данном случае работает так же, как и в других случаях, предполагая наличие агента, утверждающего их, критерии для включения или исключения, “пограничников”, строго охраняющих пункты перехода, и “пограничную работу”, направленную на легитимацию этих границ. Экономика и политика управления музейным миром с его границами и пограничными переходами — тема отдельного исследования. Здесь я лишь хочу подчеркнуть само значение этих элементов музейной жизни.

Битва за определение понятия “музей”, развернувшаяся в 2019–2022 гг. на площадке Международного совета музеев (ИКОМ), подтверждает чувствительность музейного сообщества к любым попыткам реформировать установленные еще в послевоенные годы границы этого понятия. Предложенное в 2019 г. новое определение музея вызвало острую критику среди руководителей многих классических музеев и привело к череде скандалов, включая выход из состава комиссии нескольких членов Международного совета. По просьбе представителей 24 стран — членов ИКОМ оно было снято с голосования, а впоследствии Совет предложил многоступенчатую программу обсуждений и консультаций для разработки нового определения. В итоге спустя три года, в 2022 г. в рамках 26-й Генеральной конференции ИКОМ, состоявшейся в Праге, Чрезвычайная Генеральная ассамблея ИКОМ одобрила новое определение, которое в целом можно считать победой консервативной музейной партии. Это определение опирается на предшествующие версии и ставит акцент на коллекционировании, изучении, хранении и экспонировании, утверждая именно эти сферы деятельности в качестве определяющих, а также жестко ограждая музеи от любых форм коммерциализации своей работы.

Масштаб ресурсов, вложенных в обсуждение и разработку понятия “музей”, обусловлен его практическим значением: именно принятое ИКОМ определение впоследствии ложится в основу национальных законодательных актов, принимаемых всеми странами-участниками Совета, и становится частью юридической практики управления музеями. Для частных музеев вопрос соответствия официальному определению является скорее риторическим, а вот деятельность государственных музеев напрямую зависит от того, что вменяется или наоборот запрещается этим определением. Запрет на коммерческую деятельность, к примеру, имеет множество последствий для работы организаций, вынужденных искать обходные пути решения своих финансовых проблем. Фокус на коллекционировании и хранении предметов — еще один принцип, утверждаемый определением — превращает музеи, по крайней мере в России, в конвейеры по заполнению Государственного каталога музейного фонда — главного хранилища национального достояния страны. То же определение, становясь основой юридической практики управления, определяет и доступ музеев к экономическим ресурсам: возможность получения финансирования на типы работ, признанные “музейными”, или ее отсутствие в случае любой деятельности, выходящей за очерченные рамки.

Эти примеры, хорошо знакомые тем, кто так или иначе связан с работой современных музеев, я привела для того, чтобы подчеркнуть силу определений. Являясь исключительно дискурсивными конструкциями, они тем не менее напрямую влияют на формы существования организаций, создают как внутрен-

нее напряжение, так и конкуренцию за статус “музея”, который влечет за собой множество ограничений, но одновременно открывает и ряд возможностей для развития.

Категоризация музеев по разным типам и видам также тесно связана с бюрократическими, экономическими и юридическими условиями их существования. К примеру, отнесение организации к категории “ведомственных” означает, что она подчиняется не Министерству культуры РФ, как большинство музеев России, а министерству, в ведомстве которого находится. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) подчиняется Министерству науки и высшего образования, что ставит его перед необходимостью отчитываться в соответствии с общими нормативами именно этого ведомства наряду с НИИ и вузами. Такое положение означает, в частности, отсутствие финансирования на стандартные виды музейной работы. При этом, оставаясь все-таки музеем федерального уровня, каталогизация фондов также является его базовой обязанностью, что приводит к множеству проблем в функционировании организации. Примеры противоречий такого рода можно легко умножить.

Музейные определения и классификации никогда не были нейтральными способами описания музейного разнообразия. Упорядочивая музейный мир, они делали его в конечном счете более управляемым. Сложившаяся номенклатура музеев относится к области практики и прямо связана с попытками установления контроля над музейной деятельностью.

“Вернакулярный музей”: категория анализа

Музеи давно стали предметом разнообразных исследований, цель которых отличается от бюрократической и в самом общем виде может быть сформулирована как желание понять место, значение и роль организации в качестве социального института. Исследователи, преследующие эту или аналогичную цель, вовсе не обязаны пользоваться музейной номенклатурой, сложившейся в контексте формализации музейного мира и установления контроля над его разнообразием. И все-таки, так же, как и в случае с другими понятиями, относящимися одновременно к областям практики и анализа, эта номенклатура прочно вошла в наш научный язык. Эта ситуация во многом напоминает казус определений, о котором писал Александр Панченко в связи с понятием “религия” и проблемой несоответствия его значений в религиозном и антропологическом регистрах. В попытках разуподобить свой собственный предмет интереса “воображаемому социальному институту”, доктрине или тексту, антропологи изобрели целый ряд «дублирующих друг друга понятий — от “народной” и “локальной” до “проживаемой” и “вернакулярной” религии» (Панченко 2022: 234). Исследователи музеев также пытаются дистанцироваться от музееведческих таксономий, предлагая другие варианты определений, ставящие в центр угла не формальные признаки профиля или ведомственной принадлежности организаций, а формы их повседневного существования как живых, гибких, сложно устроенных социальных организмов. Понятие “вернакулярный музей” относится к числу именно таких попыток разуподобить два определения музея — практическое и аналитическое.

Появление в этом контексте понятия “вернакулярный” выглядит вполне ожидаемым. Этот термин давно используется в социальных науках по отношению к самым разным явлениям и всегда применяется для того, чтобы подчер-

кнуть их низовой, независимый характер, укорененность в социальном контексте, связь с личными переживаниями людей, их эмоциями и аффектами. Добавляя слово “вернакулярный” к тем или иным понятиям, уже используемым в академическом или даже разговорном языке, исследователи, как правило, пытаются противопоставить их соответствующим идеальным, умозрительным концепциям и моделям. Так, противопоставляются религия и вернакулярная религия (Primiano 1995; Радченко 2018), архитектура и вернакулярная архитектура (Oliver 2006; Иванов 2023), публичная память и вернакулярная память (Bodnar 1991). Речь здесь идет о смещении фокуса внимания со стабильных, институциональных структур на гибкие низовые формы различных социальных явлений. Во всех этих случаях появление терминологических неологизмов было реакцией на доминирование институциональной перспективы в исследованиях религии, архитектуры и памяти соответственно. Понятие “вернакулярный музей” тоже во многом является ответом на существующие оптики анализа музеев.

В то же время использование термина “вернакулярный” страдает рядом недостатков, уже подмеченных в других исследовательских областях. Один из них связан с противопоставлением “вернакулярного” чему-то другому, обычно “официальному”, “спущенному сверху”, строго регламентированному. Оппозиции такого рода неизбежно приводят к упрощению социальной реальности, которая не сводится к двум полюсам. Другое свойство этой дуальной модели — склонность авторов к идеализации и романтизации ее “низовой” составляющей. Критикуя модель Джона Боднара, Алан Конфино упрекал его в том, что он

идеализирует вернакулярную память, описывая ее в терминах совместного опыта, защиты ценностей, малых сообществ, т.е. в терминах, которые связаны в нашей культуре с аутентичностью и интимностью, в то время как официальную память он описывает как большую, безличную, жаждущую власти, т.е. в терминах, которые ассоциируются с отчуждением, недоверием и скрытыми мотивами (Confinio 1997: 1401).

Постколониальная критика также ставит под сомнение применимость понятия “вернакулярный”, значение которого близко, если не тождественно, терминам “аборигенный”, “коренной”, “примитивный”, выполняющим роль дискурсивных инструментов конструирования “Другого” (*Othering*). Марсель Веллинг пишет:

Я считаю, что вернакулярная архитектура — это не более и не менее как архитектура Другого. Это концепция, которая помогает определить и узаконить эксклюзивную область того, что можно назвать “высоким дизайном” или “архитектурой с большой буквы А”, представляя те архитектурные традиции, которые не считаются ее частью, таким образом, чтобы подчеркнуть их Инаковость (Vellinga 2011: 172).

В отличие от понятий “вернакулярная память” или “вернакулярная архитектура”, концепция “вернакулярной религии”, предложенная Леонардом Примиа-но, была призвана не укрепить оппозицию народной vs официальной религии, а наоборот, разрушить ее, определив такую форму религии в качестве единственно реальной (*as it is lived*), поддающейся наблюдению и анализу (Primiano 1995: 44).

Никакой “официальной религии”, по мнению Приммиано, попросту не существует, потому что «никто — ни религиозная элита, ни член институциональной иерархии, ни папа Римский, ни Тибетский Далай Лама, ни Константинопольский Патриарх, ни главный раввин в Иерусалиме — не живет “официальной” религиозной жизнью в какой-то чистой, идеальной форме» (Ibid.: 46). Предлагая понятие “вернакулярная религия”, Приммиано не давал название одному из типов религии, а утверждал необходимость нового взгляда на саму религию, взгляда, который бы позволил рассматривать ее на основе реальных практик, какими бы они ни были. Отчасти споря с Приммиано и отчасти развивая его подход, Панченко утверждает, что “официальная религия”, хотя и “представляет собой, так сказать, условную реальность”, все же “обладает социальным значением”: “религиозная институция представляет собой часть разделяемых социумом религиозных практик, но часть особенную и по своим функциям, и по своей внутренней организации” (Панченко 2002: 70). Иными словами, предметом анализа, опирающегося на единые методологические принципы, могут быть институализированные религиозные практики наряду с неинституализированными.

Этот небольшой, дополняющий историографический обзор Кызласовой и Чесноковой экскурс в проблематику использования понятия “вернакулярный” позволяет выделить два принципиально разных подхода к различению, достигаемому с его помощью. В первом — термин проводит границу между “вернакулярными” и “невернакулярными” феноменами, во втором — определяет оптику анализа социального явления в целом, предполагая, что это явление всегда существует в “вернакулярной” форме и именно она является предметом социального анализа. Место концепции “вернакулярного музея” на этой карте остается не вполне ясным, но, кажется, она все-таки тяготеет к первому подходу. “Вернакулярные музеи” выделяются как самостоятельный тип; им свойственны черты, нехарактерные для других музеев. Проще говоря, есть вернакулярный музей, а есть какой-то еще. Такая интерпретация обнажает проблемные зоны вернакулярного подхода, опирающегося на дуальные модели. Как и в случае с аналогичными формами концептуализации вернакуляров, мы сталкиваемся здесь с проблемами упрощения, идеализации и конструирования Другого по принципу отступления от официально признанных образцов. Не получается ли, что главным критерием вернакулярности в этом случае служит именно степень несоответствия моделям, утвержденным и признанным музейным сообществом и государством?

В то же время второй подход открывает целый ряд новых ракурсов и возможностей для анализа музеев. Исследования последних лет показали, что любые музеи, даже такие традиционные, как Лувр, Эрмитаж или ГИМ, являются сложными социальными институтами, где работают живые люди со своими собственными противоречивыми и изменчивыми ценностями и взглядами, взаимодействуя друг с другом, с посетителями, другими организациями, контролирующими и финансирующими органами и т.д. Свойства вернакулярных музеев, о которых пишут Кызласова и Чеснокова, включая “заземленность”, предполагающую неформальность, независимость, нерегулируемость, а также “процессуальность и способность сочетать и адаптировать локальное с глобальным или личное с институциональным благодаря своему творческому компоненту, который отражает восприятие мира, актуальные ценности и жизненные координаты индивида или сообщества” (Слепцова [Кызласова], Чеснокова 2023: 98), — все это в полной мере может быть обнаружено в жизни

абсолютно любого музея, но требует иных ракурса и оптики анализа. Вернакулярность, как я думаю, является не свойством каких-то конкретных музеев, а характеристикой исследовательского подхода, обращенного к изучению и пониманию музея как живого организма.

От “вернакулярных музеев” к “прошлому своими руками”

Но давайте вернемся к вопросу о странных музеях и самом феномене музейного бума последних десятилетий, в результате которого многие города обзавелись новыми музейными кварталами, а популярной практикой для самых обычных людей стало создание музеефицированных пространств в собственных квартирах, домах, гаражах и подвалах.

Это явление, далеко выходящее за пределы России, активно обсуждается в последнее время, а для определения самих музеев появилось множество различных терминов, включая не только “вернакулярные”, но также “независимые”, “маленькие”, “самоделные” или “микромuzeи”. Главная особенность таких проектов, однако, связана не с размером, а с их социальной ролью и отношениями с местными сообществами (*communities*). Именно в этом контексте обычно и рассматриваются подобные инициативы (*Rassool 2006; Camarena, Morales 2006; Crooke 2007; Watson 2007; Candlin 2012, 2016; Brown et al. 2024*).

Действительно, разнообразные низовые, независимые, микромuzeйные формы зачастую обнаруживают гораздо больше сходств не с более конвенциональными музеями, а с другими формами социальной деятельности, связанной с материализацией прошлого и утверждением групповых и/или локальных идентичностей. И хотя даже самые маленькие, неформальные музейные инициативы продолжают вдохновляться классической триадой музейных целей — “собирать, сохранять, показывать”, их социальное значение определяется не успешностью и профессионализмом достижения этих целей, а способностью обеспечить связь между человеком и прошлым благодаря непосредственному участию в сохранении или воссоздании его материальных следов. Формы, способы, принципы такого участия представлены сегодня в огромном количестве вариантов. Здесь и градозащитные, и волонтерские реставрационные инициативы, такие как “Том-Сойер фест”, “Заповедник” или “Консервация”, и работа местных поисковиков, и локальные инициативы по установке памятников. Несмотря на множество различий (в направлениях деятельности, составе участников и принципах работы), все эти проекты так или иначе поддерживают чувство локальной или групповой солидарности благодаря утверждению и постоянному подтверждению приверженности общим ценностям через перформативные практики коллективной заботы о прошлом (*Блокланд 2023*).

Небольшие локальные музеи, создаваемые силами отдельных энтузиастов, оказываются одним из вариантов такой деятельности. Показательно, что, с одной стороны, собственно музейная работа зачастую включается (или даже растворяется) в многообразие социальных акций, предпринимаемых организаторами. А с другой стороны, создание музея становится практически обязательным итогом любой деятельности, связанной с сохранением наследия. Некоторые примеры таких инициатив рассмотрены в книге Светланы Еремеевой “Память: поле битвы или поле жатвы?” (*Еремеева 2021*). Истории благотворительного фонда «Центр возрождения культурного наследия “Крохино”», терема в Аста-

шовой, “Дома со львом” в Саратовской области или “Дома с характером” в Рязанской — все это многомерные и многоплановые проекты, ориентированные на работу по материализации связи с прошлым, производство мемориальных и локальных сообществ. Все они включают или предполагают в будущем те или иные формы музейной работы: “Дом со львом” в д. Поповка был превращен новыми собственниками в музей; лидеры спасения Крохино собирают материалы и средства для создания музея “Незатопленных историй Белого озера”. В этом контексте музей — не автономный институт и актор памяти, а, скорее, одна из форм привлечения и мобилизации сообщества единомышленников.

Для интерпретации таких мемориальных инициатив, также широко представленных за пределами России, были предложены несколько обобщающих понятий. Одно из них — “наследие снизу”, использованное Иэном Робертсоном (*Robertson* 2008, 2012) и подхваченное спустя несколько лет редакторами и авторами сборника “После наследия: критические подходы к наследию снизу” (“*After Heritage: Critical Perspectives on Heritage from Below*”) (*Muzaini, Minca* 2018). “Наследие снизу” понимается этими исследователями как

процесс, который практикуется и проживается на местах самими людьми. Сюда включаются различные ландшафты наследия, создаваемые не элитой, и способы, с помощью которых эти же субъекты могут вовлекаться в ландшафты наследия более аффективными способами, тем самым осуществляя свою деятельность в качестве производителей и потребителей “прошлого” (*Ibid.*: 1).

Термин “наследие снизу” одновременно служит альтернативой понятию “авторизованный дискурс наследия” (*Authorized Heritage Discourse*), введенному Лораджейн Смит в книге “Использование наследия” (“*Uses of Heritage*”) (*Smith* 2006), и позволяет сфокусироваться на разнообразных, плохо поддающихся классификации формах коммеморации “материального” прошлого.

В 2023 г. был предложен еще более радикальный взгляд на феноменологию низовых коммемораций, частью которых служат и музейные проекты. Вышедший под редакцией Ифат Гутман и Дженни Вюстенберг шестисотстраничный сборник посвящен “мемориальному активизму” (*Memory Activism*) и представляет итоги впечатляющего проекта по картографированию различных низовых инициатив в области памяти. Более того, руководители этого проекта и редакторы сборника заявили о новом — “активистском” — повороте в исследованиях памяти, связанном одновременно и с экспоненциальным ростом самого активизма в этой сфере, и с увеличившимся объемом исследований, обращенных к таким проблемам. Гутман и Вюстенберг пишут:

Активисты памяти занимаются кропотливыми историческими исследованиями, собирают следы ушедших эпох и продолжающейся несправедливости, разрабатывают ритуалы скорби, подрывающие официальные нарративы, создают альтернативные места памяти, работают над поддержкой существующих мемориальных институтов и делают много что еще. Они опираются на давно устоявшиеся формы памяти, а также разрабатывают творческие способы взаимодействия с прошлым и придания ему смысла в настоящем (*Gutman, Wüstenberg* 2023: 5).

В российской историографии близкий подход использует Петр Неплюев, предложивший понятие “историко-культурный активизм” для интерпретации позднесоветских инициатив по охране наследия (Неплюев 2020, 2022).

Два подхода — “наследие снизу” и “мемориальный активизм” — отсылают к двум областям историографии — критическим исследованиям наследия и исследованиям памяти, отчасти пересекающимся, отчасти развивающимся параллельно. В обоих случаях в центре находятся различные практики производства и утверждения прошлого, не зависящие ни от государственной, ни вообще от какой-либо институциональной политики. При этом в первом случае акцент ставится на самом вовлечении людей в различные формы коллективной деятельности, связанные с защитой материальных останков прошлого, а во втором — на коммеморативных инициативах, имеющих отчетливую форму публичного диссенса — несогласия и попытки оспорить существующие интерпретации прошлого.

В обоих случаях музеям отводится скорее второстепенная роль, во многом потому, что “видимые” авторам музеев — это прежде всего классические публичные организации, существующие за счет национального финансирования и все еще выступающие в качестве официальных институтов знания и памяти, а не активных участников низовых социальных проектов, ориентированных на пересмотр прошлого. Небольшие вернакулярные, самодельные музеи, или микро-музеи, как их называет Фиона Кандлин, остаются незаметны, просто потому что малоизвестны, труднодоступны и крайне плохо исследованы (Candlin 2016: 3–21). Но, как мне кажется, именно в этом направлении стоит искать ответы на вопрос, что же собой представляет современный “музейный феномен”, связанный не только со стремительным увеличением числа музеев (Macdonald 2011: 4–5; Fyfe 2011: 39–41), но и с изменениями самого социального и мемориального ландшафта, частью которого они являются.

Музей сегодня уже не только институт знания, но и форма совместной работы по созданию прошлого своими руками, того, что Ханна Арендт называла деятельной жизнью — *vita activa*, противопоставленной жизни созерцательной — *vita contemplativa*. Включение музейных инициатив в более широкий контекст мемориальных проектов и публичных форм коллективного действия, варьирующих в широком спектре — от антагонистических (Чернышева, Хохлова 2021; Гладарев 2011, 2013) до более консенсусных форм поиска солидарности (Бахарева, Садова 2021), позволит выйти из замкнутого круга музейных типологий, существующих одновременно и в области бюрократической практики, и в сфере социального анализа, сохранив за большими музеями право на собственную “вернакулярность”, а за низовыми формами коммеморации — право быть не только, а может быть и не столько, музеями.

Примечания

¹ В 1990-е годы, благодаря исследованиям Эйлин Хупер-Гринхилл, Тони Беннета, Эндрю Маклеллана и Кэрол Данкан, была проблематизирована история формирования крупнейших мировых музеев как сложных социальных институтов (Hooper-Greenhill 1992; Bennett 1995; McClellan 1994; Duncan 1995). Хупер-Гринхилл показала, например, как превращение Лувра в публичный музей приводит к появлению не только “публики”, но и новых субъектных позиций внутри самого музея — кураторов, зрителей, хранителей, экспертов (Hooper-Greenhill 1992: 176–179). Работы этих и других авторов заложили основу критической музеологии, одним из направлений которой стала деконструкция объективирующего институционального музейного мифа и анализ самого музея как сложной лаборатории производства знания, памяти, места

столкновения разных взглядов, арены внутренних противоречий и конфликтов (*Duncan, Wallach* 1980; *Zolberg* 1981; *Sherman* 1987; *Vergo* 1989; *Fyfe* 1996; *Preziosi* 2006; *Шола* 2013). В последние два десятилетия появились специальные исследования, посвященные этнографии музея как социального института и организма (*Macdonald* 2002; *Lépinay* 2019), включая и ряд русскоязычных работ (*Кузнецов* 2008; *Ипполитова* 2010; *Мариничева* 2015; *Гринько, Шевцова* 2020).

² Обобщая существующие классификации, Фиона Кандлин предложила свой весьма объемный вариант, где микромузеями называются “...коллекции, находящиеся в ведении различных фондов, предприятий, групп по интересам, частных лиц и открытые для публики; сконцентрированные на типах предметов, тем или личностей, выходящих за рамки традиционного академического интереса, занимающие низкую ступень в иерархии традиционных академических классификаций или использующие ненаучный подход к предметам, которые могли бы быть интересны академическому сообществу; и, наконец, маленькие, поскольку они имеют относительно небольшое число посетителей и/или скромные доходы и/или занимают физически ограниченное пространство” (*Candlin* 2016: 12).

³ Как пишет Кандлин, такие музеи нередко игнорируются в современных музейных дебатах именно потому, что их значение воспринимается исследователями и представителями профессионального музейного мира исключительно в связи с их социальной ролью и способностью создавать и поддерживать локальные сообщества. “Предполагается, что такие организации не являются ни технически, ни концептуально новаторскими, не дают материала для дальнейшего музееведческого изучения. Примечательно, что музеи, посвященные определенным типам предметов, коллекции макарон, пианино, виски, которым аплодировал Хадсон, не рассматриваются в каком-либо академическом контексте” (*Candlin* 2012: 37).

Научная литература

Бахарева М.А., Садова Е.С. “Том Сойер Фест” в Вологде: опыт участия горожан в сохранении исторического облика города // *Городские исследования и практики*. 2021. Т. 6. № 3. С. 7–21.

Блокланд Т. Сообщество как городская практика / Пер. с англ. Н. Проценко. М.: НЛО, 2023.

Бурдые П. Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи “региона” // *Ab Imperio*. 2002. № 3. С. 45–60.

Гладарев Б. Историко-культурное наследие Петербурга: рождение общественности из духа города // *От общественного к публичному* / Под ред. О. Хархордина. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2011. С. 70–304.

Гладарев Б. “Это наш город!”: анализ петербургского движения за сохранение историко-культурного наследия // *Городские движения России в 2009–2012 годах: на пути к политическому* / Ред. К. Клеман. М.: НЛО, 2013. С. 44–51.

Гринько И.А., Шевцова А.А. “Для музеев есть табу”: запретительные практики в культуре российских музеев // *Вестник антропологии*. 2020. № 4 (52). С. 125–136.

Еремеева С.А. Память: поле битвы или поле жатвы? М.: Дело, 2021.

Иванов А. Архитектура без архитектора. Вернакулярные районы городов мира. М.: Слово, 2023.

Ионова О.В. Создание сети краеведческих музеев РСФСР в первые десять лет советской власти // *История музейного дела в СССР*. М: Госкультпросветиздат, 1957. С. 37–72.

Ипполитова А.Б. Исследование музейного фольклора: к постановке проблемы // *Славянская традиционная культура и современный мир*. Вып. 13, Традиционная культура современного города / Сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова. М.: Типография Россельхозакадемии, 2010.

С. 272–286.

Кузина Г.А. Государственная политика в области музейного дела в 1917–1941 гг. // Музей и власть: В 2-х ч. / Отв. ред. С.А. Каспаринская. М.: НИИК, 1991. Ч. 1. С. 123–137.

Кузнецов А.А. Антропология современного провинциального музейного сообщества (на примере историко-краеведческих музеев г. Ульяновска) // Антропология академической жизни / Под ред. Г. Комаровой. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 258–264.

Мариничева М.Е. Антропология вузовского музея: люди и персонажи // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 4. С. 318–320.

Неплюев П.А. “Если человек равнодушен к памятникам истории своей страны, значит, он равнодушен к своей стране”: историографический обзор историко-культурного активизма в позднесоветский период // Культурный код. 2020. № 3. С. 38–49.

Неплюев П.А. Публичная история “по-советски”. Региональные отделения Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры: “бюрократические правила игры” и историко-культурный активизм // Вестник Пермского университета. История. 2022. № 3 (58). С. 79–93.

Панченко А. Религия (для) религиоведов? // Антропологический форум. 2022. № 53. С. 233–239.

Радченко Д.А. “Не забывайте Бога”: вернакулярная религиозность советских “святых писем” // Вестник РГГУ. Серия, История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 9 (42). С. 90–101.

Рыбак К.Е. Роль и место общественных музеев в музейной сети. М.: Институт Наследия, 2021.

Слепцова (Кызласова) И.С., Чеснокова Е.Г. Вернакулярный музей: к определению понятия // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 92–110.

Чернышева Л., Хохлова А. Создавая ценность и аутентичность: городские конфликты вокруг исторических зданий // Журнал исследований социальной политики. 2021. № 19 (2). С. 223–238.

Шола Т.С. Вечность здесь больше не живет: толковый словарь музейных грехов. Тула: Музей усадьба Л.Н. Толстого “Ясная Поляна”, 2013.

Aronsson P., Elgenius G. (eds.) National Museums and Nation-Building in Europe, 1750–2010: Mobilization and Legitimacy, Continuity and Change. Milton Park: Routledge, 2015.

Bennett T. The Birth of the Museum: History, Theory, Politics. L.: Routledge, 1995.

Bodnar J.E. Remaking America: Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Brown K., Cummins A., Rueda G. (eds.) Communities and Museums in the 21st Century: Shared Histories and Climate Action. Abingdon: Routledge, 2024.

Camarena C., Morales T. Community Museums and Global Connections: The Union of Community Museums of Oaxaca // Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations / Eds. I. Karp et al. Durham: Duke University Press, 2006. P. 322–344.

Candlin F. Independent Museums, Heritage, and the Shape of Museum Studies // Museum and Society. 2012. Vol. 10 (1). P. 28–41.

Candlin F. Micromuseology: An Analysis of Small Independent Museums. L.: Bloomsbury Academic, 2016.

- Confino A.* Collective Memory and Cultural History: Problems of Method // *The American Historical Review*. 1997. Vol. 102 (5). P. 1386–1403.
- Crooke E.M.* Museums and Community: Ideas, Issues and Challenges. L.: Routledge, 2007.
- Duncan C.* Civilizing Rituals: Inside Public Art Museums. L.: Routledge, 1995.
- Duncan C., Wallach A.* The Universal Survey Museum // *Art History*. 1980. No. 3 (4). P. 448–469.
- Fyfe G.* A Trojan Horse at the Tate: Theorizing the Museum as Agency and Structure // *Theorizing Museums: Representing Identity and Diversity in a Changing World* / Eds. S. Macdonald, G. Fyfe. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996. P. 203–228.
- Fyfe G.* Sociology and the Social Aspects of Museums // *A Companion to Museum Studies* / Ed. S. Macdonald. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishing Ltd, 2011. P. 33–49.
- Goode G.B.* The Principles of Museum Administration. York: Coultas & Volans, 1895.
- Gutman Y., Wüstenberg J.* (eds.) *The Routledge Handbook of Memory Activism*. L.; N.Y.: Routledge; Taylor & Francis Group, 2023.
- Hooper-Greenhill E.* Museums and the Shaping of Knowledge. L.: Routledge, 1992.
- Knell S.J. et al.* National Museums: New Studies from around the World. L.: Routledge, 2011.
- Lépinay V.A.* Art of Memories: Curating at the Hermitage. N.Y.: Columbia University Press, 2019.
- Macdonald S.* Behind the Scenes at the Science Museum. Oxford: Berg, 2002.
- Macdonald S.* Expanding Museum Studies: An Introduction // *A Companion to Museum Studies* / Ed. S. Macdonald. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishing Ltd, 2011. P. 1–12.
- McClellan A.* Inventing the Louvre: Art, Politics, and the Origins of the Modern Museum in Eighteenth-Century Paris. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Muzaini H., Minca C.* After Heritage: Critical Perspectives on Heritage from Below. Northampton: Edward Elgar Pub. Inc., 2018.
- Oliver P.* Built to Meet Needs: Cultural Issues in Vernacular Architecture. Oxford: Elsevier, 2006.
- Preziosi D.* Philosophy and the Ends of the Museum // *Museum Philosophy for the Twenty-First Century* / Ed. H.H. Genoways. Lanham: Altamira Press, 2006. P. 74–75.
- Primiano L.N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // *Western Folklore*. 1995. Vol. 54 (1). P. 37–56.
- Rassool C.* Community Museums, Memory Politics, and Social Transformation in South Africa: Histories, Possibilities, and Limits // *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations* / Eds. I. Karp et al. Durham: Duke University Press, 2006. P. 286–321.
- Robertson I.J.M.* Heritage from Below. Farnham: Ashgate Pub. Company, 2012.
- Robertson I.J.M.* Heritage from Below: Class, Social Protest and Resistance // *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity* / Eds. P. Graham, P. Howard. Aldershot: Ashgate, 2008. P. 143–158.
- Sherman D.* The Bourgeoisie, Cultural Appropriation, and the Art Museum in Nineteenth Century France // *Radical History Review*. 1987. Vol. 38. P. 38–58.
- Smith L.* Uses of Heritage. L.; N.Y.: Routledge; Taylor & Francis Group, 2006.
- Vellinga M.* The End of the Vernacular: Anthropology and the Architecture of the Other // *Etnofoor*. 2011. Vol. 23 (1). P. 171–192.
- Vergo P.* (ed.) *The New Museology*. L.: Reaktion Books, 1989.
- Watson S.* (ed.) *Museums and Their Communities*. L.: Routledge, 2007.
- Zolberg V.* Conflicting Visions in American Art Museum // *Theory & Society*. 1981. No. 10. P. 81–102.

Research Article

Melnikova, E.A. From “Vernacular Museums” to the “Do-It-Yourself Past” [Ot “vernakuliarnykh” muzeev k “proshlomu svoimi rukami”]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 60–76. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010033> EDN: YJBSDW ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Ekaterina Melnikova | <https://orcid.org/0000-0001-6764-9240> | Melek@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

museums, heritage, commemorations, collective memory, vernacular memory, memory activism

Abstract

This article examines the idea of “vernacular museums” as it was put forth by Irina Kyzlasova and Elena Chesnokova in an earlier issue of the journal. In response to the authors’ idea, I aim to further develop the line of argumentation, proposing to broaden the scope of analysis for this phenomenon. The article explores the issues surrounding the application of the term “vernacular museum.” These obstacles include the presence of previous iterations of such museums, the inherent contradictions within the categorization of museums’ diversity, and the challenges associated with conceptualizing vernaculars as a significant Other of the officially recognized museum models. The article presents a novel approach to examining modern museum activities, suggesting that they could be placed alongside broader grassroots commemoration activities and memorial activism.

References

- Aronsson, P., and G. Elgenius, eds. 2015. *National Museums and Nation-Building in Europe, 1750–2010: Mobilization and Legitimacy, Continuity and Change*. Milton Park: Routledge.
- Bakhareva, M.A., and E.S. Sadova. 2021. “Tom Soier Fest” v Vologde: opyt uchastiia gorozhan v sokhranении istoricheskogo oblika goroda [“Tom Sawyer Fest” in Vologda: The Experience of Citizens’ Participation in the Preservation of the Historical Image of the City]. *Gorodskie issledovaniia i praktiki* 6 (3): 7–21.
- Bennett, T. 1995. *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*. London: Routledge.
- Blokland, T. 2023. *Soobshchestvo kak gorodskaiapraktika* [Community as Urban Practice], translated by N. Protsenko. Moscow: NLO.
- Bodnar, J.E. 1991. *Remaking America: Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Bourdieu, P. 2002. Identichnost’ i reprezentatsiia: elementy kriticheskoi refleksii idei “regiona” [Identity and Representation: Elements of Critical Reflection on the Idea of “Region”]. *Ab Imperio* 3: 45–60.
- Brown, K., A. Cummins, and G. Rueda, eds. 2024. *Communities and Museums in the 21st Century: Shared Histories and Climate Action*. Abingdon: Routledge.
- Camarena, C., and T. Morales. 2006. Community Museums and Global Connections: The Union of Community Museums of Oaxaca. In *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, edited by I. Karp, et al., 322–344. Durham: Duke University Press.
- Candlin, F. 2012. Independent Museums, Heritage, and the Shape of Museum Studies. *Museum and Society* 10 (1): 28–41.

- Candlin, F. 2016. *Micromuseology: An Analysis of Small Independent Museums*. London: Bloomsbury Academic.
- Chernysheva, L., and A. Khokhlova. 2021. Sozdavaia tsennost' i autentichnost': gorodskie konflikty vokrug istoricheskikh zdaniy [Creating Value and Authenticity: Urban Conflicts around Historical Buildings]. *Zhurnal issledovaniy sotsial'noi politiki* 19 (2): 223–238.
- Confino, A. 1997. Collective Memory and Cultural History: Problems of Method. *The American Historical Review* 102 (5): 1386–1403.
- Crooke, E.M. 2007. *Museums and Community: Ideas, Issues and Challenges*. London: Routledge.
- Duncan, C. 1995. *Civilizing Rituals: Inside Public Art Museums*. London: Routledge.
- Duncan, C., and A. Wallach. 1980. The Universal Survey Museum. *Art History* 3 (4): 448–469.
- Eremeeva, S. 2021. *Pamiat': pole bitvy ili pole zhatvy?* [Memory: Battlefield or Field of Harvest?]. Moscow: Delo.
- Fyfe, G. 1996. A Trojan Horse at the Tate: Theorizing the Museum as Agency and Structure. In *Theorizing Museums: Representing Identity and Diversity in a Changing World*, edited by S. Macdonald and G. Fyfe, 203–228. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Fyfe, G. 2011. Sociology and the Social Aspects of Museums. In *A Companion to Museum Studies*, edited by S. Macdonald, 33–49. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishing Ltd.
- Gladarev, B. 2011. Istoriko-kul'turnoe nasledie Peterburga: rozhdenie obshchestvennosti iz dukha goroda [Historical and Cultural Heritage of St. Petersburg: The Birth of Public from the Spirit of the City]. In *Ot obshchestvennogo k publichnomu* [From the Social to the Public], edited by O. Kharkhordina, 70–304. St. Petersburg: Izdatel'stvo EUSPb.
- Gladarev, B. 2013. “Eto nash gorod!”: Analiz peterburgskogo dvizheniia za sokhranenie istoriko-kul'turnogo naslediiia [“This is Our City!”: Analysis of the St. Petersburg Movement for the Preservation of Historical and Cultural Heritage]. In *Gorodskie dvizheniia Rossii v 2009–2012 godakh: na puti k politicheskomu* [Urban Movements in Russia in 2009–2012: On the Way to the Political], edited by K. Kleman, 44–51. Moscow: NLO.
- Goode, G.B. 1895. *The Principles of Museum Administration*. York: Coultas & Volans.
- Grinko, I.A., and A.A. Shevtsova. 2020. “Dlia muzeev est' tabu”: zapretitel'nye praktiki v kul'ture rossiiskikh muzeev [“There are Taboos for Museums”: Prohibitive Practices in the Culture of Russian Museums]. *Vestnik antropologii* 4 (52): 125–136.
- Gutman, Y., and J. Wüstenberg, eds. 2023. *The Routledge Handbook of Memory Activism*. London; New York: Routledge; Taylor & Francis Group.
- Hooper-Greenhill, E. 1992. *Museums and the Shaping of Knowledge*. London: Routledge.
- Ionova, O.V. 1957. Sozdanie seti kraevedcheskikh muzeev RSFSR v pervye desiat' let sovetsoi vlasti [Creation of the Network of Local Museums of the RSFSR in the First Ten Years of Soviet Power]. In *Istoriia muzeinogo dela v SSSR* [History of Museum Work in USSR], 37–72. Moscow: Goskul'tprosvetizdat.
- Ippolitova, A.B. 2010. Issledovanie muzeinogo fol'klora: k postanovke problem [Research of Museum Folklore: Toward a Definition of the Issue]. In *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremennyi mir* [Slavic Traditional Culture and the Modern World]. Vyp. 13, *Traditsionnaia kul'tura sovremennogo goroda* [Traditional Culture of the Modern City], edited by M.D. Alekseevskii, V.E. Dobrovolskaia, and A.B. Ippolitova, 272–286. Moscow: Rosselkhozakademia.

- Ivanov, A. 2023. *Arkhitektura bez arkhitekтора. Vernakuliarnye raiony gorodov mira* [Architecture without an Architect: Vernacular Neighbourhoods of the World's Cities]. Moscow: Slovo.
- Knell, S.J., et al. 2011. *National Museums: New Studies from around the World*. London: Routledge.
- Kuzina, G.A. 1991. Gosudarstvennaia politika v oblasti muzeinogo dela v 1917–1941 gg. [State Policy in the Field of Museums in 1917–1941]. In *Muzei i vlast'* [Museum and Power], edited by S.A. Kasparinskaia, 1: 123–137. Moscow: NIIK.
- Kuznetsov, A.A. 2008. Antropologiiia sovremennogo provintsial'nogo muzeinogo soobshchestva (na primere istoriko-kraevedcheskikh muzeev g. Ul'ianovska) [Anthropology of Modern Provincial Museum Community (On the Example of Historical and Local History Museums of Ulyanovsk)]. In *Antropologiiia akademicheskoi zhizni* [Anthropology of Academic Life], edited by G. Komarova, 258–264. Moscow: IEA RAN.
- Lépinay, V.A. 2019. *Art of Memories: Curating at the Hermitage*. New York: Columbia University Press.
- Macdonald, S. 2002. *Behind the Scenes at the Science Museum*. Oxford: Berg.
- Macdonald, S. 2011. Expanding Museum Studies: An Introduction. In *A Companion to Museum Studies*, edited by S. Macdonald, 1–12. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishing Ltd.
- Marinicheva, M.E. 2015. Antropologiiia vuzovskogo muzeia: liudi i personazhi [Anthropology of a University Museum: People and Characters]. *Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik* 4: 318–320.
- McClellan, A. 1994. *Inventing the Louvre: Art, Politics, and the Origins of the Modern Museum in Eighteenth-Century Paris*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muzaini, H., and C. Minca. 2018. *After Heritage: Critical Perspectives on Heritage from Below*. Northampton: Edward Elgar Pub. Inc.
- Nepluev, P.A. 2020. “Esli chelovek ravnodushen k pamiatnikam istorii svoei strany, znachit, on ravnodushen k svoei strane”: istoriograficheskii obzor istoriko-kul'turnogo aktivizma v pozdnesovetskii period [“If a Person is Indifferent to the Monuments of His Country's History, It Means that He is Indifferent to His Country”: Historiographical Review of Historical and Cultural Activism in the Late Soviet Period]. *Kul'turnyi kod* 3: 38–49.
- Nepluev, P.A. 2022. Publichnaia istoriia “po-sovetski”. Regional'nye otdeleniia Vse-rossiiskogo obshchestva okhrany pamiatnikov istorii i kul'tury: “biurokraticheskie pravila igry” i istoriko-kul'turnyi aktivizm [Public History “in the Soviet Way”: Regional Branches of the All-Russian Society for the Protection of Monuments of History and Culture: “Bureaucratic Rules of the Game” and Historical-Cultural Activism]. *Vestnik Permskogo universiteta. Istoriiia* 3 (58): 79–93.
- Oliver, P. 2006. *Built to Meet Needs: Cultural Issues in Vernacular Architecture*. Oxford: Elsevier.
- Panchenko, A. 2022. “Religiia (dlia) religiovedov?” [Religion for Religious Studies?]. *Antropologicheskii forum* 53: 233–239.
- Preziosi, D. 2006. Philosophy and the Ends of the Museum. In *Museum Philosophy for the Twenty-First Century*, edited by H.H. Genoways, 74–75. Lanham: Altamira Press.
- Primiano, L.N. 1995. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54 (1): 37–56.
- Radchenko, D.A. 2018. “Ne zabyvaite Boga”: vernakuliarnaia religioznost' sovetskikh

- “sviatykh pisem” [“Don’t Forget God”: Vernacular Religiosity of Soviet “Holy Letters”]. *Vestnik RGGU. Serii, Istorii. Filologii. Kul’turologii. Vostokovedenie* 9 (42): 90–101.
- Rassool, C. 2006. Community Museums, Memory Politics, and Social Transformation in South Africa: Histories, Possibilities, and Limits. In *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*, edited by I. Karp, et al., 286–321. Durham: Duke University Press.
- Robertson, I.J.M. 2008. Heritage from Below: Class, Social Protest and Resistance. In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, edited by P. Graham and P. Howard, 143–158. Aldershot: Ashgate.
- Robertson, I.J.M. 2012. *Heritage from Below*. Farnham: Ashgate Pub. Company.
- Rybak, K.E. 2021. *Rol’ i mesto obshchestvennykh muzeev v muzeinoi seti* [Role and Place of Public Museums in the Museum Network]. Moscow: Institut Nasledii.
- Sherman, D. 1987. The Bourgeoisie, Cultural Appropriation, and the Art Museum in Nineteenth Century France. *Radical History Review* 38: 38–58.
- Sleptsova (Kyzlasova), I.S., and E.G. Chesnokova. 2023. Vernakuliarnyi muzei: k opredeleniiu poniatiia [Vernacular Museum: Toward the Definition of the Concept]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 92–110.
- Smith, L. 2006. *Uses of Heritage*. London; New York: Routledge; Taylor & Francis Group.
- Šola, T.S. 2012. *Vechnost’ zdes’ bol’she ne zhivet: tolkovyi slovar’ muzeinykh grekhov* [Eternity does not Live Here Any More – A Glossary of Museum Sins]. Tula: Muzei usad’ba L.N. Tolstogo “Yasnaia Poliana”.
- Vellinga, M. 2011. The End of the Vernacular: Anthropology and the Architecture of the Other. *Etnofoor* 23 (1): 171–192.
- Vergo, P., ed. 1989. *The New Museology*. London: Reaktion Books.
- Watson, S., ed. 2007. *Museums and Their Communities*. London: Routledge.
- Zolberg, V. 1981. Conflicting Visions in American Art Museums. *Theory & Society* 10: 81–102.

НАРОДНОЕ ХРИСТИАНСТВО АРМЕНИИ

ПРОЖИВАЕМАЯ РЕЛИГИЯ ПОЧИТАТЕЛЕЙ СЕЛЬСКИХ СУРБОВ В АРМЕНИИ

Н.В. Крюкова

Наталья Владиславовна Крюкова | <http://orcid.org/0000-0001-5247-1822> | nkryu@mail.ru | младший научный сотрудник отдела Кавказа | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

проживаемая религия, сурб, тан сурб, Армения, сельский, святилище, святыня, вернакулярный, народный, христианство

Аннотация

В статье на основе подходов проживаемой религии (*lived religion*) анализируются представления и практики почитателей сельских сурбов в Армении. Сурб означает “святой”, “священный”, “божественный”, это святой и место почитания. Сурбом может быть книга, хачкар, церковь, дерево, изображение и т.д. — любой объект, считающийся святым. Для повседневной религии почитателей сельских сурбов характерны особые взаимоотношения верующих со священным и божественной силой святых. Люди воспринимают силу сурба как реальную и эффективную и испытывают на себе ее влияние каждый день. Ритуальные практики в святилищах рассматриваются как способ воздействия на божественную силу для удовлетворения определенных потребностей и выполнения некоторых задач. Верующим также важен физический контакт со святыней. Представления и практики почитателей сельских святынь не одобряются Армянской апостольской церковью. В Армении наряду с официальной канонической существует вернакулярная устная религиозная традиция.

Информация о финансовой поддержке

РФФИ и КН РА в рамках научного проекта № 20-59-05004 Арм_a.

В 2021 г. в Армении прошел седьмой этап социологического проекта “Мировое исследование ценностей” (“World Values Survey [2017–2022], Wave 7”). На вопрос “Насколько важен Бог в вашей жизни?” 77,9% опрошенных армян ответили “очень важен”, 93,5% — сообщили, что верят в Бога, 89,3% — что считают религию “очень важной” и “скорее важной” в своей жизни, а религиозным человеком себя назвали 81,5% армян. К Армянской апостольской церкви (далее — ААЦ) себя относят 89,8%, а доверяет церкви 71,0% опрошенных. Молятся несколько раз в день 31,5% армян, один раз в день еще 22,7%, раз в неделю — 17,5% (WVS 2017–2022: 131, 453, 455). Согласно этим данным, регулярно молятся¹ 71,7%, при этом религиозные службы посещают чаще одного раза в не-

Статья поступила 13.03.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 03.05.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Крюкова Н.В. Проживаемая религия почитателей сельских сурбов в Армении // Этнографическое обозрение. 2024. № 1. С. 77–92. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010041> EDN: YHBSLL
Kryukova, N.V. 2024. Prozhivaemaia religiia pochitatelei sel'skikh surbov v Armenii [Lived Religion of the Devotees of Rural Surbs in Armenia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 77–92. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010041> EDN: YHBSLL

делю 2,5%, раз в неделю — 9,1%, раз в месяц — 15,3%, раз в год — 7,2%, реже раза в год — 14,7% опрошенных, только по специальным праздничным дням — 21,7%, никогда и почти никогда — 29,2% (Ibid.: 23, 53–55, 98).

В настоящее время в Армении возрождаются старые и активно отстраиваются новые храмы не только в городах, но и в сельской местности. В большинстве сел, в которых проходила моя полевая работа, есть действующие церкви, иногда даже несколько. К примеру, в с. Лусагюх Апаранского р-на — их две: небольшая церковь VII в. Сурб Тух Манук (Святого Тух Манука), расположенная над селом в труднодоступном месте, где литургия проводится раз в год весной, и постоянно функционирующая церковь Сурб Мариам Аствацацин (Святой Марии Богородицы) в центре села — в дни главных церковных праздников приезжий священник здесь служит литургию.

Проживая в сельской местности, я заметила, что местные жители церковь посещают нечасто, при том что все до одного опрошенные характеризовали себя как людей верующих. Несмотря на декларируемую всеми религиозность и единодушную принадлежность к ААЦ, в селах нет ни приходской жизни, ни религиозной общины, ни общинного духа. Многие информанты, особенно мужчины, сообщают, что литургию они не посещают и не причащаются, в церковь ходят редко или не ходят вообще. Религиозность сельских жителей реализуется в иных, внецерковных формах. Повседневная духовная жизнь носит не общинный, а семейный и индивидуальный характер, ее средоточием являются сельские святыни — *сурбы*. Сурбами сельчане называют все святые места: общинные святилища, домашние реликварии, почитаемые природные объекты, а также некоторые церкви. Обустройство, посещение сурбов и паломничество к ним — вернакулярная религиозная традиция в некоторых сельских областях Армении.

Сурб в переводе с армянского означает “святой”, “священный”, “божественный”. Вслед за моими информантами я использую слово “сурб” как синоним святого места, святилища и как обозначение святой личности. Эмное понятие “сурб” представляется наиболее адекватным для отображения описываемого комплексного явления религиозной жизни, поскольку определения “святилище”, “реликвия”, “святыня”, “святой” отражают лишь отдельные его аспекты².

Сурб-святой имеет определенную материальную форму. Это отличает данный культ от традиционного христианского, когда предметы ассоциируются со святыми и именно потому воспринимаются верующими как носители святости и божественной благодати. Сурбом может быть любой объект, который местные жители почитают как святого. Чаще всего это руины церкви или монастыря, *хачкар*³ или его части, книга, камень, родник, дерево, пещера, какое-либо изображение. Интересно, что при утрате сурбом своей материальной формы, локус, где происходит его почитание, не перестает оставаться сакральным — он продолжает быть местом паломничества и поклонения. Святилищем может быть и действующая церковь. В изучаемой области Армении подобные святыни встречаются почти повсеместно. Большинство сельских сурбов почитается жителями конкретного села, но некоторые становятся объектами паломничества людей со всей округи или даже из других частей страны.

Наиболее распространенный тип деревенских сурбов — *тан сурб* (букв. “святой дома”) — святыни, принадлежащие конкретным семьям и тесно связанные с их историей. Повествования об обретении тан сурбов обычно связаны с сю-

жетом спасения предками культовых предметов (книг, крестов, *шуйш*-покрывцов) от уничтожения в XIX и начале XX в. Если в семье есть старинная книга, она почти со стопроцентной вероятностью будет “святым дома”. Чаще всего это Евангелие (Аветаран) и “Книга скорбных песнопений” Григора Нарекаци.

К сурбам-святым принято обращаться по имени: Сурб Карапет, Сурб Саркис, Сурб Нарек, Сурб Аветаран. Локус почитания святого носит его имя. К примеру, в тан сурбе в домохозяйстве информантки К. в с. Лусагюх книга-святой Сурб Нарек утрачена, но святилище продолжает активно функционировать под именем Сурб Нарек. Внутри села сурбы расположены в жилых комнатах домов, в пристройках, в *матурах* или в хозяйственных помещениях, например в *тонратуне* или рядом с хлевом.

По кругу почитателей сурбы можно разделить на несколько классов. В первый входят общинные сурбы, расположенные внутри села и его строений, а также домашние реликварии – тан сурбы. Во второй – локальные, те, что почитаются жителями не только одного села, но и всей округи; сюда можно причислить, к примеру, упомянутую выше церковь Сурб Тух Манук в с. Лусагюх Апаранского р-на. К третьему классу можно отнести популярные общеармянские святилища, поклоняются которым жители различных регионов Армении. Все эти святилища, как правило, обустроены верующими на собственные средства, они находятся в общем сакральном поле и различаются лишь степенью своего могущества и способностью исполнять заветные желания – *мураз*. Для всех святилищ характерны общие ритуалы и практики почитания, включающие частые посещения и молитвы, подношение подарков святому, символические и прямые жертвоприношения.

Цель данного исследования: на основе подходов проживаемой религии описать и проанализировать представления и практики почитателей сельских сурбов в Армении.

Источники. Источниковой базой исследования послужил материал, собранный в ходе серии полевых выездов 2015–2022 гг. в села Апаранского района Арагацотнского марза, а также в Гегхаркуникский и Лорийский марзы. В настоящей публикации использованы: описания 21 сурба, глубинные интервью с хозяевами и почитателями сельских святынь, данные включенного наблюдения.

Теоретическая рамка исследования. Концепция проживаемой религии (*la religion vécue/lived religion*) в международный оборот введена американскими исследователями (Orsi 1985, 2010; Hall 1997; Ammerman 2007, 2021). Концепция предлагает рассмотреть, как переживают, точнее “проживают”, религию конкретные индивиды и сообщества. “Проживаемая религия” прежде всего отсылает к практике. Под практиками понимают не только канонически прописанные обряды и ритуалы, но и реально совершаемые в качестве обрядов и ритуалов действия. Исследователи, разделяющие концепцию “проживаемой религии”, включают в категорию “практики” любые действия, даже если они напрямую не связаны с религиозными обрядами, но каким-либо образом соотносятся с религиозными смыслами. Практики рассматриваются в динамическом аспекте, как постоянный процесс переосмысления и корректирования канонических религиозных форм.

Исследование проживаемой религии предлагает подумать о религии как о постоянно меняющейся, часто беспорядочной и даже противоречивой смеси верований и практик, которые религиозные институты зачастую не считают

важными. Подход проживаемой религии отличается от нормативных религиозно-ведческих подходов, предполагающих, что люди, исповедующие одну религию, не воспринимают другие религиозные конфессии. В рамках этого подхода переосмысливается само понятие религиозной нормы: норма, чистота, аутентичность рассматриваются как социально сконструированные категории, как символический капитал, за право обладать которым соперничают индивиды и группы.

Поскольку повседневная религия основана в большей степени на религиозных *практиках*, чем на религиозных *идеях* и *верованиях*, она не обязательно должна быть логически последовательной — главное, что она практически согласована. Эта практическая согласованность объясняет суждения, которые лежат в основе многих индивидуальных и народных религий, которые в противном случае могли бы восприниматься как иррациональные или просто как набор суеверий. При рассмотрении всех аспектов проживаемой религии можно увидеть, что она редко напоминает последовательные и теологически выстроенные модели, которые пропагандируют официальные религиозные институты. “Проживаемая религия” говорит о том, что религия не является ни фиксированной, ни унитарной, ни даже конкретной, а религиозные практики людей, с помощью которых они придают смысл своей жизни, оказываются изменчивыми и адаптивными.

Основной упор в данном подходе делается на то, что религия и духовность практикуются, переживаются и выражаются обычными людьми в контексте их повседневной жизни. Термин “проживаемая/переживаемая религия” полезен для того, чтобы отличать фактический опыт религиозных людей от *предписанной религии* с ее институционально определенными верованиями и практиками. Проживаемая религия описывает субъективно обосновываемый и творчески переживаемый опыт самовыражения. При этом “живая религия” не просто субъективна — люди вместе конструируют свои религиозные миры, делясь собственным опытом и формируя intersubjectивную реальность. “Проживаемая религия” не исключает из своего исследовательского фокуса официальные религии. Люди используют как неофициальные, так и официальные религиозные традиции в качестве возможных ресурсов и элементов своей личной практики.

Антропологи, использующие данный подход, особый акцент делают на телесном опыте — опыте физического контакта с сакральным, а также на материальных манифестациях и концептуализациях сакрального (McGuire 2008; Morgan 2009), значительное внимание уделяется чувственным и телесно воплощенным переживаниям религиозного. Для многих людей их обыденный мир в основном зависит от воплощенных (*embodied*) практик, благодаря которым священное становится реальным и присутствует в их жизни через переживающее тело.

Дисциплинарный фокус социологии и антропологии предыдущих поколений исследователей был направлен на то, во что люди верят, что они утверждают и что они думают, и базировался на теологических идеях эпохи Реформации, отдающих предпочтение *вере* перед *практикой* (Asad 1993). Для переориентации исследовательских и методологических стратегий авторы, работающие в рамках проживаемой религии, предлагают начать с попытки прояснить природу религии и набожности в Европе до периода Реформации. М. Магуайр ставит на рассмотрение блок тем, которые особенно важны для понимания того, что то, что современные ученые считают определяющим для настоящей религии и религиозного действия, само по себе является социальной конструкцией, результатом борьбы за культурные ресурсы и власть:

1. Местоположение священного. Где находится священное и как люди с ним соприкасаются? Является ли священное неотъемлемой частью повседневного пространства, времени и социальных отношений, или оно радикально отличается от “профанного” мира повседневной жизни? Какими практиками занимаются люди, чтобы соединиться со священным?

2. Природа божественной силы. Как божественная сила проявляется в мире? Регулярно ли она “проявляется” в чудесах, меняя жизни отдельных людей и влияя на ход событий? Передается ли божественная сила через человеческие действия и реагирует ли она на магические ритуалы?

3. Фокус на индивидуальном религиозном выражении. Что действительно важно для каждого человека делать или во что верить, чтобы быть на хорошем счету с позиций религиозности? Как индивид соединяет или должен ли соединять религиозные убеждения/практику с другими аспектами жизни?

4. Чистота и аутентичность религиозной традиции и групповой идентичности. Кто на самом деле “один из нас”? Кто может авторитетно определить, какие верования и практики соответствуют религиозной традиции — в отличие от вводящих в заблуждение, чуждых или откровенно еретических? Когда человек меняет или выбирает религиозные практики, чтобы сделать их более актуальными для своей повседневной жизни, продолжает ли он исповедовать ту же религию?

5. Как религиозные практики людей соотносятся с их материальными заботами? Как эти практики решают проблемы людей — со здоровьем, с безопасностью, благополучием и процветанием? (McGuire 2008: 20–22)

Предложенные группы вопросов являются, на мой взгляд, актуальной методологической рамкой, применимой для исследования повседневной религиозной жизни и практик сельских верующих не только в исторической перспективе, но и в современности.

Настоящее исследование является попыткой ответить на часть поставленных вопросов в отношении сельских верующих в изучаемых областях Армении.

Проживаемая религия почитателей сельских сурбов

Все опрошенные мной сельские жители считают себя христианами и прихожанами ААЦ. Однако церковная часть религиозной жизни (следование канонам и обрядам ААЦ), хотя и присутствует в повседневной жизни большинства информантов в той или иной форме, но не занимает в ней ведущего места. Церковь и литургию люди посещают редко, нерегулярно, а некоторые не посещают вовсе. Взаимодействие с семейным святым, поклонение сельским святыням может полностью заменять церковные службы.

Религия, которой живут эти люди, разнообразна по представлениям и практикам. Верующие пребывают в рамках того христианства, о котором имеют понятие и важнейшей составляющей которого является взаимодействие с семейным святым на повседневном уровне. Практически ежедневно верующие молятся своему святому, обращаются к нему со своими чаяниями, зажигают свечи, регулярно совершают *матах*. Для религии, которую исповедуют эти люди, характерна привязка к локальной географии и местной социальной жизни. В первую очередь почитаются те святыни, которые находятся внутри семейного и социального пространства своего села и в его окрестностях. К примеру, информанты в с. Лусагох, владеющие тан сурбами, знают о существовании аналогичных святынь у своих од-

носельчан и могут свободно время от времени посещать их сурбы. Обязательным поводом для такого посещения служит особый сон, в котором верующие видят кого-то из членов соседской семьи, их дом или даже самого сурба-святого. Считается, что после такого сновидения следует прийти к соответствующему святому, зажечь свечу, сделать подношение.

Общинные и природные святилища посещаются при необходимости или когда сельчане оказываются поблизости от них, во втором случае следует обязательно зайти, зажечь свечу или просто помолиться. К примеру, если ты идешь или едешь по горной дороге, нужно заглянуть в Српи Цар (Дерево святого) в окрестностях с. Лусагюх для того, чтобы твой путь был безопасным. Этот общинный сурб расположен примерно в двух километрах от села на север по горному серпантину. Согласно рассказу информантки С., святилище построили в 1970-е годы. Изначально на этом месте росло большое дерево. С ним связана необычная история. Как-то раз около шести часов утра, когда доярки ехали на грузовике на верхние пастбища, они увидели на этом месте парня и девушку. Пара сидела под деревом, а трава при этом не была примята. На девушке были блестящие одежды, которые светились на солнце. Сельчане поняли, что “это было что-то святое”. Работники совхоза построили на этом месте небольшую каменную часовенку — *матур*. Деньги не собирали, каждый привозил, что мог, из этого и строили. С. — отец одного из информантов — срубил это дерево. Впоследствии С. много раз попадал в аварии, а его сын не может иметь детей. Считается, что Српи Цар (Дерево святого) оберегает водителей на горной дороге. “Кто по дороге проходит, делает матах. Если упал на машине, но ничего не случилось, жив остался, идут и делают матах. Если по другим поводам и с другими желаниями прийти к сурбу, он тоже поможет”, — рассказывает С. (ПМА 2016).

Почитаемый домашний или общинный святой одного села может быть неизвестен в соседнем. Или люди, зная, что такой сурб в соседнем селе есть, не знают его имени и не посещают его святилище. В каждой населенном пункте складывается свой круг почитаемых святынь. Для сельской религиозности характерны локализм и привязанность к местным святыням.

Обращает на себя внимание также свобода выбора: люди из всего доступного на местном уровне “набора” святых, религиозных практик и культовых обрядов сами определяют тех, кому и каким образом следует поклоняться, в какое святилище пойти, какую молитву прочесть, ограничиться зажиганием свечи или сделать предметное подношение святому и какой тип подношения использовать. Это может быть матах с раздачей жертвенного мяса или более скромный подарок святому в виде денежной купюры небольшого достоинства. По характеру предметов на алтарях святилищ видно, что в выборе подношений нет канонов или авторитетных ограничений: здесь можно увидеть и православные иконы, и католические статуэтки Иисуса Христа и Девы Марии, и изображения, связанные с католическим культом Сердца Христова, и традиционные армянские макеты и изображения церквей, и фотографии почитаемых армянских монастырей, и вполне светские предметы, такие как статуэтки лошадей, подарочные гипсовые барельефы с античными мотивами и т.д. Среди подношений много изображений и предметов, сделанных вручную самими верующими, так как считается, что самостоятельно изготовленный подарок более ценен: подсвечники, картины, макеты церквей, кресты, вышитые шушпы. Видно, что люди выбирают подношения в соответствии со своими духовными потребностями и материаль-

ными возможностями, а также со своим пониманием значения молитв, святого и взаимоотношений с ним. Убранство алтарей сурбов поражает своей эклектичностью, которая, вероятно, отражает сущность сложившейся модели религиозности сельских жителей.

Еще одной важной характеристикой сельской религиозности являются особые отношения со священным. Люди осознают различие между мирским и священным. Святые и пространство сурбов определяются ими как особые, святы, священные, с сурбами связан ряд декларируемых формальных запретов. К примеру, в помещении, где расположен сурб, не следует спать — запрет может распространяться на всех членов семьи или только на супружеские пары. Сурб часто располагается в проходной центральной комнате дома, где находится печь, и эта комната формально не является спальней. Несмотря на запреты, в ней, как и в других помещениях, стоят кровати, на которых периодически кто-то спит. Я также видела сурбы, которые располагались непосредственно в спальне хозяев дома. Люди едят, спят, принимают гостей, воспитывают детей, занимаются хозяйством — живут полноценной жизнью рядом со священным пространством или прямо в нем.

Чаще всего семейные святыни хранятся скрытыми от глаз в шкапулках, специальных ларях или чемоданчиках. Информантами декларируется запрет на то, чтобы доставать семейную святыню или прикасаться к ней кому-либо кроме хранителя. Хранителем может быть член семьи, целитель или ритуальный специалист, который взаимодействует со святым во время религиозно-магической практики. Так, к примеру, в семье информантки Э.А. в с. Кучак Апаранского р-на тан сурбом является старинная книга. Свекровь Э.А. занималась лечением испуга, лила воск. “Она страх одеждой снимала, выворачивала наизнанку одежду человека, потом обратно одевала”, — сообщает Э.А. Хранителем семейной святыни после свекрови стала Э.А. В их семье до сих пор лечат испуг с помощью воска. Этим занимаются внуки Э.А. “Лить воск могут только хозяева сурба”, — говорит информантка. Внуки в миску с водой льют расплавленную свечу, воск застывает в виде образа того, что стало причиной испуга. Затем воду перекрещивают и дают выпить человеку или выливают под цветы. Воск следует выбросить в реку, которая течет под семью дорогами и под семью мостами. В этих краях это р. Касах (ПМА 2022).

Прикасаться к святыне может также человек, на котором лежит обязанность ухода за сурбом: уборка в святилище, мытье подношений и шушп. Как правило, это незамужние и неженатые дети или внуки. Тем не менее по моей просьбе в большинстве случаев хозяева достаточно легко доставали и демонстрировали свою семейную святыню. На вопрос, могут ли они это сделать без риска навлечь на себя гнев святого или какие-либо иные проблемы, люди, как правило, отвечали, что “все в порядке” или “ничего страшного не будет”. Таким образом, налицо некоторая вольность во взаимоотношениях со священным. Границы между священным и мирским как будто размыты, нечетки, священное и мирское взаимопроникаемы. Это контрастирует с церковной концепцией священного, когда доступ к нему ограничен, оно отделено и не используется в нерелигиозных целях, к нему относятся с пиететом, благоговейно, с уважением и соблюдением определенных правил поведения и приличия.

Церковь и церковные обряды не являются для сельских верующих единственными источниками священного — сурбы создают в небольших населенных пунктах и их окрестностях множество мест, где люди могут соприкоснуться

с ним. По сообщениям информантов, в некоторых селах тан сурбы есть в большинстве домов. Церкви выделяются верующими из ряда других строений как носители священного, но не как пространства особого почитания и святости. Некоторые церкви, например уже упоминавшаяся Сурб Тух Манук в с. Лусагах, сами являются сурбами и частью локальной сети святынь.

У особо ценимых святынь есть свой день почитания. К примеру, в селе С. в частном владении находится рукописное Евангелие второй половины XVII в. — Сурб Воскезотс Аветаран (Святое Позолоченное Евангелие), особый день его почитания — в августе. В этот день книгу выносят из специально построенного для нее матура на солнце для просушки, и все желающие могут ей поклониться; обязательно совершается матах.

В особые дни могут проводиться литургические церковные ритуалы, паралитургические и нелитургические празднества. Если почитаемая святыня — освященная церковь, в этот день в ней проходит литургия, а сам день внесен епархией в местный церковный календарь (иногда в церкви это вообще единственная литургия в году). В этот день в селе обязательно проводится праздник с ритуальным жертвоприношением матахом и трапезой. После литургии и чтения соответствующих молитв священник освящает соль, которую верующие кладут животному в горло перед закланием и используют во время приготовления ритуального мяса. Церковный обычай требует обязательной раздачи ритуального мяса: в 40 домов (если это бычок), в семь домов (ягненок) или в три дома (петух). Верующие организуют ярмарку вблизи церкви и устраивают что-то вроде пикника с весельем, музыкой, часто с вином, угощая жертвенным мясом всех желающих. В этом однодневном праздновании только литургия является официальным церковным ритуалом, все остальное — часть местной традиции.

В своих рассказах информанты, характеризуя ту или иную святыню, часто упоминают о “силе” сурба, а об особо почитаемых сурбах говорят, что они *зорavor* — “сильный”. К примеру, Сурб Ованнес в Лорийской области — общеармянская святыня — очень “сильный” сурб. “Сила сурба” для верующих — это божественная сила, которой обладают святыни. Она коррелирует с их способностью исполнять просьбы и заветные желания — *мураз*. Такие представления имеют явное сходство с распространенными среди мирян западноевропейского позднего Средневековья представлениями о священной силе (McGuire 2008: 19). Как и в те времена, современные сельские верующие выполняют ритуальные практики — молятся, зажигают свечи, совершают матах — для того, чтобы применить эту божественную силу к своим повседневным нуждам и заботам. Божественная сила имеет для них практическую ценность, а неотделенность, рассеянность священного в обыденной жизни облегчает доступ к этой силе.

Большая часть религиозных сельских практик посвящена именно тому, чтобы войти в контакт с сурбом и использовать его силу для своих нужд. Одной из наиболее популярных религиозных традиций, благодаря которым верующие получают доступ к священному пространству и божественной силе, являются паломничества к семейным и общинным святым. К примеру, для исцеления от болезни человеку следует совершить обетное паломничество и посетить одно или несколько святилищ, иногда в определенном порядке, совершить матах, раздать жертвенное мясо, сделать подношения для каждого святого. Целая община может вступать в своего рода взаимное обязательство с сурбом-святым, которого считает своим

покровителем. Так, в селе С. совершается процессия со святой книгой Сурбом Воскезотс Аветаран и матах для прекращения засухи и вызывания дождя.

Более распространен личный обет верующего. К примеру, после исцеления или исполнения желания верующий обязуется изготовить и установить хачкар для сурба-святого, как в случае с Сурбом Ованнесом в Лорийском марзе — общеармянским паломническим центром, расположенным на горе Джгнavor близ с. Артагох, на высоте 2157 м. Существует множество историй о чудодейственной силе этого святого, об исцеленных пациентах и забеременевших женщинах, об исполненных желаниях и достигнутых целях. Местные жители уверяют, что, если с верой посетить сурб и обратиться к нему с просьбой, желания обязательно сбудутся. Паломники дают обет сурбу, обещая в благодарность за помощь изготовить и установить для него хачкар. Все небольшое пространство на вершине горы уставлено хачкарами различных форм, цветов и размеров. На многих хачкарах значится имя дарителя. Подобные практики представляют собой сложный процесс дарения и взаимных обязательств между людьми и семейным/общинным святым.

Инициаторами создания святилищ, как правило, выступают сами сурбы-святые — они требуют этого, являясь верующим в снах. Поддержанием же святилища на повседневном уровне и созданием алтаря (и в общинном, и в семейном святилище обязательно есть алтарь) занимаются люди. При этом верующие проявляют свои творческие способности, самовыражаясь в обустройстве священного пространства. Здесь можно видеть кресты, свечи, шушпы, образы Девы Марии и Иисуса Христа, изображения самого сурба-святого, монастырей и церквей, молитвословы — все это, как правило, подношения “святому дому”. Здесь же зачастую размещают фотографии живых и умерших родственников, сосуды со святой водой и т.д. Верующие сами выбирают, что и как будет расположено на алтаре, расставляют приоритеты — выбор определяется личными потребностями и потребностями своей семьи. К примеру, в центральной части могут стоять подношения проходящего срочную службу или заболевшего родственника. Верующим важно, чтобы то, что более всего нуждается в защите и исцелении, находилось как можно ближе к источнику божественной силы. С этим также связана традиция подписывать свои подношения или писать свое имя на стенах общинных святилищ. Присутствие имени дарителя в священном пространстве, очевидно, создает между верующим и святым более прочную связь, своего рода канал передачи божественной силы. Алтари отражают чувство личной связи со святыми и домом, позволяют ощущать непосредственный контакт с божественной силой.

Церковь проводит четкую теологическую границу между религиозным и магическим ритуалом и устанавливает контроль над сферой чудесного. У сельских верующих по большей части такой границы не существует. Сила сурба может передаваться туда, куда необходимо для защиты родных. К примеру, отправляясь на службу в армию, принято брать что-либо с алтаря сурба. Даже небольшой кусочек ткани шушпы, прикасавшейся к сурбу, если носить его на теле, способен защитить человека. Шушпа вбирает в себя священную силу сурба и передает ее верующему, защищая от смертельной опасности. Если человек берет что-либо с алтаря сурба, он должен впоследствии сделать сурбу-святому ответное подношение. С точки зрения священнослужителей, эти представления являются иррациональными суевериями (ПМА 2021).

В случае болезни верующие используют все возможные источники исцеления. Даже “продвинутые” информанты обращаются к молитве и к семейному святому, а вполне образованные люди очень часто советуют читать “Книгу скорбных песнопений” Григора Нарекаци — вера в исцеляющую силу этих молитв в сознании верующих велика. Если болезнь серьезная, люди, вероятней всего, воспользуются помощью как современной медицины, так и священной силы при посредничестве своего или общинного святого, поскольку, с их точки зрения, оба этих способа “работают” и дополняют, а не взаимоисключают друг друга — вместе они более эффективны, чем каждый по отдельности. Такой подход представляется вполне рациональным и прагматическим.

Взаимодействуя с сурбами, верующие испытывают влияние чудес, которые воспринимаются как реальные, время от времени случающиеся в их жизни. Чудесным образом спасается близкий человек от увечья/смерти в страшной аварии или младенец во время игры с электрической розеткой. Такие истории мне приходилось слышать очень часто, и каждый раз верующие благодарили за чудо спасения свой семейный или общинный сурб. Благодаря сурбу-святому божественная сила прорывает ткань обыденности и творит чудо в материальной жизни этих людей: исцеляет близких, спасает урожай, защищает от опасности.

Источником силы сурба, по мнению информантов, является Бог. Молитвы, которые читаются в сурбе, — это общехристианские молитвы, к примеру “Отче Наш”. Однако помощи при этом верующие просят у конкретного святого-сурба, ему они приносят обеты и совершают матах. Сельчане верят, что по их просьбам святые-сурбы, обладающие священной силой, могут направлять ее, куда необходимо, и для этого не нужно посредничество священников и церкви.

Интересно, что в представлениях верующих священная сила сурбов не может наказывать. Святые не являются злонамеренными и не могут причинять вред. Вред может быть нанесен в случае невыполнения человеком того, что требует от него сурб-святой, т.е. не вследствие направленного действия сурба, а вследствие ослабления защиты из-за неправильных действий самого верующего.

Главным для верующих является вопрос, как добиться защиты и поддержки святого. Люди заключают что-то типа контракта со своими святыми. Сурб-святой является человеку во сне и может потребовать совершения какого-либо действия: подновить или заново отстроить часовенку-матур, где происходит почитание святого, или же “найти” в определенном месте сурба-святого. К примеру, святой указывает, где откопать святыню, или требует, чтобы верующий принес с разрушенной церкви кусок хачкара, который и является сурбом-святым, и обустроил для него святилище. Такова история обретения Сурба Мариам Аствацацин (Святая Мария Богородица) в с. Кучак Апаранского р-на. В домашнем святилище Мариам Аствацацин находится часть хачкара. Этот хачкар принадлежит одновременно домам информантки Т.Е. и ее соседей, его нашли в земле, когда разрушали старые постройки. О том, где искать святого, по словам информантки, узнали из сна. Хачкар и святилище находятся на территории соседнего домовладения, в помещении хлева. Раньше у двух домов был общий двор. Сейчас соседи Т.Е. живут в России. Информантка и ее родные заходят в этот сурб время от времени, а молодая девушка из их семьи убирает там. В сурб приносят подарки, шушпы, а другие люди, по словам Т.Е., приходят и прикасаются к ним. «Например, если что-то болит, то прикасаются, говоря: “Боже, дай мне здоро-

вя»», — рассказывает Т.Е. Иногда приезжают из других мест, спрашивают, есть ли здесь сурб, зажигают свечи, приносят в жертву петуха (ПМА 2022).

Распространен среди сельчан нарратив, повествующий о том, что по указанию святого, полученному в сновидении, верующий должен найти спрятанную предками книгу, почитаемую как священную. Во времена гонений и запрета религии в 1930-е годы люди прятали своих святых: книги, кресты, литургические предметы и т.п. В том случае, когда знание о том, где спрятан святой, утрачено, святые оказывают помощь, указывая место посредством откровения во сне.

Если сурб является во сне, но ничего не просит, это указание на то, что верующий должен посетить этого святого и сделать ему подношение. При невыполнении указания человека ждет несчастье (поэтому люди дают обеты и выполняют “задания” святых), при выполнении — награда в виде удачи и везения. Для установления еще более прочной связи со святым следует посетить святилище и взять с алтаря кусочек шушпы или какой-либо предмет. Считается, что в этом случае святой чаще является в снах и лучше защищает верующего.

И в прежние времена, и сейчас сурбы — это источник целительской силы для ритуальных специалистов. Знание эффективных обрядовых действий высоко ценится и способствует повышению престижа людей, владеющих им. Целители, гадалки, повитухи, как правило, пользуются уважением, их могут побаиваться. Социальный статус таких специалистов напрямую зависит от их прочной связи с сурбом-святым.

Хотелось бы остановиться отдельно на телесности проживаемой религии почитателей сельских сурбов: на воплощенности религиозных переживаний в теле. Обращает на себя внимание важность физического контакта со святыней. Особенно ярко это проявляется во время выноса святынь для почитания на ежегодных праздниках, в том числе некоторых книг, хранящихся в Матенадаране. Примером такой книги служит Евангелие из Шуришкана, одно из армянских чудотворных евангелий, которым на протяжении веков приписывались защитные свойства. Около трех с половиной веков рукопись хранилась в с. Шуришкан в иранской провинции Перия и была семейным святым, затем она была перевезена в Армению и передана в дар Матенадарану владельцем. В настоящее время книга выставлена в специальной нише в одном из его залов. Ежегодно в первое воскресенье после Пасхи “Шуришканское Евангелие” выносят из Матенадарана и отвозят в церковь Святого Геворга в с. Мугни Аштаракского р-на, где при участии паломников проводится литургия. В этот день посетить церковь и поклониться чудотворной книге может любой желающий. Верующие стремятся прикоснуться к святыне если не телом, то шушпами, которые они привозят с собой. После прикосновения шушпы принято носить на теле, а кусочки шушп передают тем, кто не мог присутствовать на церемонии поклонения святыне, например больным родственникам. Таким образом, шушпы являются проводниками божественной силы святого-сурба, а тела — отличными приемниками. Считается важным в трудных жизненных обстоятельствах иметь на теле шушпу или предмет, ассоциированный с сурбом-святым, для того чтобы священная сила беспрепятственно связывалась с телом человека и оказывала на него благотворное воздействие, например защиту или исцеление. Лишь в ситуации прямого физического контакта воздействие силы священного считается полноценным. Домашние сурбы обеспечивают такой контакт практически в любое время по мере жизненной необходимости и гораздо свободней, чем церковь.

Посредством таких воплощенных практик подтверждается реальная, а не только символическая значимость ритуального акта. Через телесный контакт или прикосновение материального посредника осуществляется акт веры в тонком телесном регистре. Телесное участие делает божественную силу ощутимо присутствующей. Благодаря ему, люди сталкиваются с религиозным значением не только как с мыслью, но и как с ощущением или как с переживанием духовного в своих телах и эмоциях. Еще одной такой воплощенной практикой является совместная трапеза после матаха. Верующим важно разделить пищу, а не просто раздать жертвенное мясо в определенное количество домов, как того требуют церковные предписания. Трапеза создает эмпирическое переживание общности семьи и общины верующих, чувство взаимосвязанности, общего духовного поля.

Священники и церковь не признают сельские сурбы каналами божественной силы и стремятся по возможности искоренить подобные верования, смещая акценты с практик на веру и когнитивные аспекты религии и духовности. Религиозные практики, используемые людьми для решения своих повседневных материальных проблем и проблем своей общины, определяются в лучшем случае как маргинальные и неэффективные или как вредные, греховные и даже наказуемые. Священники увещевают верующих, призывая принести и “сдать” в церковь все, что расположено на алтарях и подарено сурбам-святым, а также книги, признаваемые святыми; если в доме нет сурба, но на стене висят изображения на религиозную тему, нужно отнести в церковь и их. С разной степенью непримиримости священнослужители относятся к вернакулярным практикам сельчан и, как правило, рассматривают их как искажения истинного апостольского христианства, а практикующих их — как язычников и стремятся ослабить “народные” культы (ПМА 2015, 2021).

* * *

Для проживаемой религии почитателей сельских сурбов в Армении характерны особые отношения со священным и с божественной силой домашних и общинных святых. Люди воспринимают силу сурба-святого как фактически существующую и испытывают на себе ее действие каждый день. Божественная сила в данном случае является не вопросом веры, а живой реальностью в повседневности этих людей. А ритуальные действия в святилищах рассматриваются ими как эффективный способ удовлетворения определенных потребностей и решение некоторых задач. С точки зрения верующих, не только церковные обряды, но и ритуальные практики в сурбах обладают реальной физической и духовной эффективностью. Некоторые церковные обряды, такие, к примеру, как благословение соли для матаха, вероятно, подкрепляют эти убеждения.

Священное для сельских верующих не отделено от профанного, они взаимопроницаемы в пространстве дома и села. Священное как бы наложено на местный ландшафт, оно, как горная порода, проступающая сквозь почву, и верующему надо лишь знать места выхода этой породы. При посредничестве сурбов-святых люди находят проявления священного внутри своих профанных ландшафтов. Таким образом, верующие удостоверяются, что нет четкой границы между священным и мирским. И монополия церкви на священное попирается.

Несмотря на индивидуальный и семейный характер почитания сельских сурбов, есть черты поклонения святым, которые говорят нам о существовании

прочной традиции. Пространство сурбов-святилищ, заполненное похожими во-
тивными дарами, создает типическое пространство разворачивания религиоз-
ного опыта, формирует у верующих через использование одинаковых практик
чувства общности, способствует социальной сплоченности, усиливает группо-
вую идентичность. Использование схожих, а зачастую одних и тех же образов, а
также молитв и практик, усвоенных годами повторений, приводит к тому, что у
людей появляется ощущение причастности к общей коллективной реальности,
единой общеармянской традиции. Верующие чувствуют связь друг с другом, с
расширенным сообществом родственников, с семьей и родом, и эта вневремен-
ная связь материализуется в сурбе, в социальной практике молитвы, обращен-
ной к святыне, и в матахе. Семейная святыня калибрует чувства и эмоции, фор-
мирует социальную сеть, связанную общими практиками и представлениями,
становится не только религиозным, но и социальным медиатором.

Почитание сельских сурбов — это вернакулярная религиозная традиция; она
не фиксирована и не детерминирована. Люди могут создавать новые практики,
адаптировать старые или “забывать” те, которые больше не имеют значения или
неудобны. Это устная традиция, в которой верующие достаточно свободны в
своем религиозном проявлении.

Примечания

¹ Совокупный показатель позиций “несколько раз в день”, “раз в день” и “несколько раз
в неделю” (WVS 2017–2022: 55).

² О введении в научный оборот понятия сурб и его использовании в этнографической
литературе см.: Багдасарян 2015.

³ *Хачкар* (арм.) — “крест-камень”, резная каменная стела мемориального или культового
назначения.

⁴ *Tan surb* (арм.). В своем исследовании я использую буквальный перевод, так как, по мое-
му мнению, он точнее передает смысл описываемого явления, чем, к примеру, такие аналоги,
как “домашний святой” или “домашнее святилище”.

⁵ *Шушпа* (арм.) — вышитый плат, на который кладется Евангелие во время литургии.
Шушпами в селах называют любые матерчатые вотивные подношения: обетные платы, по-
кровцы, лоскуты, ленты, вышитые конверты и т.п. Шушпы считаются священными.

⁶ Св. Григор Нарекаци (ок. 951–1003) — армянский поэт, философ, богослов, представи-
тель раннеармянского Возрождения. Католической церковью св. Григор Нарекаци почитает-
ся как один из 36 Учителей Церкви. Наиболее известное произведение, созданное им незадол-
го до смерти — гимнарий “Книга скорбных песнопений”. Существует поверье, что эти гимны,
исполненные глубокой веры, обладают исцеляющей силой, потому зачитывание отдельных
фрагментов текста до сих пор является распространенной целительской практикой.

⁷ *Матур* (арм.) — часовня.

⁸ *Тонратун* (арм.) — специальное помещение для выпечки хлеба, в котором расположена
печь *тонир*.

⁹ *Марз* (арм.) — административно-территориальная единица Республики Армении.

¹⁰ Истоки концепции лежат в “философии действий” П. Бурдьё и “теории повседневно-
сти” М. де Серто (Бурдьё 2001; Серто 2013). Концептуализацию понятия “практики” П. Бурдьё
можно считать одной из важных теоретических основ данного исследовательского подхода.

¹¹ *Матах* (арм.) — пожертвование, жертвенная благотворительная трапеза, жертвоприно-
шение с последующей раздачей жертвенного мяса.

¹² На вопрос, как выглядит сурб-святой во сне, информанты чаще всего отвечают, что
“слышат голос сурба”. Некоторые сообщали, что сурб являлся им в образе пожилого седовла-
стого мужчины (ПМА 2016, 2018).

¹³ Сурбом является уникальное рукописное бумажное с цветными миниатюрами Еванге-
лие размером 22,5 на 17 см. Для определения даты и места создания манускрипта я обратилась
в Отдел рукописей Матенадарана. По сохранившемуся колофону Давид Казарян определил,

что писцом является Карапет Йеретс, а миниатюристом Сагхак Ванеци. Книга создана в последней трети XVII в. В собрании Матенадарана числится девять книг этого миниатюриста (Геворкян 1998: 634–635). В альбоме “Манускрипты – святыя дома”, изданном Институтом археологии и этнографии Республики Армении, приведено именно это Евангелие под номером HSM 8, оно датируется XVI в., что, вероятно, является ошибкой, так как Сагхак Ванеци жил и работал в XVII в. (Simonyan et al. 2022: 143–170; Геворкян 1998: 634–635). Миниатюры в манускрипте крупные и красочные: Распятие, Положение во Гроб, Сошествие в ад, Воскресение, Сошествие Святого Духа, Пятидесятница, Второе Пришествие, портреты четырех евангелистов. Крест на миниатюре Второго Пришествия по-своему уникален, благодаря некоторым деталям: по углам Креста помещены четыре трубящих ангела; в центре Креста – Христос в круге; ниже, рядом с изображением церквей, можно увидеть мертвых, выходящих из гробов. Все миниатюры помещены перед текстом Евангелий.

¹⁴ Гора Джгнатор – одна из вершин Памбакского хребта.

¹⁵ Матенадаран – Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца, Ереван.

¹⁶ Перия – армянское название Фаридана, ныне шахрестан Фаридан в составе провинции Исфахан в Иране.

¹⁷ Подробней о практике выноса почитаемых евангелий см.: Siekierski 2021.

Источники и материалы

ПМА 2015 – Полевые материалы автора. Интервью со священниками Армянской апостольской церкви.

ПМА 2016 – Полевые материалы автора, собранные в Апаранском р-не в июле–августе 2016 г.

ПМА 2018 – Полевые материалы автора, собранные в Апаранском р-не в июле–августе 2018 г.

ПМА 2021 – Полевые материалы автора. Интервью со священником Армянской апостольской церкви в Москве.

ПМА 2022 – Полевые материалы автора, собранные в Апаранском р-не, в Гехаркуникском, Лорийском марзах в октябре–ноябре 2022 г.

Simonyan et al. 2022 – Simonyan L., Hovhannysyan K., Hakobyan H. Home Saints Manuscripts. Album. Yerevan: Institute of Archeology and Ethnography of NAS RA, 2022 (на арм. яз.).

WVS 2017–2022 – World Values Survey (2017–2022), Wave 7. Armenia. <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV7.jsp>

Научная литература

Багдасарян А.А. Почитание святых мест у армян Нагорного Карабаха в конце XX – начале XXI в. // Этнографическое обозрение. 2015. № 3. С. 60–77.

Бурдые П. Практический смысл / Отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001.

Геворкян А. Армянские миниатюристы. Библиография IX–XIX вв. Ереван: Матенадаран, 1998 (на арм. яз.).

Серто М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / Пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013.

Ammerman N.T. Introduction: Observing Modern Religious Lives // Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / Ed. N.T. Ammerman. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 3–18.

Ammerman N.T. Studying Lived Religion: Contexts and Practices. N.Y.: NYU Press, 2021.

- Asad T.* Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
- Hall D.D.* (ed.) *Lived Religion in America: Towards a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- McGuire M.B.* *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Morgan D.* *The Material Culture of Lived Religion: Visuality and Embodiment // Mind and Matter: Selected Papers of Nordic Conference / Ed. J. Vakkari. L.: Phil-Papers, 2009. P. 14–31.*
- Orsi R.A.* *The Madonna of the 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Orsi R.A.* *Introduction to the Second Edition // The Madonna of the 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950 / Ed. R.A. Orsi. New Haven: Yale University Press, 2010. P. ix–xxxviii.*
- Siekierski K.* *Gospel Books as Sacred Objects: The Veneration of Religious Manuscripts in Armenian Christianity // Inspiration of God: The One-and-a-Half Millennia of the Armenian Bible and Religious Practice / Eds. B. Kovács, V. Tachjian. Budapest; Leipzig: L'Harmattan; Leipziger Universitätsverlag, 2021. P. 68–75.*

Research Article

Kryukova, N.V. *Lived Religion of the Devotees of Rural Surbs in Armenia [Prozhivaemaia religiia pochtatelei sel'skikh surbov v Armenii]. Etnograficheskoe obozrenie, 2024, no. 1, pp. 77–92. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010041> EDN: YHBSLL ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS*

Natalia Kryukova | <http://orcid.org/0000-0001-5247-1822> | nkryu@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

living religion, surb, tan surb, Armenia, rural, sanctuary, shrine, vernacular, popular, Christianity

Abstract

The article analyses the beliefs and practices of rural surb worshippers in Armenia on the basis of lived religion approaches. Surb means “holy”, “sacred”, “divine”. It is a saint and a place of veneration. A surb can be a book, a khachkar, a church, a tree, an image, etc. – any revered object. The everyday religion of believers is a special relationship with the sacred and the divine power of the saints. People accept the power of the surb as real and experience its effects every day. Ritual practices in the surbahs are seen as a way of influencing the divine power to meet certain needs and perform certain tasks. Ritual practices in surbs have real physical and spiritual efficacy for the worshippers. Also important is physical contact with the shrine. The representations and practices of devotees of rural shrines are not approved by the Armenian Apostolic Church. In Armenia there is a vernacular tradition successfully operating in parallel to the official and canonical tradition.

References

- Ammerman, N.T. 2007. Introduction: Observing Modern Religious Lives. In *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, edited by N.T. Ammerman, 3–18. Oxford: Oxford University Press.
- Ammerman, N.T. 2021. *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*. New York:

NYU Press.

- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bagdasarian, A.A. 2015. Pochitaniiie sviatykh mest u armian Nagornogo Karabakha v kontse XX – nachale XXI vv. [Worshipping Sacred Sites among the Nagorno-Karabakh Armenians in the Late 20th – Early 21st Centuries]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 60–77.
- Bourdieu, P. 2001. *Prakticheskii smysl* [Practical Sense]. St. Petersburg: Aleteia.
- Gevorkian, A. 1998. *Armianskie miniaturisty. Bibliografiia IX–XIX vv.* [Armenian Miniaturists: Bibliography of the 9th – 19th Centuries]. Yerevan: Matenadaran.
- Hall, D.D., ed. 1997. *Lived Religion in America: Towards a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- McGuire, M.B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Morgan, D. 2009. The Material Culture of Lived Religion: Visuality and Embodiment. In *Mind and Matter: Selected Papers of Nordic Conference*, edited by J. Vakkari, 14–31. London: Phil-Papers.
- Orsi, R.A. 1985. *The Madonna of the 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven: Yale University Press.
- Orsi, R.A. 2010. Introduction to the Second Edition. In *The Madonna of the 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*, edited by R.A. Orsi, ix–xxxviii. New Haven: Yale University Press.
- Serto, M. de. 2013. *Izobretenie povsednevnosti. 1. Iskustvo delat'* [The Invention of Everyday Life: 1, The Art of Making]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Siekierski, K. 2021. Gospel Books as Sacred Objects: The Veneration of Religious Manuscripts in Armenian Christianity. In *Inspiration of God: The One-and-a-Half Milenia of the Armenian Bible and Religious Practice*, edited by B. Kovács and V. Tachjian, 68–75. Budapest; Leipzig: L'Harmattan; Leipziger Universitätsverlag.

СОН И СВЯТЫНЯ В АРМЯНСКОМ НАРОДНОМ ХРИСТИАНСТВЕ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЙ

Л.Д. Симонян

Лилит Димитриевна Симонян | <http://orcid.org/0000-0001-6618-359X> | simonian_lilit@mail.ru | к. и. н., заведующий архивом | Институт Археологии и этнографии НАН Республики Армения (ул. Чаренца 15, Ереван, 0025, Армения) | научный сотрудник | Ереванский государственный университет (ул. Алека Манукяна 1, Ереван, 0025, Армения)

Ключевые слова

сновидения, народное святилище, народное христианство, домашняя святыня, инкубация, персонифицированная святыня

Аннотация

Этнографическое, с применением феноменологического подхода исследование снов при сравнении опубликованного материала с полевым выявляет закономерности, связанные с многовековой традицией. Отношение к снам как к информации о будущих событиях в наше время присуще религиозным, но редко посещающим церковь людям. Сновидения о святилищах традиционно классифицируются как истинные, и их указания неукоснительно выполняются. Посредством снов осуществляется общение между сновидцем и персонифицированным святилищем, предписывающим раскапывать определенные места, не прикасаться к священному объекту, совершать паломничества, переносить объект почитания в новое место и т.п. Некоторые сны способствуют нахождению исторических памятников. В Армении есть особые святилища, избавляющие от последствий плохих, часто связанных с образом Тух Манука сновидений. В особых святилищах производится инкубация с целью излечения. Сны в святилище и после его посещения считаются священными и часто свидетельствуют об избавлении от болезни.

Информация о финансовой поддержке

Грант Комитета по науке Министерства образования, науки, культуры и спорта Республики Армения [№ 21Т-6В141]

Этнографические материалы середины XIX — начала XX в., собранные у армянского населения Российской и Османской империй, содержат редкие упоминания о сновидениях, связанных с паломническими местами¹. А вот во время полевых исследований в XXI в. ученые довольно часто сталкиваются с подобными свидетельствами. Так, на просьбу рассказать какую-либо легенду или историю о святилище информанты вспоминают о вещих снах, о паломничестве, к которому побуждают голоса из сна, о чудесном излечении от болезни, последовавшем за рекомендацией святого во сне и т.д.

Статья поступила 17.04.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 18.09.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Симонян Л.Д. Сон и святыня в армянском народном христианстве: предварительные результаты исследований // Этнографическое обозрение. 2024. № 1. С. 93–114. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010056> EDN: YGPHAM

Simonian, L.D. 2024. Son i sviatynia v armianskom narodnom khristianstve: predvaritel'nye rezul'taty issledovaniy [Dream and Sanctuary in Traditional Armenian Christianity: Pilot Research Outcomes]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 93–114. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010056> EDN: YGPHAM

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Целью данной работы является выяснение взаимосвязей между христианским народным святилищем и сновидением у современных армян (иногда сон следует за паломничеством — например, в случае инкубации, иногда сон побуждает к паломничеству и т.п.), классификация форм таких взаимосвязей, а также выдвижение первичной гипотезы о том, какое значение имеют сновидения для основания, сохранения, возрождения традиции паломничества и выбора форм культовых действий в святых местах. Для разработки этой темы выбран феноменологический метод с его насыщенным описанием и рассматриванием феноменов внутри самой культуры, с точки зрения ее носителей. Исследование включает психологический (восприятие и эмоциональный ответ на сновидение, толкование содержания самими сновидцами, личная и этнокультурная символика) и фольклорный (рассмотрение сновидений в качестве нарратива с учетом содержательных мотивов и структуры) аспекты.

Согласно К. Гирцу, культура есть исторически формируемая система значений, воплощенная в символических формах-моделях (Гирц 2004: 106). Последние являются внешним источником информации и перерастают в социальные программы (Там же: 109—110), а значит, передаются посредством коммуникаций в обществе. С помощью этих символов функционирует система социального реагирования на потенциально необъяснимые явления (в том числе сны), в конечном итоге организующая их в определенные рамки и как бы примиряющая “с более привычными данными опыта” (Там же: 118). Как следствие, символический материал снов в любой культуре интерпретируется в общей системе символических значений, т.е. сны — это часть культуры, они связаны с другими культурными явлениями — мифами и легендами, заговорами и молитвами, народными сказками и песнями и т.д.

Юнг ввел в научный обиход термин “архетип” и использовал его для объяснения снов, содержание которых не было непосредственно связано с личным опытом сновидцев, но позволяло вывести категорию сюжетов и символов надличностного, общечеловеческого масштаба. Для данного исследования особенно важна мысль великого психолога о том, что в повседневной жизни человек, возможно, совершенно не отдает себе отчета о глубинных корнях явлений, играющих, казалось бы, не очень значительную роль в его жизни. В состоянии сна, однако, вполне “безобидные” сюжеты и образы способны вызывать серьезную эмоциональную реакцию и даже становиться причиной пробуждения (Jung 1964: 43). Именно в таких ситуациях проявляется, что именно является ценностью для личности. Эта идея Юнга объясняет трепетное отношение даже не очень набожных людей к святилищу, с которым связывается сюжет сна.

В современном мире особые чувства вызывают лишь те сны, которые касаются не только и не столько самого сновидца, сколько общества в целом; по определению Дж. Линкольна, это “сны и видения культурных паттернов” — они особо “востребованы” (*sought*), в отличие от спонтанных и “невостребованных” (*unsought*) индивидуальных сновидений (Lincoln 1935: 22). В данном исследовании постулируется концепция “святого сна”, обеспечивающего коммуникацию между сновидцем и священным и регламентирующего действия сновидца по отношению к святилищам и предметам поклонения. Очевидно, сны именно этого вида в первую очередь можно считать культурно обусловленными, или “снами культурных паттернов”, для современных армян. Исследование еще не завершено, и окончательные выводы будут сделаны после обработки всех полученных данных.

Живая традиция имеет глубокие корни, что нетрудно проверить с помощью письменных источников, прежде всего средневековых рукописных и раннепечатных сонников, а также легенд о святилищах, запечатленных авторами той эпохи (Мовсес Хоренаци, Мовсес Каланкатуаци, Аракел Даврижеци и др.). Эти свидетельства сравниваются с полевыми материалами и анализируются с точки зрения этнографии, фольклористики, литературоведения, психологии, истории и теории религий. В данной работе представлены предварительные результаты исследований без окончательных статистических данных о том, сколько нарративов относятся к той или иной группе снов, сколько святилищ построено или реконструировано по указанию из сновидения и т.д. В первичном анализе собранного неоднородного материала применяется феноменологический метод: насыщенное описание, классификация по географическому и половозрастному признакам, степени и характеру религиозности. При этом насыщенное описание включает поведение сновидца после и/или вследствие сновидения, результаты этого поведения (излечение, нахождение исторических артефактов, паломничество и т.д.) и распространение информации о сне среди окружающих людей. В анализе учитываются общая система верований и личная символика сновидцев.

Из-за специфики армянского материала, в котором устная и письменная традиции взаимно влияют друг на друга с V в. от Р.Х., нижнюю историческую границу традиции взаимосвязи между христианским святилищем и сном определить чрезвычайно трудно. Решение этого вопроса осложнено еще и тем, что и в раннесредневековый (V–VII вв.), и в позднесредневековый (раннее Новое время, XVII–XVIII вв.) периоды на армянскую традицию снотолкования и влияния снов на комплекс ритуальных действий, связанных со святилищами и паломническими местами, серьезно воздействовали переводная литература (с греческого, позже — с латинского и арабского языков) и обычаи соседних народов. В частности, так наз. сонники Псевдо-Даниила и Ахмета (султана Халафа, *Մտկերգիր* [*Atekgirq*]) имели хождение не только в аристократических кругах, но и среди священников и интеллектуалов из простого народа, которые их переписывали и передавали следующим поколениям, а порой, по-видимому, редактировали на основе собственной практики снотолкования или даже заучивали наизусть.

Общее отношение армян к сновидениям. Живая традиция современности явно перекликается с античными (в основном неоплатоническими) представлениями о связи между снами и паломническими местами, особенно в вопросах основания/постройки святилищ и проведения ночи в святилище с “приходом”² вещего сна.

Как упоминалось выше, этнографическое исследование святилищ народного христианства включает также изучение письменных источников и архивных данных. Общий обзор сведений о снах, связанных со святилищами, уже при первом рассмотрении позволяет заключить, что отношение к сновидениям у армян практически не изменилось со второй половины XIX в. (начало систематического сбора этнографических данных) до наших дней. Как тогда встречались, так и сегодня встречаются случаи инвокаций в снах, инкубации, обнаружения священных объектов и/или исторических артефактов по подсказке во сне и т.д.

Известны только два варианта отношения к снам среди опрошенного населения (собственно информантов — мужчин и женщин от 30 до 82 лет, жителей сел и городов, в том числе тех, кто отказался давать сведения о содержании своих снов):

— сны реальны и важны;
— сны бессмысленны или серьезное отношение к ним противоречит христианскому мировоззрению.

У людей, безразличных к религии и никогда не посещающих церковь или паломнические места, интерес к снам продиктован исключительно личным опытом: они обращают внимание на то, что их сновидения иногда сбываются. Воцерковленные христиане обычно воспринимают сны как нечто противоречащее правозверному поведению. Очевидно, такое отношение восходит к раннехристианской святоотеческой литературе, отвергавшей толкование сновидений как часть языческих верований; ср. у Египца: “Еремия в Ивриде вавилонской толковал сновидения и жил этим, и Иосиф был сновидцем и толкователем снов фараона. Но кроме этого отвергает церковь Христова согласно истинному Писанию, поскольку это принадлежит язычникам, а не христианам” (*Yehiše* 1859: 376). Подобное отношение к снам обычных людей высказывал и св. Григорий Нисский в 13 (в древнеармянском переводе — в 15) главе творения “Об устройении человека” (*Григорий Нисский* 1861: 128–129; *Grigor Nyusatsi* 2008: 107–108).

Напротив, люди верующие, но не воцерковленные, посещающие святые места, иногда очень серьезно воспринимают сны, в нашем случае — те, которые относятся к святилищам и традиционным обрядам (зажигание свечей, обход территории святилища и молитва, *матах*³-агапэ и т.д.). Имея довольно общее представление об отношении церкви к снам и больше доверяя своим домочадцам и представителям старшего поколения, чем священнослужителям, они расценивают информацию, передаваемую им в снах, как весьма важную, а в тех случаях, когда традиция предписывает обрядовые действия, совершают их. В первую очередь это касается требования посетить святилище, которое им видится во сне.

Среди людей этой группы до наших дней сохранилось представление о классификации снов сообразно параметру “истинность”. Так, кроме “вещих” (истинных) снов, либо напоминающих о прошлых событиях, либо пророчащих будущее, они выделяют “бредовые” или “ложные” сны, которые порой могут обозначаться терминами *хаял*, *хиял* (арм. *խիւլի*, *խիլի* от арабск. خيال — “сон, мечта, тень”) или *цнорк* (арм. *ցնորք* — “помутнение рассудка, галлюцинация”) (ПМА 2022б: Галстян; *Bense* 1900: 53–54; *Միհրաբյանի և Նիհիշյանի* 2001: 139). Согласно мнению респондентов, любой сон, касающийся святилища, относится к истинным снам.

Классификация снов о святилищах. По содержанию сны о святилищах можно разделить на несколько групп, для каждой из которых здесь приводится два или более примера как из полевых, так и из архивных или опубликованных материалов:

1. Личные сны о помощи известного сновидцу святилища.

Пример 1. Молодая невестка дома Джнотенц неестественно похудела. Домочадцы обращались к врачам и целителям, даже к гадалкам, но женщине становилось все хуже, и близкие ожидали ее смерти со дня на день. В это время ее муж увидел сон, в котором ему явился Ага Сурб Геворк (св. Георгий) и повелел принести ему в святилище (вероятно, в церковь Св. Георгия монастыря Мармашен) одну белую и одну черную овцу, а больной жене посоветовал искупаться в святых источниках сел Дираклар (в наст. время Карнут) и Соkjютлю (в наст. время Сарнахпур). Сновидец исполняет волю святого, и его жена исцеляется

(*Mkhitareants* 1901: 166).

Пример 2. У беременной женщины из села М. начались схватки в доме, где кроме нее никого не было. Не имея возможности вызвать кого-либо на помощь, она рождает в одиночестве и засыпает от потери крови. Во сне она видит святого на коне с цепями на руках, который разрезает пуповину, купает и пеленает ребенка. Она сильно пугается, но святой успокаивает ее, говоря, что пришел помочь ей. Когда возвращаются родные, они находят женщину и ребенка вполне ухоженными и здоровыми (ПМА 2016а). Недалеко от дома, где происходят события, действительно находится часовня, посвященная св. Саркису, которого в молитвах-заговорах и народных песнях именно так и описывают: на белом коне и с цепями, которые он обвязывает вокруг колонн и стен, защищая дом от злых сил (*Հարությունյան* 2002: 25–27).

Как видим, в одних случаях святые из близлежащих паломнических мест помогают без предварительных условий, в других – предписывают определенные действия. Однако и при “непрошенной” помощи традиция негласно предполагает благодарственное паломничество.

2. Сны, подвигающие на основание святилища.

Пример 1. Молодой житель с. Катнахпюр во время службы в армии тяжело заболел и не получил должного лечения, так как время было военное и большинство врачей было занято уходом за ранеными. Юноша, находясь в бреду, имел видение (или сон), в котором к нему пришел сурб (святой) Тигран и обещал спасти его. В благодарность за это юноша должен был построить в своей деревне церковь и устроить святилище, посвященное этому святому. Юноша, вылечившись, после увольнения из армии не просто исполнил желание неизвестного святого из видения, он также собрал в новоотстроенной часовне множество культурных объектов разных исторических эпох со всей деревни, устроив нечто вроде музея-святыни: барельеф языческого периода, раннехристианскую резную стелу, несколько хачкаров (целых или в обломках), могильные камни раннего Нового времени. И хотя среди святых Армянской апостольской церкви (ААЦ) нет ни одного святого с именем Тигран, место это в с. Катнахпюр – самая посещаемая святыня (ПМА 2015а).

Пример 2. Юный Левон, будущий каменщик и строитель, по внутреннему наитию очищает свалку вблизи своего дома. Через несколько лет, перед поездкой в Якутию он видит сон, в котором ему является красивый бородатый старец, стоящий на месте бывшей свалки лицом к востоку. Он поднимает правую руку и благословляет Левона со словами: “Пусть тебе сопутствует удача, раз ты очистил здесь”. Левон уезжает в Якутию, где ему действительно на редкость везет во всем. Вернувшись, он видит еще один сон, в котором на месте бывшей свалки сидит женщина и, плача, говорит: “Сынок, это была часовня Св. Акопа (Св. Иакова Нисибинского). Порушили, всех нас изгнали! Остались лишь четыре угловых камня, покрытые остатками свеч”. Наутро Левон решает самостоятельно отстроить святыню. Он начинает строительство в 1970 г. и заканчивает – уже вместе с сыновьями и внуком – в 2012 г. В том же году часовню освящают, и к ней стекаются верующие, в основном движимые собственными снами (*Միմնյան* 2022: 108–109).

Отметим, что эта практика ограничивается только теми областями Армении (Арагацотн, Ширак, Арарат, Армавир, Гехаркуник), в которых проживает большое число потомков переселенцев из Западной Армении и Ирана. Святилища

(в т.ч. домашние святыни, подобные часовне Левона), построенные по подсказке сна, чрезвычайно редки в областях Лори, Сюник и Тавуш⁴. В области Вайоц Дзор это тоже большая редкость; одним из примеров такого святилища можно считать большой монастырский комплекс Святой Второй Иерусалим в с. Мартирос (ПМА 2018).

Часовни, построенные на основании свидетельства из сна, освящаются далеко не всегда. Отношение ААЦ к часовням народного христианства нередко (но не всегда) бывает отрицательным, их могут считать маргинальными, “нехристианскими”. Многие священнослужители с недоверием относятся и к снам обычных людей, и к народным святилищам, построенным по наущению сна. В свое время еще Платон писал в своих “Законах”:

...те, кто в страхе просыпался от явленных во сне знамений, вспоминая многочисленные видения, сооружает каждому из увиденных призраков алтари или святилища в качестве средства для своего спасения... должны перенести свое святилище из частного в общественное место, иначе они достойны смертной казни (Платон 1994: 372–373).

Знаменитое сновидение Иакова с лестницей в небо, как известно из Библии, также завершилось основанием бетеля — Дома Божия (Быт. 28: 12–18). Как видим, народное святилище, построенное в определенном месте на основании сна обычного человека, — культурное явление, известное с глубокой древности. В настоящее время такие святилища строятся довольно часто.

3. Сны, напоминающие о необходимости заботы о святилище и поклонении ему.

Этот вид снов о святилищах в полевых этнографических исследованиях встречается чаще всего. Независимо от возраста и пола, а иногда и от наличия веры (т.е. и верующие, и атеисты) людям снятся сны, в которых они видят внешнее убранство святилища и/или слышат его будущее название. Согласно общearмянской традиции, в этом случае святое место следует посетить для разрешения своей проблемы или просто ради мира в душе. Нередко это не столько сновидения, сколько “снослышания”⁵, так как в них нет визуальных образов, можно только услышать послания.

Часто в снах присутствуют указания насчет того, что нужно сделать: восстановить поврежденную часть часовни, отстирать платки-приношения (*шушпы*) в особой лохани для теста, произвести уборку в святилище, подарить ему какой-либо предмет и т.д. Если сновидец по какой-то причине запаздывает с исполнением этих указаний, сны могут повторяться. В сновидениях, побуждающих к паломничеству, иногда сообщается название святилища, куда сновидцу следует отправиться, или показывается внешний вид строения. Если у данной святыни есть “хозяин” (ухаживающий за часовней)⁶ или это действующая церковь, то можно услышать от “хозяев” и служителей множество историй посещения святилища незнакомыми людьми, иногда из далеких мест и даже представителей других национальностей (русских, курдов, ассирийцев). Часто до сновидения они не знали о существовании этих святилищ и с трудом находят их, расспрашивая большое количество людей.

Пример 1. В святилище Тух Манук в с. Аревшат, находящееся на территории частного владения, пришел мужчина, представившийся русским-молочанином

(староверцем). Он сказал, что получил во сне указание, что должен найти эту святыню и привести ее в порядок. Он несколько часов на глазах у хозяев вычищал и мыл все предметы, находящиеся в домашней часовне (ПМА 2012а). Об этом же святилище рассказывают еще один случай: М. — девочке-инвалиду 12 лет (в момент сбора материалов М. было уже 80) во сне было предписано провести ночь в Тух Мануке. Они с матерью остались в часовне на ночь, отказавшись от белья, предложенного хозяйкой. Утром девочка попросилась в туалет, а мать предложила ей пойти самой. М. без труда поднялась на ноги и пошла (ПМА 2012а: Дилбоян).

Пример 2. Во времена большевистских гонений на церковь (это определение респонденты применяют для обозначения 1930-х годов) именитый монастырь Ишханаванк стали сносить и частично разрушили крышу. Тогдашний сельский староста с. Неркин Геташен увидел сон, в котором ему явился старец-Ишхан. Сновидец встал посреди ночи, пошел к монастырю и починил крышу поврежденного святилища (ПМА 2016б: Саркисян).

Пример 3. В с. Сараландж в семье потомков переселенцев из г. Муш хранится семейная реликвия — ветхий апотропеический свиток⁷. Незнакомая женщина как-то пришла в этот дом, попросила у домочадцев лохань для теста и вымыла в ней все платки-шущпы, в которые был обернут свиток (ПМА 2011а: Нахапетян).

4. Особый вид снов, в которых сновидец видит несуществующее святилище.

В таких снах человек видит и точно описывает место, где некогда существовало святилище, которое позже было разрушено (сон Л. о церкви Св. Иоанна Козерна в Ереване; сны Н. и А. о церкви Св. Павла и Петра; сон Л. о церкви Св. Симеона в Ереване и др.), или церковь, которую построят через несколько лет после сновидения (случай А. и Н., церковь Св. Григора в Ереване)⁸.

5. Сны, подвигающие на превращение памятника или природного объекта в святилище.

В большинстве своем это сны, в которых видения, связанные с уже известными культурными памятниками, становятся поводом к превращению их в святилища из-за некоего чудесного случая.

Пример 1. Кузнец Дивин вместе с рассказчиком во время охоты убивает серну. Через несколько дней Дивин впадает в летаргию. После суточного бессознательного состояния охотник рассказывает свой сон о почтенном старце на троне, который заявляет, что за убийство его серны сновидцу осталось жить ровно год. Дивин действительно умирает через год, а на месте, где он видел старца, основывают святилище и устраивают к нему паломничество каждую весну (*Lalayan* 1896: 368–369).

Пример 2. В с. Ланджахпюр тяжело заболела молодая женщина. Болезнь прогрессировала, и скоро женщина полностью потеряла способность двигаться. Она увидела сон, в котором хачкар недалеко от села пообещал вылечить ее, если она “оденет его”. Утром женщина рассказала сон своему мужу. Тот сразу же погрузил ее на телегу, взял с собой жертвенного ягненка и повез жену к хачкару. Там он принес ягненка в жертву, раздал мясо прохожим и пообещал хачкару одеть его, если его жене полегчает. Женщина вернулась домой на своих ногах, а ее муж скоро построил часовню над тем самым хачкаром. Часовня и была той “одеждой”, которую пообещал благодарный мужчина (*Stepanyan* 1975: 4–5).

В эту группу входят также сны, следуя которым обладатели старинных реликвий скрывают их от взглядов посторонних, а место их хранения считается

чудодейственным.

Пример 3. В период большевистских гонений на церковь семья зарывает почитаемое евангелие и металлический крест (семейные реликвии) в конюшне. В относительно безопасное время (после Великой Отечественной войны) их не могут найти, а лошадь Чичак, привязанная в конюшне, слепнет. Родственник, живущий в Ереване, видит сон, в котором ему предписывается найти и откопать спрятанную святыню, однако он так и не решается это сделать. Наконец, другой родственник сажает дерево на месте предполагаемого захоронения святынь. Как-то, заснув под деревцем, он видит сон, в котором длинноротый старец кладет его голову на свои колени и гладит ее. Проснувшись в испуге, он спрашивает совета у матери. Та говорит, что всякий, кто попытается откопать святыни, погибнет. И действительно, когда молодая невестка пытается разрыхлить почву под деревом для притока воды, из-под земли извергается пламя, которое тушат, а ее свекр — он и посадил дерево — находит в воде подсвечник. В ту же ночь невестке во сне является св. Иаков (скорее всего, Нисибийский) и избивает ее палкой. После этого дерево стали считать святым и покровителем семьи, под ним стали жечь свечи (ПМА 2016б: Саркисян).

Последние события, описанные в этом материале, позволяют отнести эту группу к более обширной категории снов, в которых персонифицированная святыня (см. ниже) или святой, которому посвящено святилище, общается с верующими посредством снов (см. ниже), разрешая или запрещая какие-то манипуляции с переносной святыней. Существует особое поверье, касающееся перемещения священных предметов в новое место. Обычно семьи-обладатели священных объектов (домашних святынь) при переезде в новый дом ожидают сна с “санкцией” святого-покровителя (ПМА 2016). В противном случае святыня остается на своем старом месте, иногда переходя под покровительство, но не во владение новых хозяев старого дома. Среди членов семьи обычно есть люди, которые с детства “избираются” святым-покровителем для общения посредством сна. Как правило, позже они становятся специальными “хранителями святыни”¹⁰. Именно их сны имеют наибольшее значение для принятия решений касательно святынь.

Общение между сновидцем и персонифицированным святилищем. Для армянской культуры нетипична вера в особого посредника (ангела), сообщающего во сне волю высших сил¹¹. Люди часто тем и объясняют свою веру в святые сны, что в них они непосредственно общаются с Богом или святым.

В армянском тексте Сонника Псевдо-Даниила видение Бога во сне предрекает сновидцу добро, избавление от всякого зла, увеличение прибыли, освобождение из плена, обогащение и выздоровление. Если увидеть Бога в собственном доме, будет обновление (возможно, ремонт дома) (Ephimerte 1797: 280). Сходное толкование, пусть и выраженное гораздо лаконичнее, встречаем в греческом тексте: “Бога вопрошать или поклоняться ему — избавление от всякого зла означает” (Афиногенов, Самойленко 1999: 245). А вот один из латинских текстов по-иному трактует такие сны: спрашивать Бога — к радости, но видеть Бога или говорить с ним — к великой опасности (Cappozzo 2020: 289).

Реакция на явление Бога во сне у респондентов бывает разной — от умиротворения до серьезного испуга, но все они видят в таких сновидениях некий глубокий смысл; часто Бог предстает только как голос свыше (*Սուհալյալիս և նրբէտնր* 2001: 141). Сказанное больше касается Бога Отца. Христос, напротив, часто яв-

ляется в своем человеческом облике.

Наиболее удачный случай для изучения соотношения между снами и святыней предоставился исследователям в 2011 г. в с. Цахкашен в области Арагацотн¹², когда они смогли испытать изучаемые феномены на себе. Ученые, посетившие народную служительницу¹³ часовни Св. Нарек 82-летнюю (ныне покойную) Грануш Саркисян, заявили, что цель их паломничества — прошение о помощи святого для рождения ребенка. Служительница провела над пришедшими особый ритуал и завязала женщине на поясицу платок из святилища, наказав вернуть его вместе с другим платком (подарком) ровно через неделю. В следующий визит бабушка Грануш после приветствия сразу спросила, не видела ли эта женщина сон? Как оказалось, участница экспедиции, у которой на поясице был завязан платок, через пять дней после посещения часовни действительно видела сон, потрясший ее своим глубоким содержанием. Бабушка Грануш не стала интерпретировать сон, даже не попросила его рассказать, но дала указание: если в результате родится ребенок, то следует принести в святилище в подарок живого петуха. Участница экспедиции на самом деле видела сон, в котором на ее глазах произошло воскресение Христа. Христос сел за длинный стол и завел беседу со сновидицей и ее мужем; женщина помнила свои слова, которые она произнесла, опустив глаза: “Судить будешь?” и ответ Христа: “Нет” (ПМА 2011а).

Однако куда чаще люди видят во сне святых. По большей части сновидцы рассказывают, что слышат лишь голос самого святого, который обращается к ним, но есть и такие сны, в которых сновидец задает святому вопросы и получает на них ответы. Многие верующие, особо связанные со святилищами, утверждают, что находятся практически в постоянной связи с каким-либо святым посредством частых снов.

В армянской действительности по крайней мере со второй половины XIX в. бытует специфическое явление — “персонифицированная святыня”. Говоря “сурб” (святой), люди по большей части имеют в виду не исторических или библейских святых, у которых есть свои дни поминовения, жития и т.д., а народные святилища и официальные церкви, действующие и разрушенные монастыри. Когда сновидцев спрашивают, какой именно святой явился им во сне, они зачастую называют имя святого места, а не исторической/легендарной личности — народное святилище или церковь воспринимаются как личность. Ярче всего это проявляется в случаях с переносными святынями. Увиденные во сне почтенный старец, мужчина или женщина средних лет могут представиться как “Я — Красное Евангелие” или “Я — Св. Крест”. Более того, даже тогда, когда святилище посвящено историческому лицу мужского пола (напр. церковному деятелю и богослову XIII в. св. Степаносу сыну Тер-Усика), святой может являться во сне в облике старой женщины в блестящей одежде или ребенка (*Միմնչյան, Հակոբյան* 2020: 59). Люди, привязанные к местным народным святилищам, составляют представление о святых-покровителях этих святынь на основании собственных снов и считают, что через сновидения они получают самую правдивую, достоверную информацию, так как именно увиденные образы обеспечивают исполнение их просьб.

Святые могут иметь облик бородатых старцев в белой одежде, всадников, мужчин и женщин среднего возраста, прекрасных девушек, подростков и маленьких мальчиков. В легендах немало упоминаний о том, что святилище названо именно так, потому что во сне святого/святую видели в определенном виде.

Например, святилище Красный Св. Крест именуется так, потому что в снах верующим являются три святые женщины в красных одеяниях (ПМА 2012б; ПМА 2013: Акопян). Довольно распространено еще одно поверье: если увидеть во сне представителя “святого дома”, т.е. семьи, где хранится чудодейственный предмет, или дома, на территории которого есть святилище, то следует посетить это святилище. Если же подобный сон видят после того, что нечто попросили у этого святилища, то явление во сне члена этой семьи может означать исполнение просьбы (ПМА 2020а: Петросян).

Святилища, избавляющие от последствий плохих снов. Особый вид отношений между святилищем и сном проявляется в местах, способных избавить человека от навязчивых сновидений и их зловещих последствий. Примером такого места может служить часовня Манук Аветран в с. Сарнахпюр. Сюда помолиться и зажечь свечи приходят люди самых разных возрастов. Хотя святилище помогает при определенных болезнях, основная его функция — сделать так, чтобы нежелательный сон не исполнился и больше не повторялся (ПМА 2016б). При этом считается, что некоторые “святые сны” не следует рассказывать никому, поэтому в ряде случаев не удастся получить информацию о сюжете сна (ПМА 2016в). Так, по свидетельству психологов и этнографов из Гюмри, “Святилищу Тух Манук приписывалась способность превращать плохой сон в хороший” (*Միհրապետի և Երվանդի* 2001: 139). Очевидно, свойство аннулировать негативное воздействие снов действительно считалось присущим святилищам, посвященным св. Мануку (в большинстве случаев ассоциируемому с Христом-Эммануилом, т.е. Младенцем). Те же исследователи опубликовали небольшую рифмованную молитву-заговор, связанную с защитой через Христа:

Господь Христос
Зашел в Иордан (реку) с веревкой в руке,
Вода стала вином,
Песок — ячменем,
Плохой сон — добрым¹⁴ (*Միհրապետի և Երվանդի* 2001: 139).

Подобная молитва известна и из более ранних этнографических материалов. В ней Христос верхом на голубом жеребце въезжает в свой город (Иерусалим) и рушит медную дверь, отчего сон становится сладким, а увидеть его — к добру (Bense 1900: 73).

Важно также, что до наших дней сохраняется вера в то, что сон не исполнится, если рассказать его текущей воде или огню (ПМА 2016б). Когда беспокоят приходящие во сне мертвецы, то помимо посещения особых святилищ необходимо исполнить ритуал “кормления мертвеца хлебом”: сновидец бросает хлеб (иногда это обуглившийся хлеб) через плечо в сторону кладбища (ПМА 2022а) или через отверстие (*ердык*) в крыше помещения, где пекут хлеб (ПМА 2011а: Парурян).

Обнаружение исторических памятников и персональные сновидения. Одним из важнейших компонентов изучения взаимосвязей между сновидениями и святилищами является требование основать святилище, в том числе организовать своего рода любительские раскопки в местах, которые в сновидении указываются голосами или визуальными образами в качестве святых. В некоторых случаях сновидцы действительно обнаруживают древние памятники. Так, фундамент церкви VII в. в с. Солак, каменная лохань для крещения, несколько хачкаров и риту-

альный каменный стол были обнаружены в ходе непрофессиональных раскопок, проведенных семьей, переехавшей сюда из пос. Муш (ныне город на территории современной Турции) в начале XX в. Поводом к раскопкам в новоприобретенном саду стал сон, увиденный патриархом семьи, в котором мужчина средних лет с длинной черной бородой, представившийся Тух Мануком, сообщил, что он находится в земле и что его необходимо освободить из темного заточения. Очистив развалины от земли, хозяин сада основал святилище, а позже отстроил маленькую часовню Тух Манук. К часовне стали стекаться жители деревни, которые здесь молятся, жгут свечи, приносят подарки и даже животные жертвы для излечения от некоторых болезней и исполнения других желаний (ПМА 2015б) (см.: Рис. 1).

Еще один подобный случай был нами зафиксирован в горах недалеко от с. Варденик. В начале XX в. некий пастух привел свое стадо на пастбище, оставил его пастись, а сам лег спать. Во сне он услышал голос, говорящий о том, что сновидец лежит на святом, которому в земле темно и неудобно и которого следует вывести на свет. Проснувшись, пастух договорился с другими жителями села, чтобы помогли ему раскопать землю в том месте, где он спал. Людям удалось выкопать группу хачкаров, к которым скоро началось паломничество. Жена пастуха, до этого бездетного, вскоре родила мальчика, которого в честь святилища назвали Манук. Событие немедленно было приписано благоволению открытого святилища и еще больше способствовало укреплению традиции паломничества. Через несколько лет благодарный пастух отстроил скромную церковь под народным названием Сурб Манук, в которой главной святыней стали найденные хачкары (ПМА 2013: Саркисян).

Не всегда люди проводят раскопки самостоятельно, иногда к ним привлекаются сотрудники Института археологии и этнографии НАН РА — такие изыскания позволили обнаружить значимые археологические объекты. Впрочем, в целом ряде случаев сновидцы не прибегают к раскопкам, а просто начинают строить часовню в месте, указанном персонажем из сна, а во время возведения фундамента находят “священные” предметы и позже выставляют их в святилище в качестве объектов почитания (*Uyğunluğun* 2016: 127).

Как и следует ожидать, часто никаких археологических артефактов на месте, указанном сновидцу, не оказывается. А иногда, поскольку нередко раскопки занимают в целях наживы, о реальном количестве предметов, найденных по указанию вещих снов, судить сложно. Так, согласно рассказам односельчан,

Рис. 1. Предмет, найденный во время несанкционированных раскопок в с. Солак. Ныне хранится в народном святилище Тух Манук того же села.
Фото автора



житель д. Урцадзор увидел сон, в котором ему “было указано” место, где зарыт клад. Сновидец не только откопал клад, но вместе с ним обнаружил несколько хачкаров (предположительно, остатки святилища XVII в.) и отстроил часовню Тух Манук на средства от клада (ПМА 2014). Однако в некоторых случаях люди замалчивают факт обнаружения ценных предметов и просто продают их коллекционерам. Кроме того, зачастую привлечения специалистов-археологов избегают, потому что боятся, что найденные предметы заберут в музеи и исследовательские институты, тогда как сельчане используют их в религиозных целях.

Так или иначе, мы имеем дело с явлением, когда сны некоторых людей указывают на сохранность под слоем земли предметов и построек религиозного содержания и культового назначения. Это явление имеет историко-культурную основу и известно среди армян по крайней мере с эпохи раннего христианства.

Сны и нахождение мощей. Автор “Истории страны Алуанк” Мовсес Каланкатуаци (IX в.) записал несколько таких сюжетов. Согласно одному из них, некий Акоп, настоятель церкви в Иаку, построенной на мощах мучеников Даниэла и отрока-чилба¹⁵, увидел сон, в котором светлоликий мужчина и отрок требовали: “Пойди в Цри к правителю города Хочкорику, нахарару алуанскому и расскажи о видении. Мы и ему явим это же видение. Мы, святые, находимся в той церкви, извлеките нас ты да он” (Мовсес Каланкатуаци 1984: 42). Сон повторяется трижды, и непослушный настоятель заболевает. В четвертом сне те же персонажи упрекают его, заявляя, что болезнь — результат его упрямства. После обещания поехать в Цри святые прямо во сне исцеляют Акопа. После этого такие же сны преследуют Хочкорику до тех пор, пока в одном из них не появляется подсказка: “Встань и иди в церковь, там ты увидишь яркий свет, следи за тем светом, где соберется свет — там и находятся мощи наши” (Там же: 43). Так были найдены мощи св. Захарии и св. Пандалеона. У того же автора есть еще несколько историй о нахождении мощей с помощью информации, полученной во сне или в видении: св. Елисей приходит во сне к простым жителям и указывает на местонахождение своих мощей (Там же: 7), св. Григорис является в образе епископа, сидящего у креста (Там же: 53–54), и т.д. История нахождения мощей св. Захарии и св. Пандалеона сюжетно практически не отличается от снов о явлении святых, рассказанных информантами, меняются лишь имена святых и предметы, находимые по указанию во сне.

Исторические (полулегендарные) свидетельства средневековых авторов и явления современного народного христианства существенно различаются отношением к человеческим костям. За время полевых исследований нами не выявлено ни единого случая идентификации костных останков в качестве мощей святых. Напротив, обнаружив в 2000-х годах незаконный раскоп на территории полуразрушенной церкви VII в. на территории с. Нигаван, открывший человеческие останки, сельчане, с неуважением отзываясь об “искателях сокровищ”, бережно сложили кости, прикрыли слоем земли и провели молебен над усопшими (ПМА 2009). Известны также случаи, когда жители привлекали священнослужителей для совершения над поруганными останками повторного обряда запечатления¹⁶. Правда, касается это исключительно тех случаев, когда доподлинно известно, что захороненные останки принадлежат людям христианского вероисповедания.

То, что для современного верующего содержание человеческих останков где-либо кроме земли греховно по сути, можно проиллюстрировать реальным случаем, произошедшим в 1980-е годы с П. — жителем с. Уджан. Во время подготовки фундамента для кафе в земле был найден человеческий череп, его

принесли П. как руководителю сельского дома культуры. Возмущенным поведением копателей, П. собственноручно вернул череп на место и закопал. Через несколько лет П. сопровождал ансамбль народной песни и танца в гастролях по Чехословакии. Как-то раз группа должна была проехать по горной местности среди ночи. Вздремнув в автобусе, П. увидел сон, в котором некий мужчина, представившийся человеком, череп которого П. похоронил, предупредил его об опасности. Проснувшись, П. обнаружил, что водитель автобуса, в котором находилось около трех десятков молодых людей, уснул за рулем. П. разбудил водителя и этим спас себя и всех пассажиров (ПМА 2011б).

Вызывают ли мощи какие-либо священные чувства у современных верующих армян? — вопрос, требующий отдельного изучения. Так, экспедиция в села Арагацотна изучала рукопись, считавшуюся чудотворной, которая хранилась в домашней часовне. Там же среди множества предметов находился реликварий с мощами раннехристианских святых, но обнаружен он был молодым членом семьи только после подсказки ученых (ПМА 2020а). Очевидно, семья даже не подозревала, какой ценностью обладала. Вполне возможно, что почитание мощей в наше время вытеснено почитанием могил и могильных камней святых. Ярчайшими примерами векового поклонения могилам святых являются храм Св. Месропа Маштоца в Ошакане, построенный на мощах (могиле) святого — создателя армянской письменности, и храм Србанес в с. Ардви с могилой католика VIII в. св. Ованнеса Одзнеци, который является в снах верующим и сегодня (Симонян 2015: 372).

Для того, чтобы уточнить связь между захоронением мощей или святыми могилами и сновидениями, обратимся к еще одному традиционному явлению, распространенному в наши дни. Дело в том, что в представлениях армян, святой — это прежде всего мученик, умерший во имя веры или невинноубитый. По большей части народное “причисление к лику святых” происходит спонтанно, но нередко людям бывает видение в виде света, нисходящего на могилу или на место убиения. В таком случае святое место, если только на могильном камне нет надписи, получает общеродовое название, как то “Лусгерезман” (“свет-могила”), “Тэртэри герезман” (“Могила попа”; такое название типично для Араратской долины и Арагацотна, вкупе с общей легендой о священнике, замученном большевиками) и т.п. На таких могилах проводятся обряды избавления от психических проблем — последствий испуга¹⁷.

Инкубация и сны после посещения святилища. Факты инкубации¹⁸ фиксируются и в наши дни в некоторых святилищах, хотя с 1930-х годов многодневные паломничества с ночными бдениями и почиванием на территории монастырей были запрещены и к 1980-м годам постепенно исчезли из быта армян.

Инкубация в армянских христианских храмах более подробно описана в источниках досоветского периода. Наиболее известным святилищем, в котором происходил этот обряд, был Глака ванк, или монастырь Св. Карапета, расположенный недалеко от с. Зиарет Мушского вилайета. Сон на территории монастыря считался органической частью паломничества, а нередко и важнейшей частью ритуальных действ. Паломники надеялись, что во сне св. Карапет (Иоанн Предтеча) наделит их особыми способностями, благословит на определенную деятельность, что он поможет бедной семье с рождением ребенка (подаст знак, что скоро это счастливое событие произойдет) и т.д. К храму Св. Карапета ходили на поклон люди, мечтавшие стать канатоходцами, певцами-сказителями

(ашугами) (напр., музыкант Хурчут [*Melikyán* 1956: 57]), а также бездетные и больные. О том, что св. Карапет дает “мураз” (исполнение желаний) во сне, существуют даже паломнические песни, в которых упоминаются и почивания в монастыре (*Tumachan* 1983: 190–191).

Известно, что практика инкубации в одну из ночей, проводимых на территории святилища, существовала и в других паломнических местах. Это монастырь Хадаванк в Алашкерте (*Arsen* 1898: 89–90), мушский монастырь Аштишат, где больные ветрянкой на Страстной четверг засыпали у могилы св. Саака Партева, чтобы излечиться (*Mkrtchyan* 1881: 134–136). В Джавахке рассказывали легенду о том, что патриарх Иаков (св. Иаков Нисибийский) был глуповатым неучем, но как-то, проведя весь день в церкви Св. Богоматери, после молитвы уснул. Во сне Св. Богоматерь дала ему выпить из чаши, после чего он обрел мудрость (*Lalayan* 1896: 367).

Скорее всего, инкубация как способ получения благодати и возможности контакта с высшими силами была известна еще в дохристианской Армении и была связана со святилищем Еразамуйн (“погруженный в сон”), посвященном богу Тиру (Агатангелос 2004: 120). В сказке “Эм’ре Тирикван” (имя героя в переводе с диалектной формы фарси – “господин Лук и стрелы”) герой – очевидно, воплощение самого божества – способен посылать сны людям и животным, общаться с ними посредством сновидений (АНС 1985: 231–233). В другой сказке несчастной девушке под утро во сне приходит Тир и обещает, что, если она последует за его посланником-псом, ее личная жизнь наладится (*Artosrik* 1899: 438). Скорее всего, функция снов-посланий в дохристианской Армении была закреплена за этим божеством и сохранилась после принятия христианства, а позднее распространилась на некоторые христианские святилища. Не исключено, впрочем, что святилище Еразамуйн “специализировалось” на лечении посредством знамения во сне, подобно греческому Асклепейону в Эпидавре, где паломники спали на кроватях в специальном помещении (*abatonе*) и могли узреть исцеляющее божество или просто излечиться во сне (*Dillon* 1997: 76–78).

Этнографические исследования 2016–2022 гг. выявили общую картину святилищ – мест инкубации в Армении. Обычно либо в специальной часовне, либо в особой комнате дома, где хранится святыня, есть кровати (одна или несколько), которые предназначены для больных паломников (см.: Рис. 2).

Люди иногда приезжают издалека, иногда это жители села, где хранится святыня. “Диагностика” и “лечение” проводятся несколькими известными методами, но только один из них связан со сновидениями. Если, находясь в святилище, паломник видит особый сон, это почти наверняка указывает на его скорое исцеление. В ходе полевых работ стало известно, что ранее паломникам предоставлялась опция толкования снов (ПМА 2020б), но познакомиться с народными снотолкователями на территории святилищ – мест инкубации не удалось.

Известны также редкие случаи получения особого дара ясновидения после инкубации. В с. Джрашен (ПМА 2016д) удалось записать историю ныне покойного патриарха семьи, происходящей из другого села – Ширванчух (марз Ширак), в котором хранилось знаменитое целительное Евангелие Охана (Охан Аветаран). В центре с. Ширванчух рядом с домом этой семьи издавна существовала часовня-святилище, к которой иногда приходили помолиться и зажечь свечу. Когда в селе разразилась эпидемия холеры, за одну ночь в семье погибло несколько человек, и это страшное событие серьезно отразилось на психике и здоровье А. – в то время подростка 10–11 лет. Опасаясь за его жизнь, старшие



Рис. 2. Кровать для инкубации в святилище Тертроч Аветаран в с. Арцванист. Фото автора

родственницы оставили мальчика в святилище на ночь с формульным заклинанием: “Если будет жить — отдай нам, если нет — возьми себе”. Когда женщины вернулись утром, чтобы забрать А., они нашли его совершенно здоровым, однако с этого дня он начал видеть вещие сны и толковать их. Из значительных исторических событий, предсказанных А., следует отметить Вторую мировую войну, которую он предсказал на основе сна о Луне, которая взошла на небосвод во внеурочное время и постаралась задушить Солнце, отогнав его за горы. Согласно распространенному поверью, видеть во сне затмение Солнца или Луны — это предсказание гибели царя (Bense 1900: 31). Хотя А. скончался в сентябре 1988 г., т.е. за три месяца до Спитакского землетрясения, повлекшего гибель десятков тысяч людей и ставшего общенациональной трагедией, в одном из своих предсмертных снов он успел увидеть грядущую катастрофу и сообщить о ней родным. А. предсказал также смерти нескольких людей, в том числе своей молодой невестки; он всегда сам толковал свои сны. Способность видеть вещие сны, данная святилищем, — редкое явление, еще один подобный пример нам удалось зафиксировать лишь однажды в с. Веришен (область Сюник) (ПМА 2022в).

Сны о святилищах как культурное явление. Некоторые особенно яркие и поучительные сны о святых местах могут передаваться из поколения в поколение в качестве фольклорных рассказов. Так, удалось записать историю о серии снов О., ныне покойного, относящуюся к концу 1950-х годов. Согласно этой истории, О., мужчина среднего возраста, вместе с односельчанином возвращались в г. Но-емберян из г. Казах (Азербайджанская ССР) через с. Коти и прошли мимо знаменитого Гагаванка, монастыря Св. Саркиса. Попутчик предложил зажечь свечи и помолиться, но О. гневно отказался, сказав, что он коммунист и атеист и не верит во всякие глупости. Тем не менее ему пришлось подождать пока односельчанин исполнит свое намерение. По возвращении домой О. узнал, что в то самое время, когда он находился на территории монастыря, его единственный сын — студент Дж., спавший на склоне холма, неожиданно повернулся на бок и стремительно скатился вниз. Только маленькое деревце удержало его от падения в пропасть. Ночью О. увидел сон, в котором ему явился св. Саркис и сказал, что О. помогла благочестивость его односельчанина, но что теперь он найдет тяжелую

болезнь на Дж. за дерзкое поведение О. в святилище. Через несколько дней Дж. действительно тяжело заболел, и врачи не смогли поставить ему диагноз. День ото дня юноше становилось все хуже. В одну из ночей, когда сыну было особенно тяжело, О. снова увидел во сне св Саркиса, который велел ему опомниться и прийти к нему на примирение. Утром О. собрал пожилых людей, поинтересовался у них, как происходит такое примирение, потом купил барана и вместе с группой мужчин отправился в монастырь Гагаванк. Здесь они произвели обряд матах, О. искренне помолился святому и раскаялся в своем неуважительном поведении по отношению к святому месту. На следующее утро Дж. стало лучше, а через три дня он совершенно излечился (ПМА 2022а: Лаура).

Как видим, сны и связанные с ними события могут со временем стать поучительными историями, почти притчами. Цель передачи таких историй следующим поколениям не столько развлекательная, сколько традиционно-нравственная: с их помощью закрепляются нормы поведения в святилище.

С этой точки зрения сновидение как фольклорный жанр имеет свою почти константную структуру, в которую включены также события реальной жизни: предыстория; явление персонифицированной святыни во сне; последующее отрицание сновидца, влекущее возникновение или обострение проблемы; второе явление святого во сне; исполнение сновидцем предписаний святого; решение проблемы. Именно в таком виде история передается от сказителя к слушателю и через какое-то время становится частью традиции.

Сны обычно вплетаются в повествования о святилищах, особенно в те, которые свидетельствуют о священной силе (*зорутюн*, арм. *զորություն*), о значении, важности данного места. Сновидения в некотором роде — часть отношения к месту силы, напоминание о том, как и в каких случаях нужно и можно обращаться к нему за помощью или совершать обрядовые действия.

* * *

Таким образом, исследование позволяет выдвинуть первичную гипотезу. С точки зрения содержания есть несколько основных видов снов, в которых присутствуют существующие или несуществующие святилища: личные сны о помощи известного сновидцу святилища; сны, подвигающие на основание святилища; сны, напоминающие о необходимости заботы о святилище и поклонении ему; сны о несуществующем святилище; сны, подвигающие на превращение памятника или природного объекта в святилище. В зависимости от содержания сна осуществляются определенные виды культовых действий, как то: посещение святилища; поиск и обнаружение исторических памятников, в том числе мошей; основание нового святилища. Среди армян до нашего времени бытует инкубация на территории некоторых святилищ.

Приведенные выше материалы свидетельствуют о том, что сны о святилищах — неотъемлемая часть армянского вернакулярного христианства, важный компонент передачи традиционных знаний об этикете и нормах поведения, отношения к святилищам.

Изучение снов, связанных со святилищами, требует многостороннего подхода. С одной стороны, это явление чисто субъективное, касающееся самих сновидцев и организации их психики, их склонности к мистифицированию, особо тонкой интуиции, степени их религиозности. С другой стороны, однако, это часть традиционной культуры: сны разных людей иногда детально повторяют друг

друга, схожи описания святых, формулы обнадеживания больных и несчастных, угрозы покарать, если не будут выполнены определенные условия и требования, схожи также сами эти требования — произвести раскопки, обустроить или отстроить святилище, принести жертву, сохранять нормы поведения в святилище и т.п. Подчеркнем, что феномен почитания святилища не может быть раскрыт в полной мере без изучения такой важной его составляющей, как сновидения.

Первичная гипотеза, представленная в данной статье, может быть скорректирована по мере осуществления дальнейшего исследования.

Примечания

¹ Такие как, например, сообщение Е. Мовсисяна об основании святилища Тажа сурб, согласно сну ассирийки (*Մովսիսյան Ե. Քննություն // Մանգրա*. 1896. № 11. Էջ 516—517), и сообщение из письма в редакцию журнала “Արարատ” о сновидении старика, прошедшего ночь на территории монастыря Св. Архангелов в Себастии, в результате чего были обнаружены мощи мучеников Ратикоса, Гоаринэ, Тукика и Цамидеса (*Մանգրա*. 1871. № 5. Էջ 311), и др.

² Получение знамения во сне или вообще идентификация сна в качестве особого, вещего, как правило, определяется армяноязычными информантами как “ераз гал” (букв. “прийти сном”), причем один и тот же термин касается и “прихода” святых или почивших, и “прихода” материальных объектов, прежде всего святых мест. Это выражение идентично русскому “(кому-либо) было видение”.

³ Один из древних обрядов Восточной христианской церкви, по сути агапэ, когда режется жертвенное животное, варится и раздается семи или двенадцати семьям. Во всех вышеописанных случаях преподнесения жертвы святилищу имеет место та или иная разновидность этого обряда.

⁴ Такая же закономерность наблюдается и в случае с распространенностью святилищ под названием Тух Манук. Предварительная версия для объяснения этого явления основывается на том факте, что в указанных регионах проживают в основном потомки переселенцев из Западной Армении и Ирана, причем тех, кто поселился там в 1828—1830-х годах. Именно им присуще поклонение домашним и местным небольшим святилищам, подобно тому, как их предки делали это в прежних местах жительства, где у них почти не было действующих монастырских комплексов, а христианская культовая практика была полулегальна, иногда запрещена. Жители Восточной Армении в XVII—XIX вв. были намного более свободны в религиозном отношении и предпочитали крупные действующие культовые центры. Сложившаяся традиция, возможно, является неким культурным ответом на трудности, связанные с паломничеством и замкнутостью в небольших христианских общинах. За эту мысль, выраженную в устной форме, выражаю благодарность участнику исследовательской группы к. и. н. Карену Оганесяну.

⁵ Под термином “снослышание” здесь и далее подразумевается сон без визуальной составляющей.

⁶ В армянской традиции есть несколько видов “хозяев святилищ”, хотя даже в случае добровольного ухода за общественным святилищем, напр. древним монастырем, добровольца могут называть “хозяином”. Наиболее распространенным видом “хозяина” является старший в семье, являющийся законным собственником какой-либо переносной (подвижной, не связанной с определенным строением) святыней, как то чудодейственного Четвероевангелия, апотропеического свитка (о свитках см. ниже, комментарий 7), мощей, крестов и т.п. Однако известен и другой вид “хозяев” — наследники особых хранителей святыни. Такое наследство может передаваться и чаще всего передается не по кровнородственной линии, а от свекрови к невестке, причем невестка может принять эстафету ухода за святилищем и отправления некоторых обрядов исключительно в том случае, если ей “приходит” соответствующий символический сон. Если сон “приходит” через поколение (внуку, внучке хранителя), “хозяином” может стать этот сновидец. Обычно в таких случаях полноправным отправителем культа он становится только по достижении совершеннолетия. Часто женщины, “избранные” таким образом, лишаются права на замужество (ПМА 20206). Последний вид “хозяев” можно называть также “народными служителями” того или иного святилища.

⁷ Апотропеические свитки, в средние века и вплоть до XX в. весьма широко распространенные среди ассирийцев, евреев, армян и некоторых других народов, представляют собой

рукописные или старопечатные свитки или небольшие книжки с молитвами, текстами из евангелий, народными заговорами, мистическими письменами, сделанными на заказ для определенного пользователя, которого они были призваны охранять при жизни. Об армянских свитках см.: *Feydit F. Amulettes de l'Arménie Chrétienne*. Venice: St. Lazare, 1986. О двух сирийских свитках см.: *Golanetz H. The Book of Protection Being a Collection of Charms*. L.: Hery Frowde; Oxford University Press, 1912. После смерти хозяев их имена могли стираться и вместо них могли вписываться имена других людей, чаще всего — членов той же семьи. В XXI в. традиция прервалась, и свитки стали расцениваться как святые реликвии. Одной из причин стало угасание традиции запрета открывать свиток при жизни хозяина. Забвение трансформировало традицию в полный запрет когда-либо открывать эти свитки.

⁸ Имена информантов скрыты и не подлежат разглашению, так как сны были рассказаны во время психотерапевтических сеансов.

⁹ О домашних святынях, т.е. традиции поклонения объектам на территории частной собственности, первое исследование принадлежит А. Марутяну (*Մարտյանի* 2001). Семьи, обладающие собственностью над чудотворными книгами, реликвиями, реликвариями, часто устраивают в доме, в саду или недалеко от забора особые святилища или часовни, в которых могут молиться, зажигать свечи, приносить подношения и жертвования все желающие. Домашние святыни чрезвычайно распространены в областях Арагацотн, Ширак, Гехаркуник, Котайк, т.е. в тех же географических пределах, что и святилища, основанные по указанию во сне.

¹⁰ В этой статье, в связи с ограниченностью объема, я не буду подробно останавливаться на функциях “хранителей святынь”, часто осуществляющих также некоторые магические, апотропеические, лечебные обряды, умеющих трактовать сны, знающих немало молитв-заговоров, готовящих амулеты и т.д.

¹¹ Тем не менее в средневековом романе “Овасап и Барагам”, поэтически обработанном поэтом XV в. Аракемом Багигеши, именно ангел приходит во сне к герою, чтобы сообщить об освобождении его друга из тюрьмы (Երվանդանի-Երվանդանց 1865: 33).

¹² Результаты этой экспедиции опубликованы в 2013 г. (*Միմնիկյան* 2013: 184–190).

¹³ См. примеч. 6.

¹⁴ Армянский текст:

Բրիստոս Տերը
Պարանը ձեռքը մտալ Հորդանան,
Ջուրը դարձալ գինի,
Ավազը՝ գարի,
Վառ երազը՝ բարի:

¹⁵ Чилбы — название одного из кавказских народов. По мнению исследователей, соответствует “сильванам” античных авторов и современным цахурам.

¹⁶ ААЦ практикует обязательный обряд запечатления могилы, следующий за засыпанием могилы землей. Он гарантирует неприкосновенность последнего пристанища христианина. В случае осквернения могилы над перезахороненными останками обряд производится вторично.

¹⁷ “Народная психотерапия”, применяемая “по назначению” народных гадалей или просто по инерции традиции, заслуживает отдельного изучения. На территории современной Армении существует несколько сотен таких могил, которые до наших дней не вполне изучены. Обычно на них остаются обломки стеклянной посуды, применяемой в обряде, но часто государственные службы очищают от них могилы, затрудняя исследования. Поскольку объем статьи ограничен, рассмотреть этот обряд более подробно здесь нет возможности.

¹⁸ Инкубация — религиозная практика проведения ночи, сна на территории святилища, известная древним грекам (культ Асклепия, Аполлона и т.д.), евреям и другим народам. Сны, увиденные во время инкубации, считались ответом божества на запрос верующего.

¹⁹ Оставление больного ребенка в святилище с отчаянной просьбой к Богу или к святому — ныне почти забытая древняя традиция, восходящая к дохристианским верованиям. Остатки этой традиции зафиксированы нами в с. Сараландж (область Арагацотн) в 2011 г., где находится святилище Св. Нарек.

Источники и материалы

Агатангелос 2004 — История Армении / Пер., вступ статья и комм. К.С. Тер-Давтян,

- К.С. Аревшатян. Ереван: Наири, 2004.
- Григорий Нисский* 1861 — Творения святого Григория Нисского. Ч. 1, Об устройении человека. М.: тип. В. Готье, 1861.
- Мовсес Каланкатуаци* 1984 — История страны Алуанк / Пер. Ш.В. Смбатян. Ереван: Институт древних рукописей им. Маштоца — Матенадаран, 1984.
- Платон* 1994 — *Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4 / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; пер. А.Н. Егунова и др. М.: Мысль, 1994.
- ПМА 2009 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Нигаван марза Арагацотн; июль 2009 г. (тетрадь 1).
- ПМА 2011a — Экспедиция в г. Апаран и близлежащие села Лусагюх и Сараландж; август 2011 г. (тетрадь 3).
- ПМА 2011б — Экспедиция в с. Уджан марза Арагацотн, июль 2011 г. (тетрадь 2, аудиозапись 12).
- ПМА 2012a — Экспедиция в с. Аревшат марза Арарат; июнь 2012 г. (тетрадь 8).
- ПМА 2012б — Экспедиция в г. Раздан марза Котайк и близлежащие села Макраванк, Мехрадзор, Лернанист, Джрашен, август 2012 г. (тетрадь 4).
- ПМА 2013 — Экспедиция в с. Варденик марза Гегаркуник; июль 2013 г. (тетрадь 5).
- ПМА 2014 — Экспедиция в с. Урцадзор марза Арарат; июнь 2014 г. (тетрадь 4).
- ПМА 2015a — Экспедиция в г. Талин марза Арагацотн и близлежащие села Акунк, Мастара, Ацашен, Сусэр, Нор Артик; август 2015 г. (тетрадь 4).
- ПМА 2015б — Экспедиция-паломничество в с. Солак марза Котайк; август 2015 г.
- ПМА 2016a — Экспедиция в с. Арзакан марза Котайк; июнь 2016 г. (тетрадь 7, аудиозапись 1).
- ПМА 2016б — Экспедиция в г. Севан и села Личк, Неркин Геташен, Лчашен; июль—август 2016 г. (тетрадь 5).
- ПМА 2016в — Экспедиция-паломничество в с. Сарнахбюр марза Ширак; декабрь 2016 г. (аудиозапись 22).
- ПМА 2016г — Экспедиция-разведка по старой дороге из Апарана через с. Лернанцк к г. Спитак; август 2016 г.
- ПМА 2016д — Экспедиция в с. Джрашен близ г. Еревана; июль 2016 г. (тетрадь 12).
- ПМА 2018 — Экспедиция в села Мартирос и Заритап марза Вайоц Дзор; сентябрь 2018 г. (тетрадь 11).
- ПМА 2020a — Экспедиция в с. Татул марза Арагацотн; май 2020 г. (запись 2).
- ПМА 2020б — Экспедиция в с. Ахц марза Арагацотн; июнь 2020 г. (информантка запретила записывать, тетрадь 2 по памяти).
- ПМА 2022a — Экспедиция в с. Кохб марза Тавуш; июнь 2022 г. (тетрадь 5).
- ПМА 2022б — Экспедиция в г. Ереван; июль 2022 г. (записи 15–18).
- ПМА 2022в — Экспедиция в г. Горис и села Веришен и Хндзореск марза Сюник; август 2022 г. (тетрадь 20, записи 6–14).
- АНС 1985 — Հայ ժողովրդական հեքիաթներ (Армянские народные сказки), h. 13 / խմբ. Ս.Ս. Գևորգյան. Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1985.
- Афиногенов, Самойленко* 1999 — *Афиногенов Д.Е., Самойленко Т.И.* Сонник // Вестник древней истории. 1999. № 1 (228). С. 239–250.
- Arsen* 1898 — *Արսեն*. Խաղաղոր գերեզմանը // Բիրական (Կ. Պոլիս). 1898. № 6.
- Artosrik* 1899 — *Արտոսրիկ*. Հնավեպ. Պահապան հրեշտակը (Ջրադաշտական դարէն) // Բիրական. 1899. № 28.
- Bense* 1900 — *Բենսե*. Բնյայրիի. Հարքաւաւո // Ազգագրական հանդես (Թիֆլիս). 1900. գ. Ե. Էջ 7–108.

- Ephimerte 1797 – Էֆիմերտէ. Աստրախան: Տպարան Արդուօթան, 1797.
- Grigor Nyusatsi 2008 – *Ս. Գրիգոր Նիսսացի*. Տեսություն ի մարդոյն կազմութիւն / Քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագր.՝ Ս. Վարդանյանի. Վաղարշապատ: Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2008.
- Lalayan 1896 – *Լալայեան Ե. Զաւախք* // Ազգագրական հանդէս (Շուշի). 1896. գ. Ա. Էջ 116–378.
- Melikyan 1956 – *Մելիքեան Ե.Յ. Հարք-Խնուս*. Անթիլիաս, 1956.
- Mkhitareants 1901 – *Աղ. Մխիթարեանց*. Փշրանք Շիրակի ամբարներից // Էմինեան ազգագրական ժողովածու. հ. 1. Մոսկուա-Ալեքսանդրապոլ: տպ. Ա. Բուրաթելաձէի, 1901.
- Mkrtychyan 1881 – *Մկրտչեան-Մշեցի Կ. Տարօն* // Արարատ. 1881. № 5.
- Stepanyan 1975 – *Ստեփանյան Գ. Ուրվագծեր Սևանի ազգագրության* // ՀԱԻԱ. Գ. Ստեփանյանի ֆ. 1975. ցուցակ 2. գործ. 125.
- Tumachan 1983 – *Թումանյան Ս. Հայրենի երգ ու բան*. Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1983.
- Yekise 1859 – Եղիշե վարդապետի մատենագրութիւնք. Վենետիկ: Ս. Ղազար, 1859.
- Երազահան-Երազացոյց 1865 – Երազահան եւ երազացոյց յորում գտանին եւ բանք խրատու եւ խաղք ինչ մանկտույ ի խրատ եւ ի զուարճութիւն հայ մանկանց. Կ. Պոլիս: տպ. Ռ. Քիւրքճեան, 1865.

Научная литература

- Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.
- Симонян Л. Народный культ Ованнеса Одзунского // Страны и народы Востока. Вып. XXXVI / Ред. И.Ф. Попова, Т.Д. Скрынникова. М.: Восточная литература, 2015. С. 362–377.
- Cappozzo V. Editions of the Somniale Danielis in Medieval and Humanist Literary Miscellanies. PhD diss., Department of Italian, Indiana University, Bloomington, 2012.
- Dillon M. Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece. L.: Psychology Press, 1997.
- Jung C.G. Man and His Symbols. N.Y.: Ferguson Publishing, 1964.
- Lincoln J.S. The Dream in Native American and Other Primitive Cultures. N.Y.: Dover, 2003.
- Ավետիսյան Լ. Մաստարայի սրբատեղիները եւ դրանց հետ կապված ավանդական պատկերացումները // Էջմիածին. 2016. №6. Էջ 121–130.
- Հարությունյան Ս. Սուրբ Սարգիսը ժողովրդական բանավոր ավանդության մեջ // Սուրբ Սարգիս (գիտաժողովի նյութեր) / խմբ. Ս. Հարությունյան, Ա. Քալանթարյան. Երևան: Գիտություն, 2002. Էջ 24–42.
- Մարության Հ. “Տան սուրբ” երևույթը. ակունքների հարցը և մերօրյա դրսևորումները // Հայոց սրբերը և սրբավայրերը / խմբ. Ս. Հարությունյան, Ա. Քալանթարյան. Երևան: Հայաստան, 2001. Էջ 337–346.
- Մահակյան Կ., Հովհաննիսյան Ռ., Հովսեփյան Ա. Աստվածահայտնությունը երազներում // Հայոց սրբերը և սրբավայրերը / խմբ. Ս. Հարությունյան, Ա. Քալանթարյան. Երևան: Հայաստան, 2001. Էջ 139–144.
- Միմոնյան Լ. Ս. Գրիգոր Նարեկացու ժողովրդական պաշտամունքը // Հայաստվածաբան. 2013. գ. Ե. Էջ 178–198.
- Միմոնյան Լ. Սուրբ Հակոբ Մծբնա հայրապետի հիշատակը հայոց մեջ. Երևան: ՎՄԿ-ՊՐԻՆՏ, 2022.
- Միմոնյան Լ., Հակոբյան Հ. Տեր Հուսկան որդի Ս. Ստեփանոս. Երևան: Արտագերս, 2020.

Research Article

Simonian, L.D. Dream and Sanctuary in Traditional Armenian Christianity: Pilot Research Outcomes [Son i sviatynia v armianskom narodnom khristianstve: predvaritel'nye rezul'taty issledovaniy]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 93–114. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010056> EDN: YGPHAM ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Lilit Simonian | <http://orcid.org/0000-0001-6618-359X> | simonian_lilit@mail.ru | Institute of Archaeology and Ethnography of NAN RA (15 Charents Str., Yerevan, 0025, Armenia | Yerevan State University (1 Alek Manukyan Str., Yerevan, 0025, Armenia)

Keywords

dreams, vernacular sanctuary, folk Christianity, home saint, incubation, personified sanctuary

Abstract

Ethnographic research on dreams, conducted in the frame of the phenomenological approach and drawn on the comparison of field data and previous studies, points to the existence of patterns related to an ancient tradition. Nowadays, approaching dreams as information on future events is characteristic of people who are religious yet rarely attending the church. According to the traditional classification of the true and the false dreams, dreams about sacral places belong to the former; therefore, people meticulously follow their recommendations. It is through the dreams that communication between the dreamer and the personified saint occurs advising the dreamer to excavate certain places, avoid touching sacral objects, make a pilgrimage, take the object of cult to a new place, etc. Some dreams help discovering historical artefacts. There are special sanctuaries in Armenia that relieve of bad dreams, and they are often connected with the image of Tukh Manook. In the special sanctuaries, incubation aimed at healing is practiced. Dreams experienced in the sanctuary are still regarded as sacral even after visiting it, and usually they imply the recovery from illness.

Funding Information

Science Committee of the Ministry of Education, Science, Culture and Sports of the Republic of Armenia [grant number 21T-6B141]

References

- Avetisyan, L. 2016. Mastarayi srbateghinery ev dranc het kapvac avandakan patkeracumneri [Shrines of Mastara and Related Traditional Performances]. *Ejmiadzin* 6: 121–130.
- Cappozzo, V. 2012. Editions of the Somniale Danielis in Medieval and Humanist Literary Miscellanies. PhD diss., Department of Italian, Indiana University.
- Dillon, M. 1997. *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. London: Psychology Press.
- Geertz, C. 2004. *Interpretatsiia kul'tur* [The Interpretation of Cultures]. Moscow: ROSSPEN.
- Jung, C.G. 1964. *Man and His Symbols*. New York: Ferguson Publishing.
- Harutyunyan, S. 2002. Surb Sargisy zhoghovrdakan banavor avandutyan mej [Saint Sargis in Oral Folk Tradition]. In *Surb Sargis (gitazhoghovi nyuter)* [Saint Sargis (Materials of Conference)], edited by S. Harutyunyan and A. Qalantaryan, 24–42. Yerevan: Gitutyun.
- Lincoln, J.S. 2003. *The Dream in Native American and Other Primitive Cultures*. New York: Dover.
- Marutyan, H. 2001. “Tan surb” erevuty: akunqneri harc ev merorya drsevorumnery [The Phenomenon of the “Home Saint”: The Question of Origins and Modern Manifestations]. In *Hayoc srbery ev srbavayrery* [Armenian Saints and Sanctuaries], edited by

- S. Harutyunyan and A. Qalantaryan, 337–346. Yerevan: Hayastan.
- Sahakyan, K., R. Hovhannisyan, and A. Hovsepyan. 2001. *Astvacahaytnutyuny eraznerum* [Epiphany in Dreams]. In *Hayoc srbery ev srbavayrery* [Armenian Saints and Sanctuaries], edited by S. Harutyunyan and A. Qalantaryan, 139–144. Yerevan: Hayastan.
- Simonian, L. 2013. *Surb Grogor Narekatsu joʻovrdakan pašamunqə* [Folk Cult of St. Grigor Narekatsi]. *Hay astvatsaban* 5: 178–198.
- Simonian, L. 2015. *Narodnyi kul't Ovannesa Odzanskogo* [Folk Cult of Hovhannes of Odzun]. In *Strany i narody Vostoka* [Countries and Peoples of the East], edited by I.F. Popova and T.D. Skrynnikova, XXXVI: 362–377. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Simonian, L. 2022. *Surb Hakob Mtsbna hayrapeti hishataky hayoc mej* [The Memory of St. James of Nisibis among Armenians]. Yerevan: VMV-PRINT.
- Simonian L., Hakobyan H. 2020. *Ter Huskan vordi S. Stepanos* [Saint Stephanos Son of the Priest Husik]. Yerevan: Artagers.

СТАТЬИ И МАТЕРИАЛЫ

ДАМЫ С СОБАЧКАМИ: ОТНОШЕНИЕ К СОБАКАМ В РОССИИ В XVIII–XIX вв.

В.А. Коршунков

Владимир Анатольевич Коршунков | <https://orcid.org/0000-0001-6150-8308> | vla_kor@mail.ru | к. и. н., доцент кафедры истории и политических наук Института гуманитарных и социальных наук | Вятский государственный университет (ул. Московская 36, Киров, 610000, Россия) |

Ключевые слова

Россия XVIII–XIX вв., зооантропология, домашние питомцы, история повседневности, мемуаристика, гендер

Аннотация

В статье исследуется отношение представителей знатного сословия Российской империи к собакам. Источниками служат главным образом мемуары, а также произведения русской литературы XVIII–XIX вв., особенно такие, в которых “собачья” тема не является главной, а вводится попутно, в качестве дополнительной характеристики обстановки или героя. Выясняется, что у женщин и мужчин отношение к собакам было различным. Кроме того, мужчины и женщины предпочитали общаться с разными породами. В российском обществе XVIII–XIX вв. комнатные (дамские, постельные) собачки являлись атрибутом богатой и знатной дамы. Мужчины относились к таким породам с пренебрежением. Тщедушная, прихотливая, несамостоятельная любимица хозяйки вполне соответствовала тогдашней манере поведения барышни и дамы – с ее нарядами, обмороками, зависимостью от мужчины. С другой стороны, мужчины были покровительственно привязаны к своим охотничьим (иногда и сторожевым) псам – крупным, сильным, задиристым, которые обычно обитали не в доме, а на дворе. Постепенно мода на комнатных собачек стала проходить, и любимыми домашними питомцами становились кошки. С середины XIX в. в окружении своих мосек, левреток, шпицев, болонок чаще можно было заметить пожилую барыню.

*Да черт побери совсем, повесьте меня вот
на этом гвозде вверх ногами, – разве женщина
умеет любить кого-нибудь, кроме болонок?..
(Чехов 1976: 304)*

Зооантропология. В Западной Европе уже несколько веков назад имелись приспособленные для обитания внутри жилищ комнатные (или иначе – дамские) собачки. По примеру Европы и в России с начала XVIII в. появляется множество болонок, левреток, шпицев, мопсов (мосек). Их называли

Статья поступила 10.03.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 23.07.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Коршунков В.А. Дамы с собачками: отношение к собакам в России в XVIII–XIX вв. // Этнографическое обозрение. 2024. № 1. С. 115–132. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010064> EDN: YEQXSU

Korshunkov, V.A. 2024. Damy s sobachkami: otnoshenie k sobakam v Rossii v XVIII–XIX vv. [Ladies with Little Dogs: Attitudes towards Dogs in the 18th and 19th Century Russia]. *Этнографическое обозрение* 1: 115–132. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010064> EDN: YEQXSU

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

“постельными” — этот термин начал употребляться со второй половины XVII в. (Kleimola 2010: 470, 473)¹. Они стали постоянными спутницами знатных дам. Собачки забирались в кровать хозяйки, стерегли альков и оберегали интимные секреты, громким лаем возвещая о приходе стороннего человека либо нежеланного супруга, зато ласкались к любовникам и дамским угодникам (Экштут 2003; Зайонц 2011). С другой стороны, аристократы в России издавна охотились со специально выведенными псами — крупными, сильными, быстрыми, хваткими, натасканными.

Специалистка по гендерной проблематике Мануэла Россини в 2014 г. отметила, что гендерный аспект в научных работах, связанных с изучением животных (*animal studies*), по большей части отсутствует (Rossini 2014: 111).

Здесь будет рассмотрено отношение представителей знатного сословия Российской империи к тем животным, которые стали к нашему времени любимыми домашними питомцами, а именно к собакам. Каково оно было у женщин и мужчин, насколько сходным или различным? Каким породам собак отдавалось предпочтение у тех и других? Это позволит выявить гендерные особенности восприятия домашних животных и тем самым уточнить понимание российской исторической повседневности XVIII–XIX вв.

В наше время специалисты по социальным и гуманитарным наукам все чаще применяют антропологический подход. При этом проясняются многочисленные детали, которые иначе могли бы ускользнуть из поля зрения. Внимание смещается в сферу изучения повседневности, что тоже актуально для исследовательской парадигмы современной гуманитаристики. Отношение людей к домашним животным обнаруживает не слишком заметные особенности образа жизни и мировосприятия. Антропологический подход в этом случае смыкается с новым, активно разрабатываемым ныне в мировой науке направлением, — зооантропологией, т.е. изучением взаимоотношений и взаимовлияний людей и животных².

В зарубежных странах зооантропология (или, шире, — *human-animal studies*) бурно развивается на протяжении последних четырех с лишним десятилетий (Shapiro 2020). Издано немало монографий и популярных книг, выходят специализированные журналы (“*Anthrozoös: a Multidisciplinary Journal of the Interactions of People and Animals*”, “*Society and Animals*”, “*Humanimalia*” и др.)³. Это направление — междисциплинарное: многие ученые занимаются изучением правового положения животных и отношением к ним в рамках этики (*animal law, animal ethics*); философским осмыслением феномена “другого”, “не-человеческого”, “постчеловеческого”, стремясь преодолеть антропоцентризм (*post-human studies*) и т.п.

На таком фоне гораздо менее заметны усилия историков, этнографов и антропологов, которые по своим собственным источникам исследовали бы отношения людей с животными на разных этапах исторического развития и в разных странах. В недавно опубликованном пособии по историческому изучению животных исследования по такой тематике понимаются чрезвычайно широко: они включают зооархеологию и одомашнивание, рассматриваются в контексте истории политической, дипломатической, социальной, экономической, публичной, культуральной, глобальной, городской и сельской, истории идей, истории науки; среди применяемых подходов — постколониальные исследования, историческая география, исследование визуальной культуры, история эмоций, межвидовая этнография (*multispecies ethnography*) и др.; в ре-

зультате получаются выходы на историю сельского хозяйства, историю цирка, охоты, войны, ветеринарии и др. (Roscher et al. 2021; см. также: Marvin, Hugh 2014). При этом научных периодических изданий по историко-этнографическим аспектам зооантропологии, насколько мне известно, нет. Конкретные исследования этих аспектов встречаются нечасто. Так, Иэн Макиннес обратил внимание на то, что в XVI–XVII вв. в Англии две распространенные породы собак — мастифы и спаниели — ассоциировались с мужественностью (либо с женским началом) и с типичными чертами англичан как нации (либо с иностранщиной) (MacInnes 2003). В нескольких работах Эрики Фадж рассмотрено отношение англичан к домашнему скоту в эпоху раннего Нового времени (см., напр.: Fudge 2017). Оба этих автора — литературоведы.

В нашей стране историки, этнографы, антропологи, психологи, биологи всерьез стали интересоваться зооантропологической тематикой только в нынешнем столетии, когда появилось некоторое количество статей российских авторов (на русском и английском языках) в русле этого научного направления. Отечественной специалисткой по зооантропологии является А.А. Локтева, которая по нарративным и изобразительным источникам изучает особенности взаимодействия людей и животных в дореволюционной России (Локтева 2019, 2021; и др.). В одной из ее статей отмечена разница в восприятии животных в России XIX в. мужчинами, женщинами, детьми (Локтева 2022). Иногда зооантропологической тематики касаются историки (Piankevich et al. 2020; Чирскова 2021). Биолог А.В. Зиновьев исследует найденные при археологических раскопках останки диких и домашних животных, т.е., по сути, занимается историческими аспектами зооантропологии (напр.: Zinoviev 2013; Зиновьев 2018; Zinoviev 2018). Издана коллективная монография российских и зарубежных ученых по зооархеологии Новгорода Великого и его округа (Maltby et al. 2020). Уже имеется обобщающая книга исторических очерков об отношении к домашним животным в России (Коршунков 2022). Среди зарубежных специалистов по русистике исторические аспекты зооантропологии изучают американские профессора Ч. Гальперин и А. Клеймола (напр.: Halperin 2011; Kleimola 2010, 2012; Halperin, Kleimola 2018). О преимущественно символических аспектах восприятия животных в России изданы монографии на английском и польском языках (Mondry 2015; Helfant 2018; Tymieniecka-Suchanek 2020). В Польше сложилась научная школа, специализирующаяся на филологических аспектах зооантропологии (в том числе и в связи с Россией), там выходит журнал “Zoophilologica: Polish Journal of Animal Studies”.

В нашем распоряжении имеются многочисленные источники — прежде всего нарративные: пособия и популярные издания XVIII–XIX вв., а также мемуары. Большое значение имеют произведения тогдашней русской литературы, прежде всего такие, в которых “собачья” тематика не является главной, а вводится попутно, в качестве дополнительной характеристики обстановки или героя. Известно, что этнографы и антропологи особенно ценят наблюдения, сделанные ими самими. Тексты беллетристические и мемуарные — принципиально иной вид источников. К ним обращаются, когда речь идет о древности и средневековье. Заметно, что и тогда этими темами предпочитают заниматься не этнографы и антропологи, а историки. Источниковедческий потенциал мемуаристики и беллетристики в этнографических и антропологических исследованиях явно недооценивается.

В старинной французской детской книжке с картинками, опубликованной на русском языке в 1822 г., благородных отроков и отроковиц учили видеть в собаках достойных, занятных, верных существ: “Красивое расположение наружной формы собак, их сила, быстрота и легкость для нас весьма приятны. Оне по превосходным своим внутренним качествам обращают на себя внимание человека” (Подарок 1822: 57). Приноравливаясь к желаниям человека, они по праву входят в общение с ним. Однако там же указано, что чрезмерная любовь к собакам не должна поощряться: “Привязанность некоторых особ к сим животным доходит иногда до последней глупости” (Там же: 59, 61). Судя по контексту, так иной раз вели себя и мужчины, и дамы. Подобные суждения можно найти в другой книге — “Наставлении о воспитании животных, служащих к забаве человеческой” — более ранней по времени издания, обращенной к взрослым и тоже переведенной с французского. В характеристике собак она явно ориентирована на “Естественную историю” (1758) Ж.-Л. Леклерка де Бюффона (*Бюкоз* 1789).

Немецкий ученый Манфред Шруба, исследуя изображения распутных дамочек и веселых кавалеров на старинных русских лубочных картинках, обратил внимание, что там при мужчинах нередко фигурируют собаки. В подписи к одной картинке нарисованный “пан” заявлял: “Моя охота вполне ходит[ь] сабачку присебе иметь”. Шруба в своей статье расценивал “собачек” на картинках как признак щегольства и либертинажа (т.е. чересчур вольного, эротически направленного поведения): “По всей видимости, образ собачки был в XVIII веке в какой-то степени признаком (мужского) щегольства” (*Шруба* 2014: 158–159). Тут требуется уточнение: никак не следует ставить в один ряд комнатных собачек и охотничьих псов. Это совершенно разные по образу жизни и поведению животные — чуть ли не как нынешние домашние кошки в сравнении с собаками. Их образы нагружены различными смыслами и ассоциациями: при кавалерах — могучие, быстрые собаки для лесной и полевой утех (даже если изображенный охотник ласково называет их “собачками”), а при дамах — трепетные домашние любимцы. На лубочных картинках, о которых писал Шруба, как раз первый тип — пес рядом с мужчиной. Что же до ассоциации собаки с любовным ухаживанием, то это так. Пес при джентльмене, намекая на мужественность своего хозяина, соотносился с настойчивостью и напором озабоченного мужчины.

В книге А.И. Куляпина и О.А. Скубач о российской “мифологии повседневности” замечено, что в дореволюционное время при мужчинах и при женщинах собаки бывали не одни и те же: “Разные породы собак... индексировали разные мужской и женский миры”. В литературе “тургеневской поры” типичное занятие мужчины-аристократа — охота, а значит, при нем легавые, борзые и гончие. «Что же касается эталона женственности, — ближе к финалу [XIX в.] столетия трудно-уловимый “гений чистой красоты” приобретает все более определенный облик чеховской “дамы с собачкой”, разумеется комнатной» (*Куляпин, Скубач* 2013: 102). И правда: борзые да гончие собаки — для мужской забавы, а комнатные собачки — милое дополнение к дамскому обиходу. Правда, с “гением красоты” — сложнее...

Собачка как дамский атрибут. Императрица Екатерина II обожала комнатных собачек, постоянно держала их при себе и укладывала спать возле своей кровати на тюфячках под атласными одеялами. Когда она пила свой привычный крепкий кофе, то гренки и сахар раздавала им тоже (*Пыляев* 2000: 174). Сохра-

нились выполненные в разной технике портреты ее собачек, а в Царском Селе появилось кладбище домашних животных, где покоились питомцы императрицы (С. 1916). Французский посланник в Российской империи граф Л.-Ф. Сегюр (1753–1830) писал:

Однажды, помню я, императрица сказала мне, что у нее околела маленькая левретка Земира, которую она очень любила и для которой желала бы иметь эпитафию. Я отвечал ей, что мне невозможно воспеть Земиру, не зная ее происхождения, свойств и недостатков. “Я полагаю, что вам достаточно будет знать, — возразила императрица, — что она родилась от двух английских собак: Тома и Леди, что она имела множество достоинств и только иногда бывала немножко зла”. Этого мне было довольно, и я исполнил желание императрицы и написал следующие стихи, которые она чрезвычайно расхвалила... (Сегюр 1989: 363).

Далее Сегюр цитировал французский текст этой эпитафии (“*Épitaphe de Zémire*”) и продолжал: “Императрица велела вырезать эти стихи на камне, который был поставлен в царскосельском саду” (Там же: 364). Как-то раз Екатерина попросила Сегюра научить ее стихосложению, но тщетно — вирши у нее не складывались. Один из приближенных тогда ей сказал: “Что же делать! Нельзя в одно и то же время достигнуть всех родов славы, и вам должно довольствоваться вашим двустушием, посвященным вашей собаке и вашему доктору...” Сегюр приводил это французское двустушие, вполне бесхитростное: “Здесь похоронена герцогиня Андерсон, укусившая господина Роджерсона” (Там же: 423). И.С. Роджерсон — лейб-медик императрицы, а герцогиня Андерсон — ее любимая собачка. Спустя много десятилетий М.И. Пыляев (1842–1899), упомянув об эпитафии собачке, созданной Сегюром, заметил: “Надпись эта и теперь еще видна, хотя неясственно, на каменной плите за пирамидальным мавзолеем, окруженным черными мраморными столбами и листовенницами. Этот пригорок в саду государыня часто посещала и здесь любила отдыхать во время своих прогулок по саду” (Пыляев 2004: 442). Другой француз, публицист Ш. Массон (1762–1807), долгое время живший в России, иронизировал, что при Екатерине в Царском Селе были поставлены памятники русским воинам, ее фавориту А.Д. Ланскому и собачкам: “Вот как-вы памятники трех различных родов службы, весьма сближенных друг с другом! Собака, любовник и герой для самодержицы, очевидно, совершенно одно и то же” (Массон 1996: 59). В бумагах императрицы найдены три варианта написанной по-французски эпитафии сэру Томасу Андерсону — самцу-левретке, который был мужем герцогини Андерсон (Пекарский 1863: 37, 70–72).

Этих домашних питомцев философ и литератор Г.С. Сковорода в диалоге “Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни...”, написанном в первой половине 1770-х годов, обозначил так: “собачки постельные, душики”, они “самые бездельные” (Сковорода 1973: 344). Д.И. Фонвизин в речи персонажа из приписываемых ему “Писем родных к Фалалею” (1772) упоминал “постельную жены моей собачку, которая брешет на всех и никого не кусает; а это называется брехать на ветер” (Фонвизин 1986: 221). И.А. Крылов в “Мыслях философа по моде...” (1792) приводил такое сравнение: “...как болонская собачка, которая бросается на драгунского рослого капитана и хочет его разорвать, между тем как он равнодушно курит трубку, не занимаясь ее гневом” (Крылов 1945: 333).

В повести В.А. Соллогуба “Собачка” (1845) одна дама на все была готова, чтобы отобрать приглянувшуюся ей чужую болонку, а хозяйка собачки ни за что не отдавала свою любимицу. Их мужья, вынужденные вести переговоры о столь мизерабельном предмете, уверяли друг друга, что им-то самим собачка вовсе не нужна, да только жена требует... (Соллогуб 1983а). В романе М.Н. Загоскина “Рославлев, или Русские в 1812 году” (1831) дано описание обстановки в дамских покоях: “...на диване... сидела княгиня Радугина, облокотясь на вышитую по канве подушку, украшенную изображением Азора, любимой ее моськи, которая, по своему отвратительному безобразию, могла назваться совершенством в своем роде” (Загоскин 1988а: 307). Азор находился тут же: “У камина какой-то худощавый французский путешественник поил с блюдечка простывшим чаем толстого Азора...” (Там же). Стремление напоить собачку чаем в те времена, когда это был напиток недешевый, — вовсе не издевательство, как можно было бы подумать. Но все же это нелепость: ведь собаки не чаек должны вкушать, а мясо пожирать. И характеристика показательна: мол, любимая княгинина моська — отвратительное безобразие, в своем роде совершенство.

Мемуаристка Е.А. Сабанеева (1829—1889), вспоминая свои ранние годы, живописала такую обстановку: “Итак, бабушка сидит очень прямо на диване, подле нее на подушке спит Амишка, ее любимый белый шпиц, презлой: нагнешься здороваться к руке бабушки, а он рычит. Фиделька, ее белая болонка, лежит, свернувшись, на круглой скамеечке у ног своей госпожи” (Сабанеева 1996: 379).

В.А. Соллогуб в повести “Аптекарьша” (1841), описывая общество скучнейшего уездного городка, упомянул мимоходом одну особу: “Толстая барыня Авдотья Петровна Кривогорская, обожательница сплетней и собачек...” (Соллогуб 1983б: 188). Ироническая нота в этой характеристике показательна. Ведь любительницами собачек чем дальше, тем больше становились уже не столичные прелестницы, а провинциальные барыни, старые девы, тетушки да бабушки (при соответствующем наборе прочих особенностей). В “Воспоминаниях” Соллогуба говорилось о его бабке Е.А. Архаровой (1755—1836): “После обеда она... раскладывала гранпасьянс, посадив подле себя на кресла злую моську, отличавшуюся висевшим от старости языком” (Соллогуб 1998: 60).

В повести М.С. Жуковой “Провинциалка” (из опубликованной в 1838 г. второй части книги “Вечера на Карповке”) саркастически обрисована помещица, “старая дева” Надежда Карповна, которая “никогда и ничего не читала; никогда не мечтала”. Она “имела в душе большое расположение к изящным искусствам, но как она никогда не видала образцов их, то это расположение оставалось бесплодным”. О такой барыне сказано: “Одно изменяло этому вкусу к изящному: она любила страстно мопса, безобразнейшего из целой мосечьей породы: но что делать! совершенного нет в этом мире” (Жукова 1986: 225).

В середине XIX в. комнатные собачки могли быть хорошим подношением немолодой даме. Литератор И.Т. Кокорев в очерке “Сборное воскресенье” (1847) вел речь о ярмарке в Москве на Охотном ряду в первое воскресенье Великого поста. Там продавались разнообразные животные, а также предметы для их лова и для ухода за ними. Автор обращался к читателю, завлекая того совершить вместе с ним прогулку на яркое и шумное торжище: “Так нет ли у вас какой-нибудь почтенной тетушки, для которой шпиц с лап, шерсть с локоток, курносый мопс, плясунья-levrette, говорливый попугай, кривляка-обезьяна — самые приятные на свете подарки?” (Кокорев 1959: 108).

У А.Ф. Писемского в романе “Мещане” (1877) пожилая дама, переезжая к своему брату, разясняла, каково ее привычное окружение: “...со мной также и мои болонки... их целый десяток... прехорошенькие все!.. Я боюсь, что они тебя будут беспокоить!” (Писемский 1959а: 193). Брат вежливо отвечал, что не будут, если только их держать на ее половине дома. “Конечно, на моей, — подхватила Аделаида Ивановна, — куда ж их, дурочек, сюда пускать, хоть я уверена, что когда ты их увидишь, особенно Партушку, ты полюбишь ее... она всеобщая любимица... я ее потому Парту и прозвала... comprenez vous? Всюду и везде...”⁴ (Там же: 194).

В публиковавшихся в 1840-х годах очерках М.Н. Загоскина “Москва и москвичи” повествователь рассказывал, как он в молодости приехал с товарищем в Москву. Они зашли в гостеприимный дом тетушки товарища — старушки лет шестидесяти пяти. Тогда “весь ее двор пришел в движение: зеленый попугай засвистел, как соловей-разбойник, со всех сторон кинулись к нам под ноги с громким лаем три болонки, две моськи и одна поджарая английская собачонка” (Загоскин 1988б: 168). Историк и литератор И.Г. Прыжов в своей книге 1864 г. иронически замечал, что в его время постоянными посетительницами постаревшей юродивой Татьяны Босоножки стали “старые девки с болонками и никогда не увядаемые вдовицы с моськами” (Прыжов 1992: 360).

К середине XIX в. любимые маленькие собачки в господском доме все более становились характерным признаком пожилой, одинокой, чудаковатой барыни.

Положение комнатных (дамских, постельных) собачек в России XVIII–XIX вв. выявляет гендерный аспект тогдашней повседневности. Они обитали в дамских покоях, а как относились к таким животным мужчины, многие из которых были охотниками, ценившими своих легавых, гончих и борзых?

Герой повести А.В. Дружинина “Полинька Сакс” (1847) — отставной офицер, чиновник Сакс, серьезный и деловитый, которого автор описывает с явным сочувствием. Сакс очень любил свою девятнадцатилетнюю жену Полиньку. А та вела себя совсем как дитя. Вот какой увидена глазами мужа домашняя любимица Полиньки: это “прескверная и злая собачка, которую мадам Сакс в избытке нежности назвала собственным своим именем”, т.е. Полей; “скверное создание, с мутными глазами и мокрым рылом”. Вообще-то у жены Сакса жило три собачки. Она обратилась к мужу: «Не видишь ты, Поля больна...». Он сперва решил было, что приболела сама жена, Полинька. “С досады он так повернулся в кресле, что больная собака залаяла и вскочила с своего места. Полинька, уцепившись за ручку кресла маленькими, но сильными своими руками, вспорхнула и бросилась к Поле”. Молодая хозяйка больше была озабочена своей любимицей, нежели словами и побуждениями мужа. “Минутная, но горячая досада волновала его душу, он ходил большими шагами взад и вперед по комнате, и когда испуганная собака встретилась ему на пути, он отбросил ее ногою в другой угол”. Сакс стал выговаривать Полиньке за инфантилизм: “Те же бессознательные слезы при малом горе, та же бесконечная возня с собачонками...”. Потом начал просить прощения: “Я затронул твоего Цербера, извини меня” (Дружинин 1986: 20–23).

Вот: кому милая собачка Полинька, а кому Цербер. Он там ее еще и с жабой сравнил. Эта сцена — значимый эпизод: хороший человек на миг разочаровывается в супруге, и так уготавливается драматический финал повести. Все увидено глазами мужчины (или двух мужин — автора и героя?). А захворавшая питомица жены лишь подвернулась мужу под ногу.

Получается, что злые и бестолковые, по мнению деятельного господина, комнатные любимцы — признак незрелости молоденькой женщины. Сакс у Дружинина остается персонажем положительным. Он, конечно, извинился перед женой за то, что “затронул Цербера”, но вообще-то ударить ногой собачонку для него было вполне допустимо. Отношения с женой вроде бы очень его волнуют, а вот ее песики не воспринимаются им как существа, достойные внимания (не говоря уж — сочувствия и уважения). На них, бессловесных, он переводит терзающую его подспудную досаду на юную супругу. Одноименность хозяйки и ее собачки в повести Дружинина оказывается весьма кстати.

В романе П.Д. Боборыкина “В путь-дорогу!..” (1863—1864) есть примечательная реплика. Автор пишет об одном из героев, что тот был похож на “тех комнатных собачек, которые торчат постоянно на глазах и как будто для чего-то нужны; а в сущности ни на какое толковое дело не пригодны” (*Боборыкин* 1885: 46). Ну, да, толковое дело для настоящего пса — сторожить и охотиться. Настоящий пес — маскулинен. Таков мужской вердикт.

При упоминании дамских собачек мужчины-авторы (либо мужчины — герои литературных произведений) иронизировали, подтрунивали, саркастически ухмылялись. Они потешались над глуповато-нелепыми созданиями, которые несуразно смотрелись по сравнению с иными собаками — охотничьими псами, утехой джентльменов. Но тем самым сарказм направлялся и на трогательно-нелепых пожилых барынь или юных барышень, которые жить не могли без своих “уродцев”. Такое впечатление, что мужчины переносили на собачек затаенную досаду, которая вызывалась у них женскими “слабостями” и “чужацествами”, когда девушки и дамы в чем-либо не соответствовали мужским ожиданиям.

На роль собак домашних (в прямом смысле этого слова) в ту пору претендовали разве что специальные породы — казавшиеся слабыми, нервными, вздорными. У некоторых людей они могли ассоциироваться с западным влиянием на русскую жизнь. Персонаж рассказа И.С. Тургенева “Старые портреты” (1880) — пожилой помещик, человек из XVIII в. Не любил он комнатных собачек. Говорил, что болонки под стать французам: те прыгают — и собачки за ними (*Тургенев* 1956: 332).

Охотничий пес и маскулинность. В повести уроженца Олонецкой губернии А.П. Чапыгина “Белый скит” (1913), написанной по впечатлениям автора о жизни охотников-северян, замечено: “...понятливый кобель охотнику стоит дороже лошади” (*Чапыгин* 1967: 159). Это — об охотниках-простолюдинах. А вот — об аристократах. В рассказе В.А. Вонлярлярского “Воспоминание о Захаре Ивановиче” (1851) пожилой барин толковал молодому собеседнику: “...есть у меня страстишка, в которой винюсь пред вами, и страсть эту, как ни старался я превозмочь, не мог никак” (*Вонлярлярский* 1987: 317). Это оказалось увлечение охотой и “собачками” — затея пышная, дорогая, престижная, с лошадьми, сворами псов, слугами-помощниками. Пешие прогулки в тургеневском стиле его не увлекали, он был приверженцем основательных, многолюдных, чуть ли не военных кампаний: “Нет, сударь, по-нашенски, как снимут хлеб да запахнет на дворе русаком, чуть зоричка — накормишь собак да оседлаешь коней, выпьешь чарку водки да марш в отъездее месяца на три... вот это охота!” (Там же: 319).

Означают ли такие признания, что охотники заботились о своих псах, как о домашних питомцах? “В отношении к охотничьим собакам преобладал утилитарный подход: хорошие условия содержания животных обуславливались не-

обходимостью поддерживать их физическую выносливость; поощрялось достижение цели. <...> На псарнях российской элиты жили тысячи охотничьих собак, которые никогда не переступали порога барского дома и не лежали у камина на бархатных подушках”, — писала А.А. Локтева (Локтева 2021: 48). Верно, обращение с охотничьими собаками было суровым. Даже ценимые хозяином гончие, легавые и борзые (не говоря уж о простецких дворовых псах-охранниках) жили по-спартански. Практичный хозяин выбраковывал не подходящих ему щенков самым решительным образом — как пушкинский Троекуров на своей псарне: “В сие время поднесли в лукошке Кирилу Петровичу новорожденных щенят; он занялся ими, выбрал себе двух, прочих велел утопить” (Пушкин 1950: 220–221).

Нечасто в мемуарах или беллетристике встречается указание, что таким псам разрешалось заходить в жилые помещения. Это, к примеру, упоминания в повестях В.А. Соллогуба “Сережа. Лоскуток из вседневной жизни ” (1838) и “Старушка” (1850). В первом случае — одинокий помещик в деревне, с его спартанским холостяцким бытом: “...в углу — постель, на которой вечно лежала собака...” (Соллогуб 1983в: 30). В другом — захламленная съемная квартира молодого повесы: “...на дырявом диване, спала мохнатая собака, свернувшись кольцом” (Соллогуб 1983г: 477). В незаконченном романе Н.А. Некрасова “Тонкий человек, его приключения и наблюдения” (1853–1855) у любителя охоты Грачова был английский пойнтер, с которым тот на лето выезжал в поместье. В прочее же время пес жительствовавал в городской квартире хозяина (Некрасов 1984: 310–311, 581–583). В романе А.Ф. Писемского “Тысяча душ” (1858) при описании отставного капитана, холостяка Годнева, рисуется такая идиллия: тот держал у себя множество певчих птиц, охотился и рыбачил, “но самым нежнейшим предметом его привязанности была легавая собака Дианка. Он спал с ней, мыл ее, никогда с ней не разлучался и по целым дням глядел на нее, когда она лежала под столом развалившись, а потом усмехался” (Писемский 1959б: 12). В рассказе И.С. Тургенева “Собака” (1864) говорилось о человеке, которому после неких странных, таинственных событий было указано завести себе собаку. Он купил легавого щенка, и тот вырос в большого пса. Они не расставались: “Но только главное: Трезор от меня ни на шаг. Куда я — туда и он; даже и в баню его с собой водил — право! Одна наша барыня меня за самого за этого Трезора из гостиной приказала было вывести, да и я такую штурму поднял: что одних стекол у ней перебил!” (Тургенев 1955: 60–61). Ну, конечно: барыня не терпела охотничьих псов в своей гостиной. При этом комнатным (дамским, постельным) собачкам самое место там и было — в гостиной да спальне.

Эти связанные с мужчинами случаи свидетельствуют о том, что мало-помалу и охотничий пес становится по-настоящему домашним.

Была категория животных, которая проникла в кабинет и иногда даже и сердце мужчин, не ухудшив своих условий существования. С сокращением масштабов охоты российские собаки проявили удивительную, но вместе с тем свойственную этому биологическому виду способность — они подстроились под человека, сохранив и даже преумножив себя в его экологической нише, став собакой-компаньоном (Локтева 2022: 109).

Сюжет знаменитого рассказа Тургенева “Муму” (1852) будет не вполне ясен, если не учитывать одно обстоятельство, весьма важное для автора, который был

охотником и собачником. Найденный дворником Герасимом щенок оказался “испанской породы” — это тогдашняя разновидность спаниеля. Испанские собаки — средних размеров, симпатичные на вид, смысленные и дружелюбные. Старая барыня захотела приютить ее у себя в покоях как комнатную шавку, наподобие мопсика, болонки, левретки. Однако Муму вряд ли годилась для такой роли: ее порода — охотничья. Она еще могла бы при Герасиме стать дворовой охранницей, но только не игрушкой у вздорной старухи в большом барском доме (*Кориунков* 2020).

С одной стороны, дамские, постельные, комнатные собачки. С другой — маскулинные псы для службы: охотничьи и сторожевые. Такое размежевание в собачьей среде стало расхожей темой литературных произведений (см., напр., три разных басни с одним и тем же названием — “Две собаки” — у П.А. Вяземского⁵, И.А. Крылова и П.П. Сумарокова). Оно выстраивалось подобно социальному расслоению в жестко стратифицированном обществе, каким была тогдашняя Россия.

Иэн Макиннес показал, как в Англии XVI–XVII вв. собаки породы мастиф, несмотря на их “низкое”, от дворняг, происхождение, постепенно становились принадлежностью аристократического мира и начинали ассоциироваться с английским благородным сословием (*MacInnes* 2003: 21, 31). В этом проявлялась сословность тогдашнего британского общества. А по российским городам и весям во множестве рыскали бездомные псы, которые сбивались в опасные для людей своры. Получается, что в Российской империи обретались люмпенизированные собачьи элементы.

26 апреля 1762 г. император Петр III, между прочими делами своего недолгого правления, издал указ “Об учреждении особой команды при Полиции для истребления собак”. Вот текст целиком: “Его Императорское Величество изволил указать, чтоб всех имеющихся в Санкт-Петербурге собак, как наивозможно скорее, переводить, и для того б чтоб учреждена была нарочная и команда; да для убирания около Дворца, когда будут помянутых собак стрелять, прислать одного погонщика с фурманом” (ПСЗРИ 1830: 991–992).

Известно, что император ценил породистых собак для обязательного аристократического развлечения — охоты. Император вынужден был терпеть комнатных собачек. А собак уличных ненавидел. Хозяин регулярного государства, он и животных подразделял на сословия и разряды. По сути, этот указ — зафиксированное на бумаге устное распоряжение. Он явно был раздражен: истребить “всех имеющихся в Санкт-Петербурге”! Ему не смели перечить, даже не внесли в текст указа уточнение, исключавшее дорогостоящих охотничьих и комнатных собак из этакого геноцида. Вскоре Екатерина II свергла его, и безумная затея забылась.

Прапраправнук Петра III император Николай II любил охотиться, и при нем всегда жили его любимые собаки (*Зимин* 2010: 153; *Зимин* 2011: 503–509; *Локтева* 2019). Между тем с 1884 г. по 1911 г. Николаем II было застрелено 11582 “бродячих” собак и 18679 “бродячих” кошек, не считая десятков тысяч ворон. Получается, что император убивал в среднем по 429 собак ежегодно или по 36 собак ежемесячно. Начал он заниматься отстрелами с 1884 г., когда ему исполнилось 16 лет (12 собак в год), а рекордным стал 1909 г. (903 собаки) (*Зимин* 2011: 509–510). Ученым приходится задаваться вопросом, как такое было возможным и что это вообще значит? (*Зимин* 2011: 510; *Назаров* 2013: 73; *Экштут* 2015: 14–15).

Как бы то ни было, но такое поведение выдает личность весьма архаического склада. Условно назовем этот человеческий типаж охотником. Русское слово

“охота” когда-то означало “желание, радость, веселье” и лишь затем стало относиться к добыванию зверей и птиц. Сам термин указывает на ту социальную среду, где лесная и полевая добыча была не промыслом, а забавой. Интересно, что былинные богатыри иногда стреляли и несъедобных птиц (например, ворона), чтоб сердце потешить и плечи расправить (*Виноградов 1999: 787–788*). Таким же было восприятие природы у последнего российского императора (впрочем, как у страстных охотников во все времена).

Получается, что и Петр III, и Николай II разделяли животных на приближенных к человеку верных друзей и тех изгоев, которые запросто могли быть убиты на царской охоте или просто на прогулке. Среди этих последних – тоже собаки, только не “свои”. К таковым симпатия не проявлялась.

Собачки и эталон женственности. Что же касается указанного в книге Куляпина и Скубач эталона женственности, который, по их суждению, проявился к концу XIX в. в обличье чеховской “дамы с собачкой”, то, как можно заметить, это не вполне так. Дамы с комнатными собачками характерны не столько для конца XIX в., о котором писал Чехов, сколько для более давней поры. В это время дамские собачки чаще указывают на пожилую, чудаковатую барыню, нежели на молодую красавицу. Литератор О.И. Сенковский еще в 1833 г. описывал столичную “даму с собачкой” вот как: “...переваливается по тротуару госпожа пожилых лет, низенькая, толстая, гордая, в темно-пунцовом капоте и плюшевой шляпке с перьями, в шеншиловом палантине, с шеншиловою муфтою, с бородавкою, с собачкою...” (*Сенковский 1989: 189–190*). Какой уж тут эталон женственности!

В XVIII–XIX вв. комнатные собачки играли роль, которую сейчас часто принимают на себя живущие в семьях кошки. Это позиция любимчиков – балованных, капризных, прихотливых, своего рода детишек (при заботливой мамочке), которые ассоциируются с “женской” сферой. Конечно, далеко не все домашние кошки таковы – да ведь и не все семейства, где они есть, так уж их лелеют. Просто кошки в тогдашней России еще не были столь популярными домашними питомцами, как ныне. Конечно, люди иной раз держали их при себе. Сохранился портрет кота, жившего в покоях царя Алексея Михайловича. “Они воспринимались как расходный материал, являлись живым приложением к дому” – удачно высказалась А.А. Локтева о кошках в городах России XIX в. (*Локтева 2022: 112*). Кошки водились и в некоторых деревенских домах, они могли там стать любимцами детей и молодых женщин – просто о крестьянской повседневности у нас меньше свидетельств, чем о собачках в богатых домах. У мужиков и баб и к кошкам отношение было прагматично-суровым (*Коршунков, Коршункова 2021*).

Итак, в российском обществе XVIII–XIX вв. комнатная собачка являлась атрибутом богатой и знатной дамы. Мужчины относились к таким породам с плохо скрываемым пренебрежением. Жалкая, несамостоятельная любимица хозяйки вполне соответствовала тогдашней манере поведения барышни и дамы – с ее нарядами, обмороками, зависимостью от мужчины. С другой стороны, мужчины бывали покровительственно привязаны к своим охотничьим (иногда и сторожевым) псам – крупным, сильным, задиристым, которые обычно и обитали не в доме, а на дворе.

Постепенно мода на комнатных собачек стала проходить. Любимыми домашними питомцами (по крайней мере, в городах) все более становились кош-

ки. А в окружении криволапых мосек чаще фигурировала какая-нибудь мало-симпатичная пожилая барыня.

Примечания

¹ Энн Клеймола, автор этой статьи, полагала, что собаки, по-видимому, в XVII в. жили в термах при русских женщинах в качестве домашних питомцев (*companion dogs*) (Kleimola 2010: 470). Это маловероятно: тогда верхушка русского общества уже узнала, что бывают и такие породы, но едва ли те водились у нас в сколько-нибудь заметном количестве до эпохи Петра I.

² Обычно его называют *антрозоологией*, хотя правильнее было бы оставлять полную основу греческого “антропос” (человек) и, следовательно, использовать термин *зооантропология*.

³ В недавнем обзоре главного редактора журнала “Animals and Society” Кеннета Шапино указано 24 научных журнала, которые помещают публикации по этой тематике (Shapiro 2020: 813). Причем это издания преимущественно англоязычные (так, финский журнал “Trace” в список попал, а польский “Zoophilologica” — нет).

⁴ По-французски *partout* означает “всюду, везде”.

⁵ Точнее, Вяземский, живший тогда в Варшаве, перевел на русский язык с польского басно И. Красницкого “Dwa psy” (см.: Вяземский 1986: 122, 466).

Источники и материалы

Боборыкин 1885 — Боборыкин П.Д. В путь-дорогу!.. // Боборыкин П.Д. Сочинения. Т. 3. СПб.: Изд. т-ва М.О. Вольф, 1885.

Бюкоз 1789 — Бюкоз П.Ж. Наставление о воспитании животных, служащих к забаве человеческой, с показанием, чем их кормить, пользоваться в их болезнях и какую можно получать от оных пользы и увеселение / Пер. с фр. В... Н... М.: Унив. тип., у Н. Новикова, 1789.

Вонлярлярский 1987 — Вонлярлярский В.А. Воспоминание о Захаре Иваныче (рассказ путешественника) // Вонлярлярский В.А. Большая барыня: роман, повесть, рассказы / Сост., подгот. текста, вступ. статья и примеч. А.А. Ильина-Томича. М.: Современник, 1987. С. 299—344.

Вяземский 1986 — Вяземский П.А. Стихотворения / Сост., подгот. текста и примеч. К.А. Кумпан. М.: Советский писатель, 1986.

Дружинин А.В. Полинька Сакс // Дружинин А.В. Повести. Дневник / Отв. ред. С.А. Рейсер; издание подгот. Б.Ф. Егоров, В.А. Жданов. М.: Наука, 1986. С. 5—58.

Жукова 1986 — Жукова М.С. Вечера на Карповке. М.: Советская Россия, 1986.

Загоскин 1988а — Загоскин М.Н. Рославлев, или Русские в 1812 году // Загоскин М.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1, Историческая проза / Сост., вступ. статья, коммент. А.М. Пескова. М.: Художественная литература, 1988. С. 287—618.

Загоскин 1988б — Загоскин М.Н. Два московских бала в 1801 году // Загоскин М.Н. Избранное / Сост. и комм. А.М. Пескова, О.А. Проскурина. М.: Правда, 1988. С. 165—175.

Кокорев 1959 — Кокорев И.Т. Сборное воскресенье // Кокорев И.Т. Москва сороковых примеч. Б.В. Смирнского. М.: Московский рабочий, 1959. С. 108—118.

Крылов 1945 — Крылов И.А. Мысли философа по моде, или способ казаться разумным, не имея ни капли разума // Крылов И.А. Полное собрание сочинений: В 3 т. Т. 1, Проза / Под ред. Д. Бедного. М.: ОГИЗ, Гос. изд-во художественной литературы, 1945. С. 329—336.

Массон 1996 — Массон Ш. Секретные записки о России времени царствования

- Екатерины II и Павла I: наблюдения француза, жившего при дворе, о придворных нравах, демонстрирующие незаурядную наблюдательность и осведомленность автора. М.: Новое литературное обозрение, 1996.
- Некрасов 1984 – Некрасов Н.А. Тонкий человек, его приключения и наблюдения // Некрасов Н.А. Полное собрание сочинений и писем: В 15 т. Т. 8, Художественная проза. Незаконченные романы и повести 1841–1856 гг. / Ред. Н.В. Осьмаков, Н.Н. Мостовская. Л.: Наука, 1984. С. 295–410 (рассказ); 581–668 (примечания).
- Пекарский 1863 – Пекарский П. Материалы для истории журнальной и литературной деятельности Екатерины II. СПб.: В тип. Акад. наук, 1863.
- Писемский 1959а – Писемский А.Ф. Мещане // Писемский А.Ф. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 7 / Подгот. текста и примеч. Ф.И. Евнина, М.П. Еремина. М.: Правда, 1959. С. 3–338.
- Писемский 1959б – Писемский А.Ф. Тысяча душ // Писемский А.Ф. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 3 / Подгот. текста и примеч. М.П. Еремина. М.: Правда, 1959.
- Подарок 1822 – Не большой подарок для наставления и забавы моим детям. Ч. 1 / Пер. с фр. СПб.: В тип. Департамента Внешней Торговли, 1822.
- Прыжов 1992 – Прыжов И.Г. Двадцать шесть московских лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков // Прыжов И.Г. История кабаков в России. М.: Дружба народов, 1992. С. 259–320.
- ПСЗРИ 1830 – Полное собрание законов Российской Империи, с 1649 года. Т. 15, С 1758 по 28 июня 1762. [СПб.]: Тип. II отд. Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.
- Пушкин 1950 – Пушкин А.С. Дубровский // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 10 т. Т. 6, Художественная проза. Изд. 2-е. М.: Изд-во АН СССР, 1950. С. 215–316.
- Пыляев 2000 – Пыляев М.И. Старая Москва: рассказы из былой жизни первопрестольной столицы. М.: Сварог и К, 2000.
- Пыляев 2004 – Пыляев М.И. Забытое прошлое окрестностей Петербурга. СПб.: Паритет, 2004.
- С. 1916 – С. Собачка царицы // Старые годы. 1916. Март. С. 46–48.
- Сабанеева 1996 – Сабанеева Е.А. Воспоминания о былом: 1770–1828 // История жизни благородной женщины / Сост., вступ. ст., примеч. В.М. Боковой. М.: Новое литературное обозрение, 1996. С. 333–434.
- Сегюр 1989 – Сегюр Л.-Ф. Записки о пребывании в России в царствование Екатерины II // Россия XVIII века глазами иностранцев / Подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. Ю.А. Лимонова. Л.: Лениздат, 1989. С. 313–456.
- Сенковский 1989 – Сенковский О.И. Петербургские нравы // Сенковский О.И. Сочинения Барона Брамбеуса / Сост., вступительная статья и примеч. В.А. Кошелева, А.Е. Новикова. М.: Советская Россия, 1989. С. 187–228.
- Сковорода 1973 – Сковорода Г. Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни (разговор дружеский о душевном мире) // Сковорода Г. Сочинения: В 2 т. Т. 1 / Сост., перевод и обработка И.В. Иванько, М.В. Кашубы. М.: Мысль, 1973. С. 313–349.
- Соллогуб 1983а – Соллогуб В.А. Собачка // Соллогуб В.А. Избранная проза. М.: Правда, 1983. С. 373–396.
- Соллогуб 1983б – Соллогуб В.А. Аптекарьша // Соллогуб В.А. Избранная проза. М.: Правда, 1983. С. 163–212.

- Соллогуб* 1983в — *Соллогуб В.А.* Сережа. Лоскуток из вседневной жизни // *Соллогуб В.А.* Избранная проза. М.: Правда, 1983. С. 23–42.
- Соллогуб* 1983г — *Соллогуб В.А.* Старушка // *Соллогуб В.А.* Избранная проза. М.: Правда, 1983. С. 455–514.
- Соллогуб* 1998 — *Соллогуб В.А.* Воспоминания. М.: Слово/Slovo, 1998.
- Тургенев* 1955 — *Тургенев И.С.* Собака // *Тургенев И.С.* Собрание сочинений: В 12 т. Т. 7, Повести и рассказы 1863–1870 годов / Подгот. текста Л.В. Крестовой; примеч. К.И. Бонецкого. М.: Гослитиздат, 1955. С. 51–66.
- Тургенев* 1956 — *Тургенев И.С.* Отрывки из воспоминаний своих и чужих // *Тургенев И.С.* Собрание сочинений: В 12 т. Т. 8 / Подгот. текста и примеч. А.Н. Дубовикова (Повести и рассказы 1871–1883 годов), Б.В. Томашевского (Стихотворения в прозе). М.: Гослитиздат, 1956. С. 326–370.
- Фонвизин* 1986 — [*Фонвизин Д.И.*] Письма родных к Фалалею // Русская сатирическая проза XVIII века: сборник произведений / Сост., авт. вступ. ст., комментариев и словаря Ю.В. Стенник. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. С. 210–222.
- Чапыгин* 1967 — *Чапыгин А.П.* Белый скит // *Чапыгин А.П.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1, Рассказы и повести 1904–1916. Л.: Художественная литература, 1967. С. 159–313.
- Чехов* 1976 — *Чехов А.П.* Медведь: шутка в одном действии // *Чехов А.П.* Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Сочинения: В 18 т. Т. 11, Пьесы, 1878–1888. М.: Наука, 1976. С. 293–311.

Научная литература

- Виноградов В.В.* История слов: около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. М.: Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 1999.
- Зайонц Л.* Родословная Меджи и Фидели, или Табакерка Поприщина // Универсалии русской литературы. Вып. 3 / Науч. ред. А.А. Фаустов. Воронеж: Научная книга, 2011. С. 266–281.
- Зимин И.В.* Царская охота // *Родина*. 2010. № 12. С. 146–155.
- Зимин И.В.* Детский мир императорских резиденций. Быт монархов и их окружение. Повседневная жизнь Российского императорского двора. М.: Центрполиграф, 2011.
- Зиновьев А.В.* Кошки средневековых Новгорода Великого и Твери // Археология и история Пскова и Псковской земли: ежегодник Семинара им. акад. В.В. Седова. Вып. 33. М.: Институт археологии РАН, 2018. С. 183–197.
- Коршунков В.* Какой породы была Муму? // *Родина*. 2020. № 1. С. 128–130.
- Коршунков В.А., Коршунова А.В.* “Позавидовала кошка”: отношение к домашним животным в России в XVIII — начале XX века (культурно-исторические и зооантропологические аспекты) // Вестник гуманитарного образования. 2021. № 2 (22). С. 139–150. <https://doi.org/10.25730/VSU.2070.21.027>
- Коршунков В.А.* Анима. Отношение к домашним животным в России: исторические очерки. М.: Неолит, 2022.
- Куляпин А.И., Скубач О.А.* Мифология советской повседневности в литературе и культуре сталинской эпохи. М.: Языки славянской культуры, 2013.
- Локтева А.* Гулять с царем слона водили... // *Родина*. 2019. № 8. С. 128–130.
- Локтева А.А.* Зооантропная столица: люди и животные в “Москве и москвичах”

- В.А. Гиляровского // Этнографическое обозрение. 2021. № 1. С. 41–54. <https://doi.org/10.31857/S086954150013593-2>
- Локтева А.А. Животные и человек: особенности взаимодействия в российской культуре XIX в. // Corpus mundi. 2022. № 2. С. 100–119. <https://doi.org/10.46539/cmj.v3i2.73>
- Назаров О. Русская охота в контексте большой политики // Родина. 2013. № 7. С. 72–73.
- Чирскова И.М. Коты на государственной службе в России XVIII века // Верхневолжский филологический вестник. 2021. № 4 (27). С. 231–237. <https://doi.org/10.20323/2499-9679-2021-4-27-231-237>
- Шруба М. Щегольство и либертинаж в русских народных картинках // Russian Literature. 2014. Vol. 76(1–2). P. 151–165. <http://dx.doi.org/10.1016/j.ruslit.2014.11.002>
- Экштут С.А. “Жужу, кудрявая болонка”: комнатная собачка и любовный быт эпохи // Экштут С.А. Битвы за храм Мнемозины: очерки интеллектуальной истории. СПб.: Алетейя, 2003.
- Экштут С. Николай и Александра: безоглядная любовь на обломках империи // Родина. 2015. № 3. С. 10–19.
- Fudge E. What Was It Like to Be a Cow? History and Animal Studies // The Oxford Handbook of Animal Studies / Ed. L. Kalof. N.Y.: Oxford University Press, 2017. P. 258–278. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199927142.013.28>
- Halperin C.J. “You Dog!” Ivan IV’s Canine Invective // Русистика Руслана Скрынникова: сборник статей памяти профессора Р.Г. Скрынникова, в честь его 80-летия / Под ред. Д. Свака, И.О. Тюменцева. Будапешт; Волгоград: Russica Pannonicana, 2011. С. 89–108.
- Halperin C.J., Kleimola A.M. Beastly Humans and Humanly Beasts in Seventeenth-Century Russia // Вивлиоика: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies. 2018. Vol. 6. P. 46–57. <https://doi.org/10.21900/j.vivliofika.v6.546>
- Helfant I.M. That Savage Gaze: Wolves in the Nineteenth-Century Russian Imagination. Brington: Academic Studies Press, 2018.
- Kleimola A. Hunting for Dogs in 17th-Century Muscovy // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2010. Vol. 11 (3). P. 467–488. <https://doi.org/10.1353/kri.0.0170>
- Kleimola A.M. *Ni pes ni vyzhlets ni gonchaia sobaka*: Images of Dogs in Rus’ // Dubitando: Studies in History and Culture in Honor of D. Ostrowski / Eds. B.J. Boeck, R.E. Martin, D. Rowland. Bloomington: Slavica Publishers, 2012. P. 427–442.
- MacInnes I. Mastiffs and Spaniels: Gender and Nation in the English Dog // Textual Practice. 2003. Vol. 17 (1). P. 21–40. <https://doi.org/10.1080/0950236032000050726>
- Maltby M. et al. Animals and Archeology in Northern Medieval Russia: Zooarchaeological Studies in Novgorod and Its Region. Oxford: Oxbow Books, 2020. <https://doi.org/10.2307/j.ctv138wsxr>
- Marvin G., Hugh S. (eds.) Routledge Handbook of Human-Animal Studies. L.: Routledge, 2014.
- Mondry H. Political Animals: Representing Dogs in Modern Russian Culture. Leiden: Koninklijke Brill i Rodopi, 2015. <https://doi.org/10.1163/9789401211840>
- Piankevich V.L., Plenkov O.Y., Sokhor T.E. People and Pets in Besieged Leningrad // Vestnik of Saint Petersburg University. History. 2020. Vol. 65 (1). P. 158–174. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu02.2020.109>
- Roscher M., Krebber A., Mizelle B. Handbook of Historical Animal Studies. Berlin: Walter de Gruyter, 2021.

- Rossini M. "I Am Not an Animal! I Am Human Being! I... Am... a Man!" Is Female to Male as Nature Is to Culture? // *Exploring the Animal Turn: Human-Animal Relations in Science, Society and Culture* / Eds. E.A. Cederholm, A. Björck, K. Jennbert, A.-S. Lönngrén. Lund: Pufendorfinstitutet, 2014. P. 111–124.
- Shapiro K. Human-Animal Studies: Remembering the Past, Celebrating the Present, Troubling the Future // *Society & Animals*. 2020. Vol. 28. P. 797–833. <https://doi.org/10.1163/15685306-bja10029>
- Tymieniecka-Suchanek J. Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt: w kręgu zagadnień ekofilozoficznych. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.
- Zinoviev A.V. Of Friends and Food: Dogs in Medieval Novgorod the Great // *Archeologia Baltica*. 2013. Vol. 17. P. 152–157.
- Zinoviev A.V. Study of the Medieval Domestic Cats from Novgorod with Reference to Cats from Medieval Tver (Russia) (10–14 Century) // *International Journal of Osteoarchaeology*. 2018. Vol. 28 (2). P. 109–119. <https://doi.org/10.1002/oa.2600>

Research Article

Korshunkov, V.A. Ladies with Little Dogs: Attitudes towards Dogs in the 18th- and 19th-Century Russia [Дамы с собачками: отношение к собакам в России в XVIII–XIX вв.]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 115–132. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010064> EDN: YEQXSU ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Vladimir Korshunkov | <https://orcid.org/0000-0001-6150-8308> | vla_kor@mail.ru | Vyatka State University (36 Moskovskaya St., Kirov, 610000, Russia)

Keywords

Russia, 18–19th centuries, zooanthropology, pets, history of everyday life, memoirs, gender

Abstract

This article deals with the attitude of the Russian nobles towards dogs. The sources are mainly memoirs, as well as Russian literary works of the 18th and 19th centuries, especially those in which the “dog” theme was not the main one but rather appeared as an additional characteristic of a situation or hero. These data show that men and women treated dogs differently. In addition, men and women preferred to communicate with different dog breeds. In the Russian society of the 18th and 19th centuries, toy dogs (ladies’ dogs, or bed dogs) were attributes of a rich and noble lady. Men treated such dog breeds with disdain. Foolish, whimsical, and dependent pet was quite consistent with the behavior of a noble girl or lady – with her outfits, fainting, and dependence on a gentleman. On the other hand, men liked their hunting dogs (as well as watchdogs). These animals were big, strong, and cocky; they usually lived not in a house, but in a yard. The fashion for having toy dogs gradually faded away. Cats were increasingly becoming favorite pets. Since the middle of the 19th century, it was mostly an unpleasant old lady who was living surrounded by pugs or other little dogs.

References

- Chirskova, I.M. 2021. Koty na gosudarevoi sluzhbe v Rossii XVIII veka [Cats in the State Service in 18th Century Russia]. *Verkhnevolzhskii filologicheskii vestnik* 4 (27): 231–237. <https://doi.org/10.20323/2499-9679-2021-4-27-231-237>
- Ekshtut, S.A. 2003. “Zhuzhu, kudriavaia bolonka”: komnatnaia sobachka i liubovnyi byt epokhi [“Juju, the Curly Lap-Dog”: A Little Indoor Dog and Love Daily Life of That Era]. In *Bitvy za khram Mnemoziny: ocherki intellektual'noi istorii* [Battles for the Temple of Mnemosyne: Essays on Intellectual History], by S.A. Ekshtut, 211–224. St. Petersburg: Aleteiia.

- Ekshtut, S. 2015. *Nikolai i Aleksandra: bezogladnaia liubov' na oblomkakh imperii* [Nikolai and Alexandra: Reckless Love on Ruins of the Empire]. *Rodina* 3: 10–19.
- Fudge, E. 2017. What Was It Like to Be a Cow? History and Animal Studies. In *The Oxford Handbook of Animal Studies*, edited by L. Kalof, 258–278. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199927142.013.28>
- Halperin, C.J. 2011. “You Dog!” Ivan IV’s Canine Invective. In *Rusistika Ruslana Skrynnikova: sbornik statei pamiati professora R.G. Skrynnikova, v chest' ego 80-letia* [Rusistika of Ruslan Skrynnikov: A Collection of Articles to the Memory of Prof. R.G. Skrynnikov, in Honor of His 80th Birthday], edited by G. Szvák and I.O. Tiumentsev, 89–108. Budapest; Volgograd: Russica Pannonicana.
- Halperin, C.J., and A.M. Kleimola. 2018. Beastly Humans and Humanly Beasts in Seventeenth-Century Russia. *Вивліюка: E-Journal of Eighteenth-Century Russian Studies* 6: 46–57. <https://doi.org/10.21900/j.vivliofika.v6.546>
- Helfant, I.M. 2018. *That Savage Gaze: Wolves in the Nineteenth-Century Russian Imagination*. Brington: Academic Studies Press.
- Kleimola, A. 2010. Hunting for Dogs in 17th-Century Muscovy. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 11 (3): 467–488. <https://doi.org/10.1353/kri.0.0170>
- Kleimola, A.M. 2012. Ni pes ni vyzhlets ni gonchaia sobaka: Images of Dogs in Rus'. In *Dubitando: Studies in History and Culture in Honor of D. Ostrowski*, edited by B.J. Boeck, R.E. Martin, and D. Rowland, 427–442. Bloomington: Slavica Publishers.
- Korshunkov, V. 2020. Kakoi porody byla Mumu? [What Breed Was Mumu the Dog?]. *Rodina* 1: 128–130.
- Korshunkov, V.A. 2022. *Anima. Otnoshenie k domashnim zivotnym v Rossii: istoricheskie ocherki* [Anima: Attitude towards Domestic Animals in Russia, Historical Essays]. Moscow: Neolit.
- Korshunkov, V.A., and A.V. Korshunkova. 2021. “Pozavidovala koska”: otnoshenie k domashnim zivotnym v Rossii v XVIII – nachale XX veka (kul'turno-istoricheskie i zooantropologicheskie aspekty) [The Cat Envied the Dog's Life: The Attitude towards Domestic Animals in Russia in the 18th – Early 20th Centuries (Cultural, Historical and Zooanthropological Aspects)]. *Vestnik gumanitarnogo obrazovaniia* 2 (22): 139–150. <https://doi.org/10.25730/VSU.2070.21.027>
- Kuliapin, A.I., and O.A. Skubach. 2013. *Mifologiya sovetskoi povsednevnosti v literature i kul'ture stalinskoi epokhi* [Mythology of Soviet Daily Life in the Literature and Culture of the Stalin Era]. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury.
- Lokteva, A. 2019. Guliat' s tsarem slona vodili... [They Took an Elephant to Walk with a Tsar...]. *Rodina* 8: 128–130.
- Lokteva, A.A. 2021. Zooantropnaia stolitsa: liudi i zivotnye v “Moskve i moskvichakh” V.A. Giliarovskogo [Anthrozootic Capital: People and Animals in “Moscow and Muscovites” by V.A. Gilyarovsky]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 41–54. <https://doi.org/10.31857/S086954150013593-2>
- Lokteva, A.A. 2022. Zivotnye i chelovek: osobennosti vzaimodeistviia v rossiiskoi kul'ture XIX v. [Animals and Humans: Interactions in Nineteenth-Century Russian Culture]. *Corpus mundi* 2: 100–119. <https://doi.org/10.46539/cmj.v3i2.73>
- MacInnes, I. 2003. Mastiffs and Spaniels: Gender and Nation in the English Dog. *Textual Practice* 17 (1): 21–40. <https://doi.org/10.1080/0950236032000050726>
- Maltby, M., et al. 2020. *Animals and Archeology in Northern Medieval Russia: Zooarchaeological Studies in Novgorod and Its Region*. Oxford: Oxbow Books.
- Marvin, G., and S. Hugh, eds. 2014. *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*.

London: Routledge.

- Mondry, H. 2015. *Political Animals: Representing Dogs in Modern Russian Culture*. Leiden: Koninklijke Brill i Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789401211840>
- Nazarov, O. 2013. Russkaia okhota v kontekste bol'shoi politiki [Russian Hunting in the Context of Big Politics]. *Rodina* 7: 72–73.
- Piankevich, V.L., O.Y. Plenkoy, and T.E. Sokhor. 2020. People and Pets in Besieged Leningrad. *Vestnik of Saint Petersburg University, History* 65 (1): 158–174. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu02.2020.109>
- Roscher, M., A. Krebber, and B. Mizelle, eds. 2021. *Handbook of Historical Animal Studies*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Rossini, M. 2014. “I Am not an Animal! I Am Human Being! I... Am... a Man!” Is Female to Male as Nature Is to Culture? In *Exploring the Animal Turn: Human-Animal Relations in Science, Society and Culture*, edited by E.A. Cederholm, A. Björck, K. Jennbert, and A.-S. Lönngren, 111–124. Lund: Pufendorf institutet.
- Schruba, M. 2014. Shchegol'stvo i libertinazh v russkikh narodnykh kartinkakh [Fopishness and Libertinage in Russian Folk Pictures]. *Russian Literature* 76 (1–2): 151–165. <http://dx.doi.org/10.1016/j.ruslit.2014.11.002>
- Shapiro, K. 2020. Human-Animal Studies: Remembering the Past, Celebrating the Present, Troubling the Future. *Society & Animals* 28: 797–833. <https://doi.org/10.1163/15685306-bja10029>
- Tymieniecka-Suchanek, J. 2020. *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt: w kręgu zagadnień ekofilozoficznych* [Russian Literature and Animals Empowerment: In the Circle of Eco-Philosophical Issues]. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Vinogradov, V.V. 1999. *Istoriia slov: okolo 1500 slov i vyrazhenii i bolee 5000 slov, s nimi svyazannykh* [A History of the Words: Circa 1500 Words, and Phrases, and More than 5000 Words Associated with Them]. Moscow: Institut russkogo yazyka im. V.V. Vinogradova RAN.
- Zaionts, L. 2011. Rodoslovnaia Medzhi i Fidel, ili Tabakerka Poprishchina [Pedigree of Madzhi and Fidel', or Poprishchin's Snuffbox]. In *Universalii russkoi literatury* [The Universals of Russian Literature], edited by A.A. Faustov, 3: 266–281. Voronezh: Nauchnaia kniga.
- Zimin, I.V. 2010. Tsarskaia okhota [Royal Hunt]. *Rodina* 12: 146–155.
- Zimin, I.V. 2011. *Detskii mir imperatorskikh rezidentsii. Byt monarkhov i ikh okruzhenie. Povsednevnaia zhizn' Rossiiskogo imperatorskogo dvora* [Children's World of the Imperial Residences, Life of Monarchs and Their Entourage: Daily Life of Russian Imperial Court]. Moscow: Tsentrpoligraf.
- Zinoviev, A.V. 2013. Of Friends and Food: Dogs in Medieval Novgorod the Great. *Archeologia Baltica* 17: 152–157.
- Zinoviev, A.V. 2018. Koshki srednevekovykh Novgoroda Velikogo i Tveri [Cats of Medieval Novgorod the Great and Tver]. In *Arkheologii i istoriia Pskova i Pskovskoi zemli: ezhegodnik Seminara im. akad. V.V. Sedova* [Archeology and History of Pskov and the Pskov Land: Yearbook of the Seminar n.a. Acad. V.V. Sedov] 33: 183–197. Moscow: Institut arkheologii RAN.
- Zinoviev, A.V. 2018. Study of the Medieval Domestic Cats from Novgorod with Reference to Cats from Medieval Tver (Russia) (X–XIV Century). *International Journal of Osteoarchaeology* 28 (2): 109–119. <https://doi.org/10.1002/oa.2600>

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ФОТОГРАФИЯ 1920-х — НАЧАЛА 1930-х ГОДОВ В КОНТЕКСТЕ ОСВОЕНИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТЬЮ НАЦИОНАЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

Е.Б. Толмачева

Екатерина Борисовна Толмачева | <https://orcid.org/0000-0002-8715-359x> | toek@kunstkamera.ru | к. и. н., заведующая лабораторией аудиовизуальной антропологии, старший научный сотрудник лаборатории музейных технологий, хранитель Фотонегатеки | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Ключевые слова

фотодокумент, фотоархив, музейная коллекция, физическая антропология, антропологическая экспедиция, визуальная антропология, источниковедение

Аннотация

Статья посвящена различным аспектам создания антропологической фотографии в 1920-е — начале 1930-х годов. На примере истории развития визуального документа представлены проблемы научного освоения национальных окраин. Особенности формирования комплекса фотоизображений периода национального строительства рассмотрены в контексте выбора территорий и этносов для изучения, взаимодействия с властными структурами и подхода к работе с местным населением. В тексте показаны различные ситуации, в которых создавались антропологические фотодокументы, и проанализированы отчеты, отражавшие научные задачи ученых. На примере истории формирования фотофонда МАЭ РАН представлены основные этапы и направления исследований, технические особенности производства фотодокумента и архивации его в музейном собрании. Поднимаются вопросы авторской методики фотофиксации изображений, проблемы этики взаимодействия с субъектами и публикации материалов научных экспедиций.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00518]

Антропологическая/антропометрическая фотография, являясь особым видом научного документа, не вызывает широкого обсуждения среди историков и источниковедов. Будучи сугубо научной и не творческой, в сравнении с этнографической, она дает меньше возможностей для интерпретаций и прочтения смыслов и при этом, на первый взгляд, не создает очевидных контекстов для гуманитарных исследований. Несмотря на то что в научном знании эти

Статья поступила 23.01.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 22.07.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Толмачева Е.Б. Антропологическая фотография 1920-х — начала 1930-х годов в контексте освоения советской властью национальных территорий // *Этнографическое обозрение*. 2024. № 1. С. 133—150. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010073> EDN: YEBVKU

Tolmacheva, E.B. 2024. Antropologicheskaja fotografija 1920-kh — nachala 1930-kh godov v kontekste osvoenija sovetскоi vlast'iu natsional'nykh territorii [Anthropological Photography of the 1920s — Early 1930s in the Context of the Development of National Territories by the Soviet Authorities]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 133—150. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010073> EDN: YEBVKU

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

два вида документа, как правило, идут вместе, они сильно отличаются стилистически, сюжетно, содержательно, технически и атрибутивно. Однако на ранних этапах антропологическое документирование могло производиться довольно вольно, в соответствии с личными представлениями фотографа и исследователя о том, как лучше наглядно представить расовое и культурное разнообразие.

Антропологический фотодокумент, изготовленный в соответствии с визуальными и измерительными требованиями, — это всегда портрет человека (индивидуальный, парный или групповой), что способствует единообразию фотофиксации (как содержательной, так и технической) и не допускает художественного решения. Антропологический портрет используется для измерения, описания и уточнения морфологических признаков лица и тела человека.

Указания к съемкам научной фиксирующей портретной фотографии стали разрабатывать довольно рано; на русском языке первые рекомендации, заложившие основу будущих методик, появились уже в 1865–1866 гг. в правилах для фотографирования портретов для Всероссийской этнографической выставки 1867 г. Несмотря на очень общие формулировки, в тексте указано, что желательно снимать людей с наиболее типичными лицами (без комментария, что считать “типичным лицом”) в фас и профиль (Всероссийская выставка 1866).

С оформлением антропологии как науки к 1880–1890-м годам появляются особые требования к визуализации расовых, национальных, физиологических и возрастных особенностей. Однако дуализм сохраняется, этнографическая и антропологическая фотографии, являясь фиксацией человека в контексте изучения человеческих культур и популяций, нередко сливаются в единый массив, неразделимый для исследователей¹. В студиях и в процессе полевых изысканий создавались различные образцы портретной фотографии, которые можно соотнести с требованиями, предъявляемыми и к этнографическим, и к антропологическим документам.

Правила антропологической фотосъемки, актуальные и по сей день, складываются лишь в 1920-е годы, когда антропологическая наука выходит на новый уровень. В этот период разрабатываются новые методики фотофиксации, появляются технические приспособления и атрибуция по категориям (пол, возраст, национальность, географическая локализация), формулируются новые теории и концепции, меняются подходы к проведению исследований и измерений, вводятся единые правила и системы. Антропологические проекты становятся масштабнее, привлекаются знания смежных наук, намечается переход к антропогенетическим обобщениям о происхождении человека и народов.

В это время интерес ученых совпадает с запросом государства на освоение национальных территорий через всестороннее изучение населения и анализ производственных и демографических мощностей. Антропологические исследования, ставшие актуальным направлением, включаются в единый комплекс научных работ, проводившихся в стране. С.Ф. Ольденбург и Д.Н. Анучин отмечали, что рассмотрение корреляции между “физическими, расовыми, наследственными” факторами и “физиологическим развитием населения” позволят государству использовать человеческие ресурсы с максимальной экономической выгодой (*Хири* 2022: 141; *Хроника* 1924: 130). О том, что кроме расовой антропологии остается обширная область изучения человека как производительной силы, писал в своем отчете и антрополог Б.Н. Вишневский (*Вишневский* 1929: 4, 31).

Работы проводились широко и масштабно, разными организациями и были направлены на решение множества задач — гигиенических, военных, строитель-

ных, демографических и пр. В результате массово обследовались значительные группы населения — от представителей разных национальностей до рабочих объединений. Активно изучали Сибирь, Среднюю Азию и Казахстан, Поволжье; отдельные экспедиции были организованы на Украину и в Беларусь.

В предвоенные десятилетия основное направление работ — прикладные полевые исследования, целью которых были: фиксация изменений уровня жизни на фоне коммунистического и национального строительства в стране; выявление национальных характеристик для создания карт расселения народов; проведение переписи и установление границ областей и республик; опровержение расовых теорий и сбор комплексных данных для изучения истории происхождения и миграции народов (Хирш 2022: 130).

Антропологическую фотографию редко рассматривают в контексте политических изменений, происходивших в стране в 1920—1930-е годы. Однако коммунистическое строительство не могло не отразиться на особенностях создания фотодокумента, изображавшего новую зарождающуюся нацию. Фотографии этого периода интересны тем, что фиксируют массовые обследования групп населения в ходе плановых методичных работ. К сожалению, съемка проводилась далеко не всегда — это может быть связано как со сложностями организации, так и с исследовательскими задачами конкретных экспедиций, не требовавших визуальной фиксации.

На этом фоне актуальным является изучение не только истории формирования фотоколлекций, но и того, как историческая обстановка влияла на их содержание, методику фотоработы, на выбор исследуемых и фиксируемых территорий и субъектов. Интересны принципы распределения по различным организациям фотодокументов, способы их архивации и использования для дальнейших исследований. Важно и то, как сейчас, в исторической перспективе, мы можем их оценить и встроить в систему исторического, антропологического и источниковедческого знания.

Методика антропологической фотофиксации. К 1920-м годам уровень накопленных знаний позволил обобщить информацию о методах антропометрической фотофиксации, что изменило требования к созданию фотодокументов. Постепенно методика дорабатывалась в деталях: был выработан набор измерений, которые можно проводить по фотографиям; выстраивался алгоритм процесса съемки как в условиях лаборатории, так и в поле. Однако возможности ученых ограничивались отсутствием специальной фототехники.

Исследователи приходят к пониманию, что антропологическая съемка — особый вид научной работы и должна проводиться только специалистами, что антропологические исследования лучше не совмещать с этнографическими (частая исследовательская практика), так как они требуют особых условий, которые сложно соблюсти этнографам, нередко активно передвигавшимся по изучаемому району.

Одну из подробных методик антропологической фотосъемки опубликовал С.М. Дудин в 1921 и 1923 гг. (Дудин 1921, 1923а, 1923б). Он описывает технологию, разбирает особенности оборудования и самого процесса фотографирования, указывает, как размещать и фиксировать модель, какие точки использовать для наведения резкости, как устанавливать осветительные и измерительные приспособления, отмечает необходимость трех проекций. Очевидно, что сам процесс съемки получался трудоемким, требовавшим громоздких дополнительных приспособлений (напр., стула с головодержателем и измерительных линеек), которые нужно было брать с собой в поле.

Интересно в этой связи рассуждение Н.А. Синельникова (сотрудник Антропологического музея и Антропологического института при МГУ) в статье 1926 г. о слабой подготовке к антропологической фотофиксации. Он отмечает, что отечественные исследователи знают о съемке двух проекций, при этом они не владеют информацией о параметрах размещения субъекта и фотоаппарата. Н.А. Синельников пишет, что в Европе уже разработана технология съемки трех проекций на одной пластинке с помощью мультипликатора, но, по его мнению, в СССР (по состоянию на 1926 г.) она пока не используется (Синельников 1926). Ученый указывает и на то, что нет четкого правила, на какие точки происходит ориентировка (наведение резкости) при выстраивании положения тела в пространстве, а также на то, что у исследователей в сопроводительной документации не принято указывать методы работы и технику (Там же). Многие рекомендации, представленные в работе Н.А. Синельникова, применялись в последующие десятилетия (Перевозчиков 1987). Однако в предвоенных материалах нет информации о технических условиях проводившихся съемок. По-видимому, несмотря на необходимость, эти данные никогда не записывались или не сохранялись. В целом, в статье впервые на русском языке четко прописываются правила ориентировки в пространстве снимаемого субъекта, построение трех проекций, технические параметры фототехники и фотофиксации, рекомендации по выбору оборудования и фотоматериалов.

Фотоколлекция МАЭ РАН. Ряд вопросов истории собирания антропологических фотодокументов и методы их последующей обработки в научных организациях можно рассмотреть на примере фотофонда Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Фонд свидетельствует о масштабных работах, проводившихся в экспедициях, отражает взаимодействие исследователей с местным руководством и населением, представляет особенности обработки и архивации материалов в МАЭ. Собрания и имеющиеся отчеты исследователей позволяют проанализировать научный контекст создания и обработки антропологических фотодокументов.

Для рассматриваемого периода характерны работы, выполняемые совместно сотрудниками разных институций: так в экспедициях, организованных под эгидой КИПС, зачастую объединялись исследователи из МАЭ, ГАИМК, РГО, ЛГУ и этнографического отдела РМ. Большие комплексные полевые выезды предполагали обследование населения в плане культурных, демографических, медицинских и антропологических особенностей, т.е. совмещалось сразу несколько видов исследования. Проводились антропометрические измерения, забор крови, фотографирование, посемейные опросы. Сотрудники разных организаций нередко объединялись в экспедиции не только по причине общих интересов, но и из-за недостаточного финансирования научных проектов (НА ИИМК 2. Л. 5; НА ИИМК 1. Л. 7). Это привело к тому, что большая часть материалов, рассеянная по разным организациям страны, так и не была комплексно исследована и опубликована. Так, например, материалы изучения чувашей (комплексная чувашская экспедиция под руководством Н.Я. Марра), киргизов, таджиков и узбеков (комплексная экспедиция под руководством В.В. Бартольда), собранные под эгидой КИПС, частично оказались в коллекции МАЭ.

Комплексные работы КИПС стали одним из наиболее ярких антропологических проектов 1920-х годов в нашей стране. Комиссия привлекала как сотрудников различных профильных организаций из Москвы и Ленинграда, так и местных исследователей. Под общим руководством Д.А. Золотарёва, главы

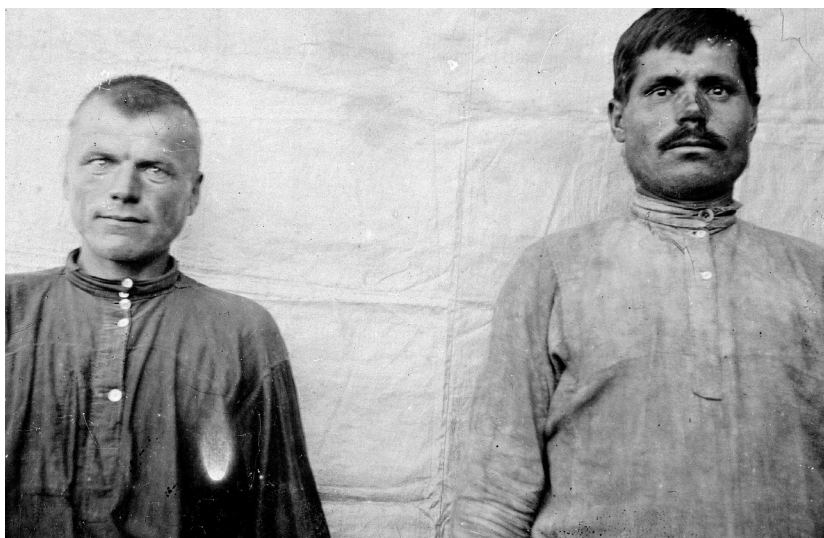


Рис. 1. Поясной портрет Шестакова М. и Шаврова В. Вепсы. 1927 г. Автор Розов Н.С. (д. Пёлдуши Пёлдушского с/с Винницкого р-на Ленинградской области) (МАЭ № 7747-138)

Европейского отдела КИПС, велись многопрофильные работы на Севере, Северо-Западе страны, в Центральной России и в регионах Поволжья. Только за 1928 г. в районах Севера и Северо-Запада было проведено четыре экспедиции, в которых работали антропологи (Отчет 1929. Ч. II: 74–75, 88–89). В фонде МАЭ хранится небольшая часть антропологических фотодокументов по вепсам, созданных в ходе изучения северо-западных регионов в 1926–1927 гг. (колл. МАЭ № 7747) (в качестве примера см. Рис. 1).

Этот небольшой комплекс фотоотпечатков является показательным с точки зрения устойчивости традиции создания антропометрической фотографии, сложившейся еще в XIX в. Снимки отличаются от документов 1920-х годов, созданных специалистами по новым методикам. Фотоработы в экспедиции Д.А. Золотарёва (он осуществлял общее руководство всеми этнографическими экспедициями по Северу и Северо-Западу России) проводил профессиональный антрополог Н.С. Розов, однако, по-видимому, у него не было возможности для использования новых технологий, или он не был знаком с ними. Например, придерживаясь прежних традиций антропологической фиксации, он снимал модели парами, что не позволяло навести фокус фотоаппарата на реперные точки двух одновременно снимаемых объектов.

Рассматриваемая коллекция характеризует одну из особенностей формирования фотофонда МАЭ: снимки поступили не от сотрудников музея и не были сопровождаемы соответствующей документацией (материалами анкет и опросов). Это сближает фотографии из экспедиции к вепсам с визуальными документами более ранних периодов, фиксировавшими обобщенный национальный портрет, но не подкреплявшимися посемейными обследованиями, сбором специальной генеалогической информации и фотосъемкой для статистической выборки. Этим же недочетом нередко страдают и другие антропологические фотодокументы, поступавшие в 1920–1930-е годы в МАЭ от корреспондентов и исследователей на местах, они также не сопровождаемы подробной документацией.

Формирование большого и единого комплекса антропологических фотодокументов 1920–1930-х годов в МАЭ связано с деятельностью Б.Н. Вишневого и Г.И. Петрова. Именно с их приходом в Музей начинается подъем активности отдела антропологии, в МАЭ складывается научная школа, развивающая исследования в различных направлениях (*Гинзбург* 1968: 190–191). На базе Музея впервые было организовано изучение расовых особенностей биохимических свойств крови, а в 1927 г. создано бюро по изучению крови народов СССР. Сотрудники МАЭ составляли программы антропологического изучения населения, дорабатывали системы измерений и типологических описаний, методики и технологии фотофиксации, занимались конструированием специальных приборов. Под руководством Б.Н. Вишневого были открыты новые экспозиции в МАЭ, проведены выставки.

Нужно отметить, что благодаря соблюдению рекомендаций, описанных в статье Н.А. Синельникова, фотоработы сотрудников МАЭ заметно выделяются среди массы антропологических изображений 1920–1930-х годов. Так, например, методика съемки трех норм на одной пластинке размером 13x18 см с применением специального мультипликатора была использована Б.Н. Вишневым уже в 1927 г. при исследовании чувашей (*Вишневский* 1929: 237). Можно полагать, что это стало возможным благодаря усовершенствованиям, сделанным техническим сотрудником МАЭ В.П. Павловым. В.П. Павлов работал фотографом в нескольких антропологических экспедициях, однако в 1930 г. уволился из Музея. А в 1928 г. был куплен специальный фотоаппарат для антропологической съемки (Отчет 1929. Ч. I: 174).

Б.Н. Вишневский руководил тремя экспедициями к чувашам. Первые антропологические съемки были сделаны им в 1924 г. Исследования 1926–1927 гг. проводились в составе комплексной этнологической экспедиции (лингвистика, этнография, доистория, антропология) совместно с ГАИМК и Яфетическим институтом, были обследованы Ядринский, Батыревский, Цивилевский и Чебоксарский уезды (Отчет 1925: 138, 251; *Вишневский* 1929: 229–231). Представленные экспедициями коллекционные комплексы неоднородны и свидетельствуют о трансформации авторской методики: коллекция 1924 г. содержит погрудные портреты людей (фас и профиль на отдельных пластинках) и парные изображения (на одном снимке зафиксировано два человека) обнаженных людей в полный рост (в качестве примера см. Рис. 2), тогда как коллекция 1927 г. состоит из стеклянных пластин 13x18 см с погрудными портретами в трех нормах на одном негативе (профиль, фас, 3/4) (в качестве примера см. Рис. 3) (колл. МАЭ И 957, И 958).

Несколько лет Б.Н. Вишневский работал в Средней Азии в антропологических и в комплексных этнологических экспедициях. В фондах МАЭ хранится семь коллекций (колл. МАЭ И 542, И 543, И 959, И 960, И 961, И 1699, И 1700) по народам Узбекистана и Таджикистана, собранных им и его коллегами – Г.И. Петровым, Л.К. Корниловым и сотрудничавшими с отделом антропологии М.М. Гагаевой-Вишневской, Е.Г. Либманом и др. (в качестве примера см. Рис. 4).

Целый ряд собраний фотодокументов в МАЭ появился благодаря Г.И. Петрову. Им были собраны четыре фотоколлекции (колл. МАЭ И 80, И 81, И 92, И 93) по крымским татарам и грекам (Отчет 1929. Ч. II: 231; Отчет 1930: 193; Отчет 1931: 271). В 1928–1929 гг. он был приписан к Эски-Керменской археологической экспедиции под руководством Н.И. Репникова и параллельно проводил антропологические исследования в деревнях Черкес-Кермен, Заланкой,



Рис. 2. Мужчина 27 лет. Фас (2а) и профиль (2б). Чуваши. 1924 г. Автор Вишневский Б.Н. (Яниково-Шоркистринская волость Цивильского уезда Чувашской автономной области) (МАЭ И-958-78, МАЭ И-958-79)

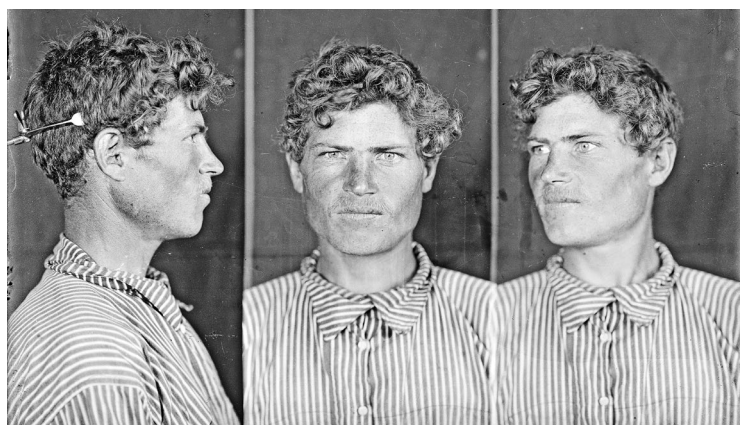


Рис. 3. Мужчина 24 лет. Три проекции. Чуваши. 1927 г. Автор Вишневский Б.Н. (Батыревская волость Чувашской АССР) (МАЭ И-957-16)

Кабарда, Каралез, Ходжа-Сола, Тыш-Басты, Албат, Керменчик Верхний и Керменчик Нижний, Лакка и Пычки. В 1929 г Г.И. Петров побывал в Гурзуфе (в тот момент там собирал фотоматериал о расовых типах татар южного берега Крыма фотограф МАЭ В.П. Павлов) и в д. Старая Крань Мариупольского округа, где обследовал 50 взрослых мужчин и снял фотографии в трех нормах. Реализация Г.И. Петровым научного проекта 1931 г. по изучению русских, бурят и смешанных групп Забайкалья позволила Музею пополнить собрание большой коллекцией (колл. МАЭ И 1596) фотодокументов из д. Палканово Кударинского сельсовета Троицкосавского аймака (совр. Полканово — село в сельском поселении Зарянское Кяхтинского р-на Бурятии) (в качестве примера см. Рис. 5).

Коллекция антропологических фотодокументов в МАЭ формировалась не только в процессе экспедиций. Так, в отчетах о работе АН СССР упоминается, что в целях пополнения материалов по расовой иконографии отдел антро-

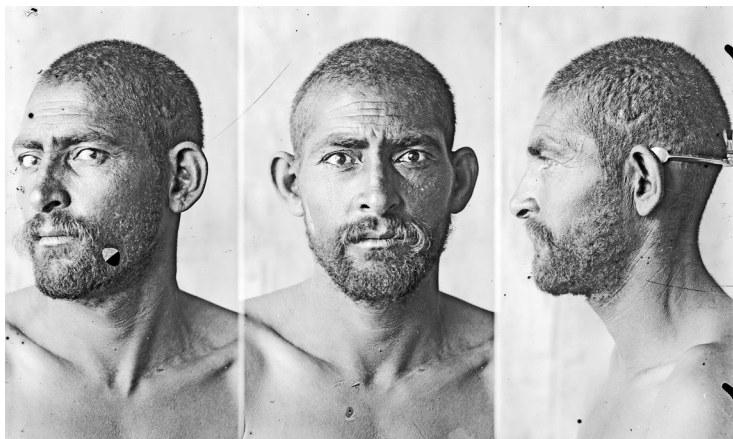


Рис. 4. Мужчина 30 лет. Три проекции. Арабы. Автор Корнилов Л.К. 1929 г. (кишлак Араб-хана Юкары-Даргомского р-на Самаркандского округа Узбекской ССР) (МАЭ И-542-58)



Рис. 5. Мальчик 10 лет. Три проекции. Крымские татары. Автор Павлов В.П. 1929 г. (с. Куркулет Куркулетского с/с Ялтинского р-на Крымской АССР) (МАЭ И-80-37)

пологии Музея установил контакты с отделами уголовного розыска страны, имеющими большие фотографические коллекции физиономических типов населения (Отчет 1928. Ч. I: 184). Но поскольку в коллекции МАЭ хранятся только фотоотпечатки, полученные от Тамбовского УГРо, можно предположить, что широко заявленная программа не была осуществлена (Отчет 1929. Ч. I: 74). Кроме того, сбором антропологических фотодокументов занимались корреспонденты и ученые, работавшие по договору; ряд материалов был получен благодаря местным исследователям, связи с которыми устанавливались во время экспедиций. Так, например, в МАЭ поступили коллекции от П.С. Масагетова по народам Средней Азии (колл. МАЭ И 106) (Отчет 1929. Ч. I: 174), от И.Н. Шухова (колл. МАЭ И 1059) (Отчет 1928. Ч. II: 113) по населению Тарского округа и от Р.П. Митусовой по киргизам (колл. МАЭ И 126) (коллекция Р.П. Митусовой была собрана в ходе совместных полевых выездов сотрудников КИПС и КЭИ и передана в МАЭ через Этнографический отдел Русского музея), из Семипалатинского окружного музея поступили материалы по казахам (колл. МАЭ И 107). И если коллекции П.С. Масагетова и Р.П. Митусовой



Рис. 6. Антропологический снимок женщины 39 лет и девочки 12 лет. Зыряне. Автор Шухов И.Н. 1927 г. (пос. Имшегал Оноренского с/с Знаменского р-на Тарского округа Сибирского края) (МАЭ И-1059-5)

в целом соответствуют требованиям, предъявляемым к научной фотографии, то в коллекции И.Н. Шухова имеющиеся изображения в фас и профиль сделаны под неверным углом, часто сверху, на многих снимках обнаженные тела запечатлены в довольно странном ракурсе (сбоку), не соответствующем норме 3/4, руки у моделей иногда уперты в бока или завернуты назад, на некоторых фото в ракурсе фас отмечен “художественный” поворот головы, характерный для студийного портрета. Возможно, исследователь не очень хорошо был знаком с требованиями, предъявляемыми к измерительному фотодокументу, в коллекции тем не менее прослеживается некое представление автора о фиксации объекта (в качестве примера см. Рис. 6). Но это лишь наши предположения, поскольку известно, что для фотосъемки в более ранних экспедициях И.Н. Шухова инструктировал сам С.М. Дудин (Терюков 2013: 227).

Выше перечислены далеко не все антропологические фотодокументы указанного периода, хранящиеся в фонде МАЭ. Обычно такие изображения входят в состав этнографических сборов и в документах отдельно не обозначаются. Они выявляются при непосредственной работе с коллекцией, при ее визуальном осмотре.

Организация фотосъемки в экспедициях. Интересным и важным является не только содержание самих документов, но и контекст и условия их создания, то, как выбирали моделей, и насколько активно приходилось задействовать административный ресурс для получения согласия людей на специфические съемки. Предварительная работа с местным населением проводилась особым образом, чтобы мотивировать на обследование и фотографирование. Важно понимать, что процесс привлечения моделей не часто описывался в дневниках и отчетах, и мы можем только догадываться на основании косвенных данных о методах организации работы на местах. При этом в ряде случаев можно найти довольно интересные комментарии на эту тему. Так, Г.И. Петров в своем отчете о проведении антропологических исследований в Бурят-Монголии в 1931 г. пишет, что предварительно в Ленинграде было проведено общее заседание членов экспедиции

с выступлением ее руководителя и обсуждением планов работы. На заседание были приглашены представители Госплана, Института здравоохранения, Наркомздрава и др. учреждений (*Петров* 1933: 7–10). Обсуждение на столь высоком уровне можно считать определенной формой давления на исследователей уже на этапе подготовки. Место проведения экспедиции – д. Палканово с преобладающим метисированным населением – было также согласовано с Госпланом. Нужно учитывать и сложившуюся к началу 1930-х годов ситуацию в стране: советской власти необходимо было получить свидетельства того, что развитие человека определяется именно социальными условиями (*Хирш* 2022: 37). Начальник экспедиции Г.И. Петров прямо пишет в отчете, что требовалось доказать полноценность метисов: «При этом экспедиция рассматривала проблему метисации не только в узко академическом разрезе (изучение наследственной передачи признаков), но и в политическом (вопрос о “полноценности метисов”), принимая во внимание большое и актуальное политическое значение ее в условиях СССР, с его пестрым национальным составом» (*Петров* 1933: 11). Эти исследования были важны для опровержения идей биологического детерминизма, которые развивали многие зарубежные ученые, считавшие, что развитие человека определяют расовые признаки (см. Рис. 7).

По приезде на место сотрудники экспедиции провели разъяснительную работу с местным населением на сельских сходах, было организовано и одно собрание для женщин. Поначалу люди охотно приходили на обследование, но через несколько дней среди крестьян пошли слухи, что новая власть выясняет, у кого русская кровь, чтобы выселить их из Бурятии, и поток желающих иссяк. Руководителям экспедиции пришлось выехать в Троицкосавск, чтобы доложить партийным и административным органам о срыве исследования. Были приняты меры: из города прислали ответственных работников, которые вместе с председателем колхоза вновь провели разъяснительную работу и даже организовали соцсоревнование (*Петров* 1933: 8).

Интересные факты приводит и Б.Н. Вишневский. Так, в отчете об экспедиции к чувашам в 1927 г. он отмечает, что во время работ 1924 и 1926–1927 гг. в Чувашской республике к антропологическим исследованиям привлекались врачи и “местные культурные силы”: заведующий профбюро, заместители председателя местного и волостного исполнительных комитетов. Была проведена разъяснительная работа в краеведческом обществе, членам которого сообщили о целях и задачах этнолого-антропологического изучения чувашей (*Вишневский* 1929: 231–232).

Б.Н. Вишневский отмечает, что несколько по-разному складывалась экспедиционная ситуация в Узбекистане в 1926 и 1929 гг. (Отчет 1927: 128–136; Отчет 1930: 279–281). По-видимому, в первой поездке проведенная предварительная работа была недостаточной, не была учтена сложность данного региона. Ученый пишет, что был установлен контакт с местными краеведами, административными и научными учреждениями Узбекистана. Во врачебной секции в академическом центре Наркомпроса был прочитан доклад о целях и задачах исследований, специальные доклады “Антропология и военное дело” были сделаны перед обследованием военнослужащих, в том числе в военном госпитале. Однако, когда приступили к обследованию учащихся педагогических курсов, возраст которых колебался от 20 до 40 лет, возникли проблемы. Люди неохотно позволяли проводить антропометрические измерения, катего-



Рис. 7. Бухальцева, поколение IV. 17 лет. Метисы Забайкалья. Три проекции. Автор Шуркин Г.А. 1931 г. (с. Палканово Кударинского с/с Троицкосавского аймака Бурят-Монгольской АССР) (МАЭ И-1596-8)

рически отказывались снимать одежду ниже пояса. Исследователи связывали это с тем, что обследуемые в этой группе в основном происходили из крестьянской среды и были далеки от европейской культуры. Понять цели и задачи антропологического исследования ни они сами, ни, что важно, их руководители, несмотря на объяснения, не могли.

Не проще пришлось и с женщинами. В Самарканде с ними работала М.М. Гагаева-Вишневская, обследование проводилось в амбулаториях. Исследовательнице и врачебному персоналу приходилось долго уговаривать женщин не бояться блестящих инструментов и дать себя осмотреть.

В Пенджикенте работа проводилась на базе местных больниц. Поначалу люди с удовольствием приходили в медицинские учреждения, ими двигало любопытство, но поток желающих быстро иссяк, так как производимые манипуляции им не понравились. К тому же при работе с женщинами приходилось следить за тем, чтобы мужчины не заходили в перевязочную и не заглядывали в окна. Исследователи отмечали, что женщины позволяли себя фотографировать довольно спокойно, поскольку не всегда понимали происходящее. В 1926 г. ученым не удалось обследовать местных цыган, так как те не пошли на контакт.

Спустя три года картина несколько изменилась. Во время работы с населением, проживающим вокруг Самарканда (арабами, ирани, евреями, цыганами, таджиками, узбеками), было отмечено, что люди стали активнее взаимодействовать с антропологами. Возможно, это связано с тем, что в 1929 г. были установлены тесные связи с совнаркомом Узбекской ССР и отдельными наркоматами. Так, их представители и представители партийных органов провели совместно с учеными собрание в арабском кишлаке для ознакомления его населения с целями и задачами экспедиции. Со стороны местного актива исследователи (по словам Б.Н. Вишневого) нашли полную поддержку. В этой поездке к работе с населением было привлечено больше представителей органов местной власти, а не краеведов и вра-

чей, как в 1926 г. Один из кишлаков был отмечен как “наиболее культурный”, его жители якобы даже с интересом отнеслись к проекту. Благодаря влиянию властей удалось изучить и сфотографировать и недоступных ранее цыган.

Можно предполагать, что не во всех случаях экспедиции планировались столь масштабно, однако формы давления на местное население, скорее всего, были аналогичными. Сложно представить, чтобы без пассивного принуждения человек согласился пройти измерения, сдать кровь и сфотографироваться полностью обнаженным в условиях импровизированной студии со специальным оборудованием (хотя, возможно, в некоторых случаях, люди действительно не понимали, что такое фотографирование). Таким образом, возникает определенный конфликт научной методики и этичности исследования. Интересна в этом контексте коллекция антропологических съемок у крымских татар Эски-Кермена. Здесь представлены два трехпроекционных негатива портретов мужчин, зафиксированных обнаженными в полный рост, однако сделаны они на улице, а не в студии. Так как съемки в полный рост в данной экспедиции не проводились, возможно, имела место личная договоренность с двумя участниками исследования, которые согласились на такие условия. И, видимо, поэтому фотографии были сделаны в каком-то отдаленном месте, чтобы не привлекать лишнего внимания.

Архивация фотодокументов в МАЭ РАН. Интересное впечатление на непосвященного зрителя производят антропологические портреты. На них часто есть номер, который привешен рядом с фотографируемым или закреплен у него на одежде. В ряде случаев может возникать аллюзия к фотографиям заключенных. И только тем, кто знаком с условиями работы, ясно, что эти номера не несут какого-либо негативного смысла. При обработке большого количества информации исследователи вынуждены маркировать материалы, чтобы в дальнейшем иметь возможность разобраться в собранном, часто в очень короткий срок и в спешке, массиве данных. В любых науках применяется маркировка предметов (образцов, материалов), так как в полевых условиях не всегда можно обработать информацию. Здесь фотодокументы выступают такими же промаркированными предметами, и номера в данном случае относятся не к людям, а к конкретному документу (фотодокументу).

Нужно добавить, что в антропологии намного раньше, чем в этнографии, была осознана необходимость фиксировать информацию о человеке на фотографии: указывались возраст, национальность, место проживания, иногда имя (интересно, что именно личное имя оказывалось не столь важно на фоне других регистрируемых сведений о субъекте).

О том, насколько маркировка важна, свидетельствуют записи в музейных описях фотоколлекций. Даже промаркированные материалы путали между собой, номера измерительных бланков не совпадали с номерами изображенных на фото (см. напр.: МАЭ РАН 1. Л. 1). Интересно в этой связи замечание в описи к коллекции МАЭ И 126 (киргизы, соб. Р.П. Митусовой) (МАЭ РАН 2. Л. 1). Как уже говорилось выше, данное собрание поступило в Музей из другой организации, и аннотирование фотодокументов либо было плохо сделано еще в процессе работы, либо в ходе передачи часть документов была утеряна. В описи сделана пометка о том, что коллекция поступила без документов, были только регистрационные бланки обследованных и надписи на коробках с негативами. Предметы в коробках были перепутаны, поэтому фотодокументы с бланками отождествить не смогли.

Тут нужно отметить, что в результате почти вековой жизни антропологических комплексов документации (бланки измерений, сопроводительные документы, музейные описи и фотодокументы) в Музее взаимосвязь между многими документами была утеряна: например, измерительные бланки не коррелируют с фотодокументами. Возникшая ситуация объясняется несколькими причинами: во-первых, фотодокументы и сопроводительная документация экспедиций хранились в разных помещениях (и зданиях) и разными людьми; во-вторых, часть фотоколлекций была перерегистрирована на новые номера, которые могли быть не указаны в бланках; и в-третьих, сотрудники отдела антропологии изменили систему регистрации бланков, объединив их в группы по национальному принципу, а не по собранию/коллекции и присвоив им новые номера. Для восстановления утраченных связей необходимо проделать большую работу.

Методика обработки письменных и фотографических документов и установления корреляции между ними, использовавшаяся в МАЭ в 1920–1930 годы, была в целом единой. Возможно, это связано с тем, что большинство коллекций 1920-х годов оформлял один человек — Е.В. Жиров, который и разработал систему регистрации и хранения материалов в антропологическом отделе. В описях фотоколлекций нет личной информации об изображенном, только таблицы, где около музейного номера фотографии указан пол, возраст и номер регистрационной карточки. К примеру, в опубликованном отчете Б.Н. Вишневого о работе в Чувашии приведены только те данные, которые указаны в описи, т.е. личные имена моделей не указаны (*Вишневский* 1929). Для некоторых коллекций в таблицах приписана также национальность и/или место рождения, иногда часть информации приведена в шапке описи и не повторяется для каждого предмета. При регистрации была не важна личность изображенного, отмечались только его половая принадлежность, возраст, национальность и место происхождения, что сохраняло некоторую конфиденциальность. И только коллекция МАЭ И 1596 — материалы из экспедиции Г.И. Петрова 1931 г в БМССР — зарегистрирована несколько иначе. Коллекцию оформляла Л.Г. Нечаева, в описи указаны фамилии и поколение метисации изображенных лиц, т.е. отражена информация, зафиксированная собирателем, представившим отчет (*Петров* 1933). Более того, фотоколлекция (с указанием родственных связей, поколения метисации и фамилий изображенных, но без личных имен) практически полностью была опубликована. Нужно отметить, что это, пожалуй, один из немногих случаев издания почти всех фотодокументов конкретного научного исследования.

Разрешения на обнародование личных данных, вероятно, у объектов исследования никто не спрашивал. Однако при изучении метисации разных этнических групп фамилии семей могли быть важны, и они приводились в отчетах и статьях ученых. Для 1930-х годов это естественная практика, тогда как сегодня публикация таких документов может быть расценена (если не получено особого разрешения) как вторжение в частную жизнь.

Ситуация получения антропологического фотодокумента остается двойственной. На одной чаше весов — важность его содержания, на другой — невозможность его создания другим способом, кроме как с использованием давления на личность. Можно предположить, что немногим захочется фотографироваться в фас, профиль, 3/4, если для этого нужно сесть на специальный стул, зафиксировать голову головодержателем, а то и вовсе раздеться. Однако, насколько работа каждого конкретного исследователя сопровождалась абюзом в отно-

шении субъектов, сейчас сказать довольно сложно. Наши суждения с позиции современного развития общества и современных взглядов на отношения с информантами не всегда совпадают с реалиями прошлого. Культурные особенности, взаимодействие исследователя и исследуемого, фактические реалии и специфику обстановки, в которой производились работы того времени, необходимо оценивать через призму историзма. Однако имеющейся информации пока недостаточно для однозначных выводов, поэтому данная проблематика требует дальнейших специализированных исследований.

* * *

Несмотря на значительный территориальный охват проводившихся работ и большую коллекцию изображений, сугубо научная антропологическая фотография так и не стала в прошлом источником, широко используемым исследователями, и не рассматривалась как важная составляющая комплекса исторического/антропологического наследия. Однако при корректной обработке и правильной архивации фотография становится информативным документом не только для антропологических измерений и описаний, но и для изучения контекста ее создания, представлений ученых и населения о научной фиксации. Кроме того, фотография свидетельствует о ситуации в государстве, отражает общие исследовательские тенденции своего времени, приоритеты и методы в изучении народов и территорий, согласующиеся с запросом правительства, решающего задачи нациестроительства.

Собрание антропологических фотодокументов 1920-х — начала 1930-х годов, представленное в фонде Музея антропологии и этнографии, — это и научное наследие его сотрудников, работавших в годы строительства нового государства, это и отражение развития прежних теорий и новых научных идей, течений и технологий.

Подъем антропологических исследований в МАЭ и создание уникального комплекса фотодокументов 1920—1930-х годов, разительно отличающихся от более ранних образцов, связаны с деятельностью активных, ярких сотрудников Музея Б.Н. Вишневого и Г.И. Петрова. Именно благодаря их трудам стали возможны многие начинания в области создания и собирания антропологической фотографии.

Примечания

¹ В связи с этим необходимо кратко пояснить, каковы основные требования к созданию и характеристике антропометрического измерительного фотодокумента. Сходство двух видов изображений (этнографического и антропологического), сохранявшееся до конца XIX в., обусловлено тем, что исследователи снимали портрет (тип) субъекта исключительно для визуального изучения и описания его особенностей. Эти фотодокументы не предполагали унификации и определенных технических точностей, необходимых для измерения. Такие изображения подходят для составления обобщенного портрета этнической группы, но не позволяют сделать промеры. Для получения фотографии, подходящей для измерения, необходимо соблюсти ряд технических требований, которые либо унифицированы в методике (их начали разрабатывать к 1920-м годам), либо должны быть описаны особо, если автор имел собственный подход (такие документы для отечественных фотоколлекций, изготовленных до 1920-х годов, не известны). Перечислим основные приведенные в инструкциях требования для получения визуальных документов, которые можно было бы использовать для научных измерений:

— важнейшую роль при антропологической съемке играет максимальное сохранение одномасштабности снимков субъектов, т.е. все портреты должны быть сняты с одинакового расстояния, на одинаковой высоте установки камеры, под одним углом;

— должно присутствовать две-три нормы поворота субъекта: фас, профиль, 3/4; при этом голова фотографируемого должна быть расположена во франкфуртской горизонтали;
— фокусировка снимка должна проводиться на определенные точки (напр., на внешние углы глаз или при съемке в профиль на козелок ушной раковины);

— необходимы специальные фотоаппараты и фотоносители определенных размеров. Размер негатива напрямую коррелирует с расстоянием от фотографа до субъекта и с фокусным расстоянием объектива;

— необходимо рассеянное освещение;

— на заднем фоне должна отсутствовать тень (Павловский 1962; Синельников 1926).

Это лишь часть правил, необходимых для получения полноценного антропометрического фотодокумента. Очевидно, что большинство их не могли быть соблюдены в фотографии XIX — начала XX в. не только по причине отсутствия подробно разработанной методики, но и за неимением технических и временных возможностей в условиях этнографических путешествий (съемки очень трудоемки и постоянно требуют замеров высот, расстояний и углов). Любая антропологическая съемка должна сопровождаться посемейными опросами с выявлением и родственных связей, и наиболее “показательных” представителей фиксируемой группы. Однако этнографические программы сбора такой информации не предполагали (Программа для собирания... 1903; Тенишев 1898).

Список сокращений

МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

КИПС — Комиссия по изучению племенного состава населения СССР

ГАИМК — Государственная Академия истории материальной культуры (с 1926 г.)

РГО — Русское географическое общество

ЛГУ — Ленинградский государственный университет

РМ — Русский музей

ИИМК — Институт истории материальной культуры (с 1937 г.)

КЭИ — Комиссия экспедиционных исследований РАН

Источники и материалы

Всероссийская выставка 1866 — Всероссийская этнографическая выставка. От фотографической комиссии Распорядительного комитета по устройству русской этнографической выставки. М., 1866.

НА ИИМК 1 — Научный архив Института истории материальной культуры РАН. Рукописный отдел. О работах разряда этнической антропологии в 1928 г. Ф. 2. Оп. 1. Д. 14.

НА ИИМК 2 — Научный архив Института истории материальной культуры РАН. Рукописный отдел. Переписка Государственной академии истории материальной культуры 1928 г. Ф. 2. Оп. 1-1928. Д. 106.

МАЭ РАН 1 — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Описание коллекции МАЭ И 92.

МАЭ РАН 2 — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Описание коллекции МАЭ И 126.

Отчет 1925 — Отчет о деятельности РАН за 1924 г. / Сост. С.Ф. Ольденбург. Л.: Изд-во РАН, 1925.

Отчет 1927 — Отчет о деятельности АН СССР за 1926 г. Ч. II, Отчет о научных командировках и экспедициях / Сост. С.Ф. Ольденбург. Л.: Изд-во АН СССР, 1927.

Отчет 1928 — Отчет о деятельности АН СССР за 1927 г. Ч. I, Общий отчет; Ч. II, Отчет о научных командировках и экспедициях / Сост. А.Е. Ферсман.

Л.: Изд-во АН СССР, 1928 г.

Отчет 1929 — Отчет о деятельности АН СССР за 1928 г. Ч. I, Общий отчет; Ч. II, Отчет о научных командировках и экспедициях / Сост. С.Ф. Ольденбург. Л.: Изд-во АН СССР, 1929.

Отчет 1930 — Отчет о деятельности АН СССР за 1929 г. Ч. II, Отчет о научных командировках / Сост. В.Л. Комаров. Л.: Изд-во АН СССР, 1930.

Отчет 1931 — Отчет о деятельности АН СССР за 1930 г. Ч. I, Общий отчет / Сост. В.П. Волгин. Л.: Изд-во АН СССР, 1931.

Программа для собирания... 1903 — Программа для собирания этнографических предметов. СПб.: Этнографический отдел Русского музея императора Александра III, 1903.

Тенишев 1898 — *Тенишев В.И.* Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России. Смоленск, 1898.

Хроника 1924 — Хроника // Русский антропологический журнал. 1924. Т. 13. Вып. 1–2. С. 130.

Научная литература

Вишневский Б.Н. Антропологическое изучение чуваш. К отчету по исследованиям 1927 г. // Материалы комиссии экспедиционных исследований. Серия чувашская, Чувашская республика. Сб. 1, Предварительные итоги работ чувашской экспедиции АН СССР по исследованиям 1927 г. Л.: Изд-во АН СССР, 1929. Вып. 10. С. 229–252.

Гинзбург В.В. Антропология в Академии наук // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Труды Института этнографии имени Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 94. Вып. IV / Отв. ред. С.П. Толстов. М.: Наука, 1968. С. 188–215.

Дудин С.М. Фотография в этнографических поездках // Казанский музейный вестник. 1921. № 1–2. С. 31–51.

Дудин С.М. Фотография в научных поездках // Краеведение. 1923а. № 1. С. 31–46.

Дудин С.М. Фотография в научных поездках // Краеведение. 1923б. № 2. С. 134–146.

Павловский О.М. О методике фотографической документации антропологических исследований // Вопросы антропологии. Научные статьи и материалы. Вып. 10. М.: Изд-во Московского ун-та, 1962. С. 98–109.

Перевозчиков И.В. Основы антропологической фотографии. М.: МГУ, 1987.

Петров Г.И. Материалы Бурят-Монгольской антропологической экспедиции 1931 года. Ч. 1, Обзор работ экспедиции. Л.: Изд-во АН СССР, 1933.

Синельников Н.А. О методах антропологической фотографии // Русский антропологический журнал. 1926. Т. 14. Вып. 3–4. С. 99–102.

Терюков А.И. Коллекции И.Н. Шухова в собрании МАЭ РАН // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 225–232.

Хириш Ф. Империя наций: этнографическое знание и формирование Советского Союза. М.: НЛО, 2022.

Research Article

Tolmacheva, E.B. Anthropological Photography of the 1920s – Early 1930s in the Context of the Development of National Territories by the Soviet Authorities [Antropologicheskaya fotografiiya 1920-kh – nachala 1930-kh godov v kontekste osvoeniia sovetskoi vlast'iu natsional'nykh territorii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 133–150. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010073> EDN: YEBVKU ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Ekaterina Tolmacheva | <https://orcid.org/0000-0002-8715-359x> | toek@kunstkamera.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

photodocuments, photographic archive, museum collection, physical anthropology, anthropological expedition, visual anthropology, source study

Abstract

The article is devoted to various aspects of the creation of anthropological photography in the 1920s – early 1930s. Taking the case of the history and development of a visual document, it presents the problems of scientific development of national territories. The peculiarities of formation of the complex of photographic images in the period of nation-building are considered in the context of priorities for choosing territories and ethnic groups for research, interaction with the authorities, and approach to working with the local population. The text shows the various situations in which anthropological photographic documents were created, and the reports that reflected scientific tasks of researchers. The history of the formation of the MAE RAS photographic collection is exemplified by the main stages and directions of research, the technical specificities of creating photographic documents and archiving them in the museum collection. The article further raises questions of author's methodology for creating and collecting images, the problems related to the ethics of interaction with subjects and the publication of research materials.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 21-18-00518]

References

- Ginzburg, V.V. 1968. Antropologiya v Akademii nauk [Anthropology at the Academy of Science]. In *Ocherki istorii russkoi etnografii, fol'kloristiki i antropologii. Trudy Instituta etnografii imeni N.N. Miklukho-Maklaia. Novaia seriia* [Essays on the History of Russian Ethnography, Folklore and Anthropology; Proceedings of the Miklukho-Maklai Institute of Ethnography; A New Series], edited by S.P. Tolstov, 94 (IV): 188–215. Moscow: Nauka.
- Dudin, S.M. 1921. Fotografiiya v etnograficheskikh poezdках [Photography on Ethnographic Journeys]. *Kazanskii muzeinyi vestnik* 1–2: 31–51.
- Dudin, S.M. 1923. Fotografiiya v nauchnykh poezdках [Photography on Research Trips]. *Kraevedenie* 1: 31–46.
- Dudin, S.M. 1923. Fotografiiya v nauchnykh poezdках [Photography on Research Trips]. *Kraevedenie* 2: 134–146.
- Hirsch, F. 2022. *Imperiia natsii: etnograficheskoe znanie i formirovanie Sovetskogo Soiuzа* [Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union]. Moscow: NLO.

- Pavlovskii, O.M. 1962. O metodike fotograficheskoi dokumentatsii antropologicheskikh issledovaniĭ [On the Methodology of Photographic Documentation of Anthropological Research]. *Voprosy antropologii* 10: 98–109.
- Perevozchikov, I.V. 1987. *Osnovy antropologicheskoi fotografii* [Basics of Anthropological Photography]. Moscow: MGU.
- Petrov, G.I. 1933. *Materialy Buriat-Mongol'skoi antropologicheskoi ekspeditsii 1931 goda* [Materials of the 1931 Buryat-Mongol Anthropological Expedition]. Pt. 1, *Obzor rabot ekspeditsii* [Review of the Work of the Expedition]. Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Sinelnikov, N.A. 1926. O metodakh antropologicheskoi fotografii [On the Methods of Anthropological Photography]. *Russkii antropologicheskii zhurnal* 14 (3–4): 99–102.
- Teriukov, A.I. 2013. Kollektzii I.N. Shukhova v sobranii MAE RAN [I.N. Shukhov Collections in the MAE RAS Collection]. In *Radlovskii sbornik: nauchnye issledovaniia i muzeinye proekty MAE RAN v 2012 g.* [Radlovsky Collection: Scientific Research and Museum Projects of the MAE RAS in 2012], edited by Y.K. Chistov, 225–232. St. Petersburg: MAE RAN.
- Vishnevskii, B.N. 1929. Antropologicheskoe izuchenie chuvash. K otchetu po issledovaniiam 1927 g. [Anthropological Study of the Chuvash: To the Report of the 1927 Research]. In *Materialy komissii ekspeditsionnykh issledovaniĭ. Seriya chuvashskaia, Chuvashskaia respublika. Sb. 1, Predvaritel'nye itogi rabot chuvashskoi ekspeditsii AN SSSR po issledovaniiam 1927 g.* [Proceedings of the Expeditionary Research Commission; Chuvash Series, The Chuvash Republic. Bk. 1, Preliminary Results of the Chuvash Expedition of the Academy of Sciences of the USSR on the Studies of 1927] 10: 229–252. Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.

ЕВРЕИ ДОНА В XIX — НАЧАЛЕ XXI в.: ГЕОДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА И ВОСПРОИЗВОДСТВЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ РЕГИОНАЛЬНОЙ ОБЩИНЫ

С.Я. Суший

Сергей Яковлевич Суший | <https://orcid.org/0000-0001-5131-3988> | SS7707@mail.ru | д. филос. н., главный научный сотрудник | ФГБУН “Федеральный исследовательский центр Южный научный центр РАН” (ЮНЦ РАН) (пр. Чехова 41, Ростов-на-Дону, 344006, Россия)

Ключевые слова

евреи Донского края, региональная община, демографическая динамика, половозрастная структура, воспроизводственный процесс, система расселения, ассимиляция, смешанное население

Аннотация

В статье анализируются воспроизводственные, миграционные процессы, количественная, пространственная, половозрастная динамика еврейского населения Донского края. Зафиксированы основные этапы геодемографической эволюции донских евреев в XIX — начале XXI в., изучены особенности системы их расселения, гендерной структуры в городах и сельской местности. Установлено, что уже в начале XX в. высокий уровень урбанизации и социокультурной модернизации активизирует процесс ассимиляции евреев Дона. Демографические потери в годы Великой Отечественной войны предопределили ускоренное сокращение общины в послевоенный период, еще более усилив ассимиляционные тенденции. Среди последствий нарастающей с 1920–1930-х годов ассимиляции отмечаются абсолютный рост и удельное расширение региональной группы смешанного населения с еврейскими корнями, не фиксируемого официальной статистикой. Для отдельных этапов геодемографической эволюции XX — начала XXI в. выполнена оценка этой латентной компоненты. Установлено, что к концу XX в. она многократно превосходила размеры этнического ядра областной общины, а в последние 20–30 лет становится все более значимым фактором демографического воспроизводства и социокультурной жизнедеятельности еврейского населения Дона.

Информация о финансовой поддержке

Государственное задание Южного научного центра РАН [№ регистрации проекта 122020100349-6]

Донские евреи представляют одну из старейших региональных групп еврейского населения России, становление которой пришлось на первую половину — середину XIX в. Особенности административно-территориального деления Нижнего Подонья и Северо-Восточного Приазовья, в то время самого восточного выступа зоны оседлости, фактически ее отдельного “острова” в

Статья поступила 25.05.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 05.08.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Суший С.Я. Евреи Дона в XIX — начале XXI в.: геодемографическая динамика и воспроизводственные процессы региональной общины // Этнографическое обозрение. 2024. № 1. С. 151–179. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010089> EDN: YDVTXH

Suschiy, S.Y. 2024. Evrei Dona v XIX — nachale XXI v.: geodemograficheskaya dinamika i vosproizvodstvennye protsessy regional'noi obshchiny [Jews of the Don in the 19th — Early 21st Century: Geodemographic Dynamics and Reproductive Processes in a Regional Community]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 151–179. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010089> EDN: YDVTXH

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

составе области Войска Донского (далее ОВД), предопределили быструю концентрацию здесь еврейского населения. На территории, занимаемой сегодня Российской Федерацией, донские евреи с середины XIX в. до конца 1930-х годов являлись крупнейшей региональной группой, а позднее неизменно оставались в числе наиболее многочисленных еврейских общин России.

Однако, несмотря на значимое место евреев Дона в истории российского еврейства и в социально-экономической и культурной жизни своего региона, количество посвященных им исследований остается ограниченным. Интерес специалистов фокусировался прежде всего на истории общин Ростова-на-Дону и Таганрога, крупнейших средоточий еврейского населения Донского региона (Гонтмахер 1999; Маркедонов 2007; Мовшович 2006; Отерштейн 1999; Соколова 2003). В центре внимания находились и ключевые эпизоды развития донской общины, в том числе в период включения Нижнего Подонья в состав ОВД (Сущенко, Ковынева 2018; Перетяцько 2020) и в годы Великой Отечественной войны (Войтенко 2005; Кеворков 2020; Мовшович 2002).

Непосредственно демографические и расселенческие аспекты исторической динамики донских евреев еще не становились объектом специального изучения. Между тем диахронный геодемографический анализ этой крупной региональной группы позволяет уточнить особенности естественного воспроизводства и исторической расселенческой динамики еврейского населения Дона и всего юга России, зафиксировать временные рамки и масштабы распространения в еврейской среде ассимиляционных тенденций, дает возможность оценить современную ситуацию в региональной общине и сделать ряд предположений о демографических перспективах еврейского населения всей России.

В качестве аналитико-экспертной базы изучения донской общины имперского периода использовался широкий круг источников, в том числе данные региональных статистиков, Памятные книжки ОВД и Екатеринославской губернии (далее ЕГ), ежегодные отчеты войсковых наказных атаманов, общеимперские и региональные сборники статистики, данные Первой Всероссийской переписи населения 1897 г. Геодемографическая и миграционная динамика еврейского населения Дона советского и постсоветского периодов анализировалась на основании результатов переписей XX — начала XXI в., материалов современных специалистов Е.А. Войтенко, М.А. Гонтмахера, М.М. Кеворкова, Е.В. Мовшовича, а также результатов проведенного нами геоэтнодемографического исследования четырех поколений группы еврейских семей Донского региона (1920–2010-е годы). Для оценки показателей естественного воспроизводства в донской общине и расчета динамики регионального населения с еврейскими корнями в XX — начале XXI в. привлекались статистические ряды, аккумулированные в монографии В. Константинова (2007) и расчетные данные А.Г. Волкова (1989).

Исследуя динамику еврейской общины Дона имперского периода необходимо принимать в расчет существовавший в то время принцип этноконфессионального учета населения. В этнодемографических разделах статистических сборников, ведомственных документов, региональных исследований фиксировались группы населения различной конфессиональной принадлежности. В перечисленных выше источниках была представлена и количественная информация о лицах еврейского (иудейского) вероисповедания. Учитывая сохранявшийся на протяжении почти всего XIX в. традиционный характер еврейского населения Дона, численность иудеев можно использовать в качестве основного

показателя количественной динамики региональной еврейской общины. Тем более что иудействующие сектанты Дона (этнические неевреи) относились статистикой к христианам-раскольникам, а численность караимов, учитывавшихся в группе населения “еврейского вероисповедания”, была незначительной (в 1890–1916 гг. составляла 0,5–1,0% от группы; 90–170 человек в последней четверти XIX – начале XX в.) (см.: Отчеты 1880–1916).

Следует иметь в виду и то, что к концу имперского периода конфессиональный принцип учета еврейского населения приобретал все более формальный характер, в действительности же реализовывался этнонациональный подход. Это становится очевидным в 1900–1910-е годы, когда все более заметная часть донских (и в целом российских) евреев, в процессе активной модернизации полностью утратившая религиозность, по-прежнему продолжала учитываться статистикой в группе иудеев. Тем самым количественные данные об иудейском населении Дона в отчетах наказных атаманов, в памятных книжках ОВД, других региональных информационных источниках начала XX в. фиксировали именно численность местного еврейского населения, определенную по этнонациональному признаку (за вычетом локальной группы караимов). Это обстоятельство обеспечивает корректность сопоставления данных имперской статистики и советских и постсоветских переписей, в которых еврейское население Дона учитывается по своей этнической принадлежности (фактически по национальному самоопределению опрашиваемых) (*Воробьев* 1957: 27–28).

Первые стадии развития общины (время “демографического бума”): начало XIX в. – 1880-е годы

Отдельные представители еврейского народа появлялись на Дону задолго до XIX в. Прежде всего это были торговые люди. Известно и об “оказачивании” попадавших в регион евреев, хотя это случалось значительно реже, чем в Запорожской Сечи. На рубеже XIX в. отдельные еврейские семьи уже проживают в Таганроге и Ростове-на-Дону (*Мовшович* 2006: 25). Число евреев на донской земле постепенно растет и уже в 1810-е годы достигает нескольких десятков человек. Однако установить точные размеры и определить количественную динамику еврейского населения Нижнего Подонья и Северо-Восточного Приазовья в первые десятилетия XIX в. едва ли возможно, поскольку помимо постепенно прибывавшего в субрегион торгово-ремесленного населения в местных городах было достаточно много кантонистов, в том числе евреев, статистических данных о которых не сохранилось. Не вызывает сомнения только сам факт достаточно быстрого демографического роста региональной группы, происходивший за счет притока мигрантов с территории белорусских, малороссийских губерний и Царства Польского – основных ареалов расселения евреев в пределах Российской империи. Средоточиями еврейского населения Дона являлись два ведущих городских центра – Таганрог и Ростов-на-Дону (далее Ростов). Но если в первые десятилетия XIX в. более крупной была таганрогская община, то уже в 1840-е годы демографическое и социально-экономическое лидерство переходит к стремительно растущей группе ростовских евреев.

Как уже отмечалось, погрешность оценки количественной динамики еврейского населения Дона имперского периода по конфессиональному, а не этни-

ческому признаку минимальна. Значительно большими могли быть неточности другого рода: сведения о численности евреев Дона и отдельных его центров, приводимые в разных имперских источниках одного времени, заметно расходились в зависимости от способа сбора информации. К примеру, данные полицейского учета и учета по домовым книгам отличались на 5–10% (Смирнов 1905: 7). Так, по сведениям офицеров Генерального штаба, число ростовских евреев составляло 2252 человека (в 1857 г.), а таганрогских — 380 человек (в 1860 г.) (Материалы 1862: 321; 335, 341). Несколько иные цифры дает Памятная книжка ЕГ, согласно которой численность ростовской общины в 1859 г. составляла 1724, таганрогской — 577 человек (Памятная книжка ЕГ 1860: 19–20)¹ (см.: Рис. 16).

Но для нас в данном случае важно, что в 1840–1850-е годы ростовская община выросла на порядок, а таганрогская в несколько раз. Во второй половине 1850-х годов евреи составляли 8–11% жителей Ростова (вторая после русских этническая группа города) и 1,5–2,0% жителей Таганрога.

Очевидно, что этот взрывной рост на 80–90% обеспечивался миграционным притоком (см.: Рис. 2в). Для обоих городов середина XIX в. была периодом демографического бума. И евреи являлись его полноценными участниками. Но если стремительно растущее от притока трудовых мигрантов население обоих центров в это время в целом характеризовалось отчетливым мужским перевесом (в 1859 г. на 100 женщин в Ростове приходилось 132,5, в Таганроге — 128,4 мужчин), то еврейские общины отличал сбалансированный гендерный состав (соответствующие показатели: 97,7 и 107,5 мужчин на 100 женщин) (рассчитано по: Памятная книжка ЕГ 1860: 19–20) — свидетельство семейного характера переселения, позволявшего быстрее укореняться на новом месте. Максимальной была и ориентация евреев на города: в конце 1850-х годов из 2,44 тыс. представителей донской общины 96% были горожанами (см.: Рис. 1а).

Устойчиво высоким у евреев Дона в середине века был и среднегодовой показатель естественного прироста (20–25‰), что указывало на сохранение традиционного типа воспроизводства, отличительными чертами которого являлись высокие уровни рождаемости и смертности, а также значительный удельный вес младенческой и детской смертности. По уровню репродуктивной активности евреи превосходили армянскую общину Нижнего Подонья и были сопоставимы с православным населением, но при этом отличались более низкой смертностью. Однако 55–65% умерших в 1860-е годы донских евреев составляли дети до пяти лет (в т.ч. около четверти — не достигшие одного года) (см.: Рис. 2г).

Заметные различия между евреями Дона и другими этноконфессиональными группами региона обнаруживались в помесечной динамике воспроизводственных показателей, коррелировавшей с внутригодовой пульсацией брачности и сезонной интенсивностью трудовой деятельности взрослого населения. Для еврейской общины, занятой в торговле и ремесле, была характерна гораздо более плавная динамика данных показателей, чем для местного православного населения и армянской общины.

Уровни рождаемости и смертности по месяцам одного года у евреев в середине 1860-х годов отличались в 1,5–1,8 раз, у православного населения и армян — в 2,0–2,2 и 2,6–3,0; различия сезонного уровня брачности были соответственно 1,6-; 5,6- и 6-кратными (данные на 1867 г. [по Временнику за 1872 г.]; рассчитано по: Временники 1867–1872).

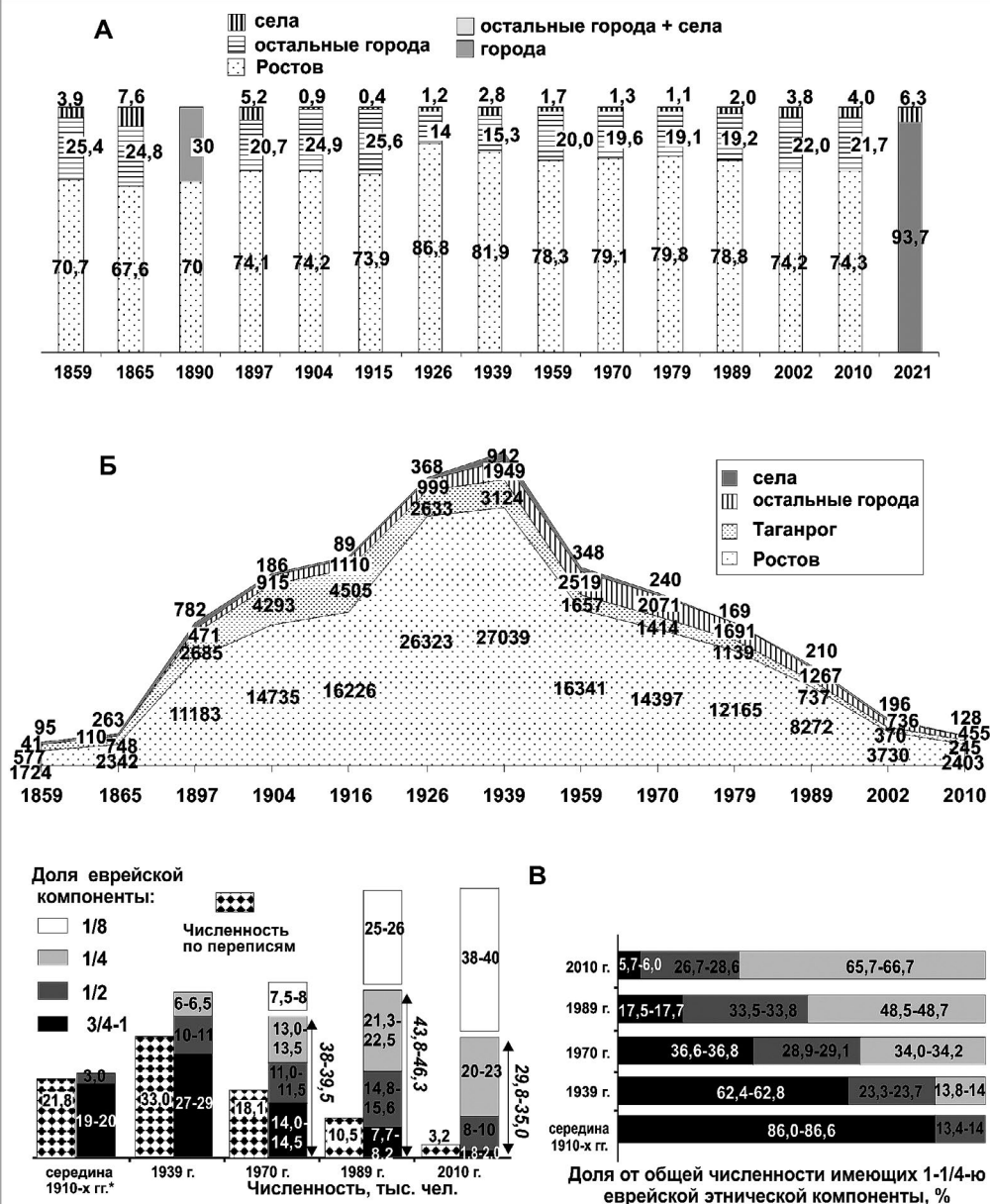


Рис. 1. Количественная динамика региональной общины, ее отдельных территориальных групп и населения с еврейскими корнями

А. Доля в еврейском населении Дона (%) (Рассчитано по: Города России 1904; Отчеты 1880–1916; Памятная книжка ЕГ 1860, 1867; Перепись 1897; Всесоюзные переписи 1926–1989; Всероссийские переписи 2002–2021). **Б.** Численность евреев Дона (чел.) (Рассчитано по: Города России 1904; Отчеты 1880–1916; Памятная книжка ЕГ 1860, 1867; Перепись 1897; Всесоюзные переписи 1926–1989; Всероссийские переписи 2002–2021). **В.** Динамика численности евреев Дона и населения с еврейскими корнями, середина 1910-х – 2010-е годы (тыс. чел., %) (Расчеты автора)

* Для 1910-х годов данные демографического учета

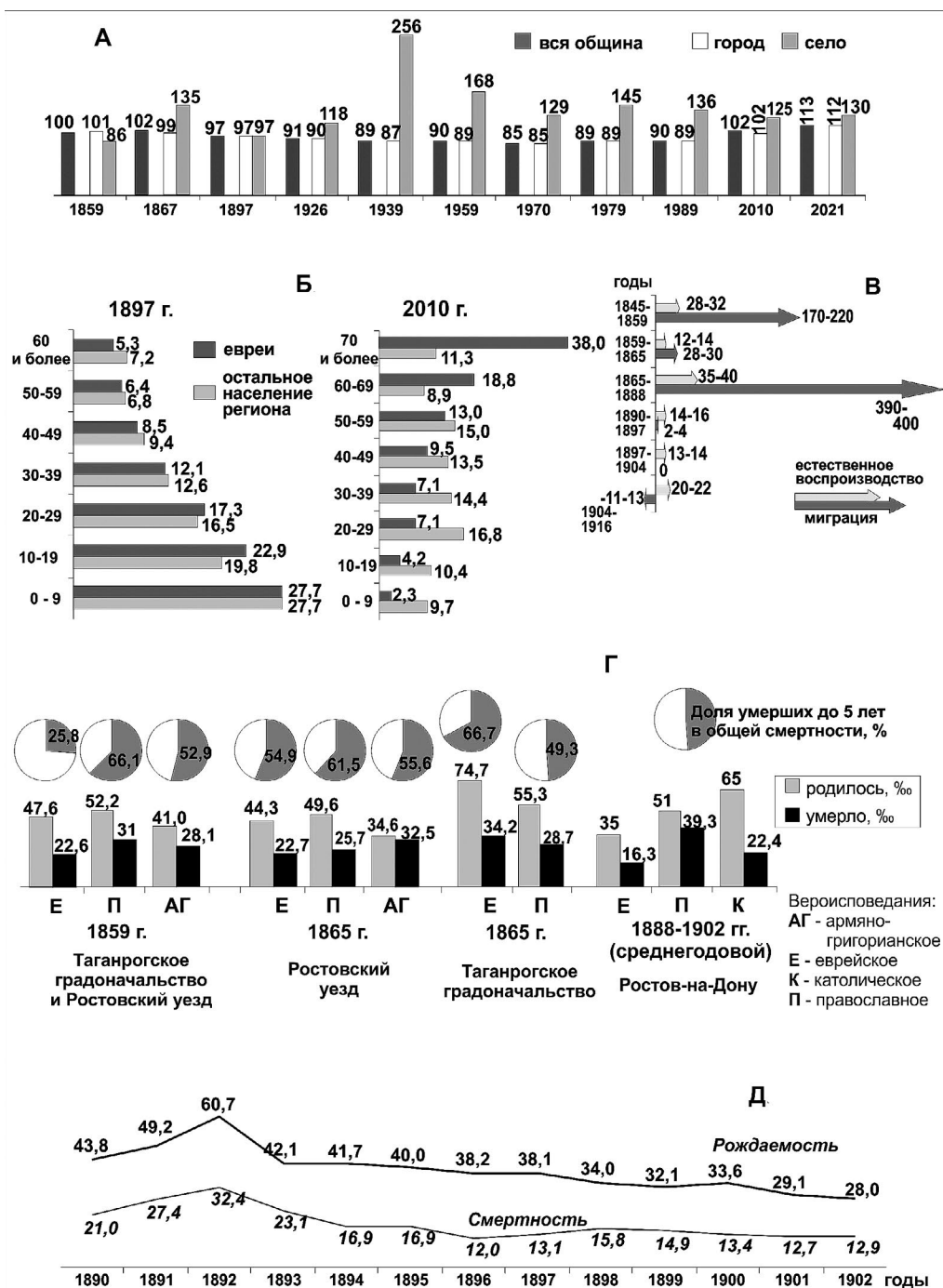


Рис. 2. Половозрастная структура и воспроизводственные показатели еврейского населения Дона

А. Гендерное соотношение у еврейского населения Дона (число мужчин на 100 женщин) (чел.) (Рассчитано по: Памятная книжка ЕГ 1860, 1867; Перепись 1897; Всесоюзные переписи 1926–1989; Всероссийские переписи 2002–2021). **Б.** Возрастная структура (%) (Рассчитано по: *Гонтмахер* 1999; Перепись 1897; Всесоюзные переписи 1926–1989; Всероссийские переписи 2002–2021). **В.** Компоненты демографической динамики общины Дона, 1845–1916 гг. (%) (Рассчитано по: *Гонтмахер* 1999; Отчеты 1890–1916; Памятная книжка ЕГ 1860, 1867; Перепись 1897; Всесоюзные переписи 1926–1989; Всероссийские переписи 2002–2021). **Г.** Воспроизводственные показатели представителей различных этноконфессиональных групп Нижнего Подонья, 1850–1900-е годы. (Рассчитано по: Памятная книжка ЕГ 1860, 1867; Памятная книжка Таганрогского 1865: 26–28; *Смирнов* 1905: 7–8, 44–45). **Д.** Воспроизводственные показатели еврейского населения Ростова-на-Дону, 1890–1902 гг. (‰) (Рассчитано по: *Смирнов* 1905: 7–8, 19, 44–45)

Несмотря на то что ростовско-таганрогский еврейский анклав находился в окружении казачьих земель, евреев на территории ОВД до начала 1860-х годов практически не было. В детальном статистическом исследовании казачьего региона Н. Краснова евреи вообще не упоминаются среди этнических сообществ ОВД (Материалы 1863). Но, учитывая стремительный рост еврейской общины Нижнего Подонья в середине XIX в., проникновение трудоактивного, квалифицированного еврейского населения в пределы ОВД было вопросом времени. Тем более что с началом пореформенного периода практика поселения в станицах “полезных иногородних” заметно расширилась, а среди приезжих появлялись и первые еврейские семьи (*Гутман* 2004). Спусковым крючком данного процесса стало подключение казачьего региона к формирующейся в центральной части империи системе железнодорожного сообщения. Подряд на строительство железной дороги от Грушевки (совр. г. Шахты) до Воронежа в 1867 г. получает сотрудничавший с войсковой администрацией С.С. Поляков, крупный промышленник еврейского происхождения (*Перетяцько* 2020: 2611). В 1868–1870 гг. им же осуществляется прокладка дороги Курск–Харьков–Таганрог с веткой до Ростова-на-Дону. В строительстве принимают активное участие евреи – специалисты и – позднее – обслуживающий персонал, они концентрируются на местных железнодорожных станциях. Общая численность евреев в ОВД за период 1867–1873 гг. вырастает на порядок: с 75 до 717 человек (*Гонтмахер* 1999) (см.: Рис. 3а). Учитывая расположение железных дорог в казачьем регионе, можно утверждать, что еврейское население заходило со стороны ростовско-таганрогского ареала; практически полностью (696 чел.) оседая в трех западных округах – Донецком, Миусском и Черкасском (см.: Рис. 3б).

Однако прочно закрепиться в ОВД евреям не удалось. После ухода с должности наказного атамана М.И. Черткова, женатого на еврейке и покровительствовавшего еврейскому бизнесу, последующие войсковые администрации относились отрицательно к присутствию евреев в регионе (*Перетяцько* 2020: 2614–2616). Уже во второй половине 1870-х годов региональная власть, возглавляемая Н.И. Святополком-Мирским, выражала серьезную озабоченность тем, что под покровительством железнодорожной администрации евреи стали во множестве селиться в ОВД, постепенно захватывая в свои руки местную торговлю. Стремление донских властей оградить казаков-предпринимателей от успешных “инородцев-конкурентов” нашло полное понимание в Военном министерстве и отразилось в Законе

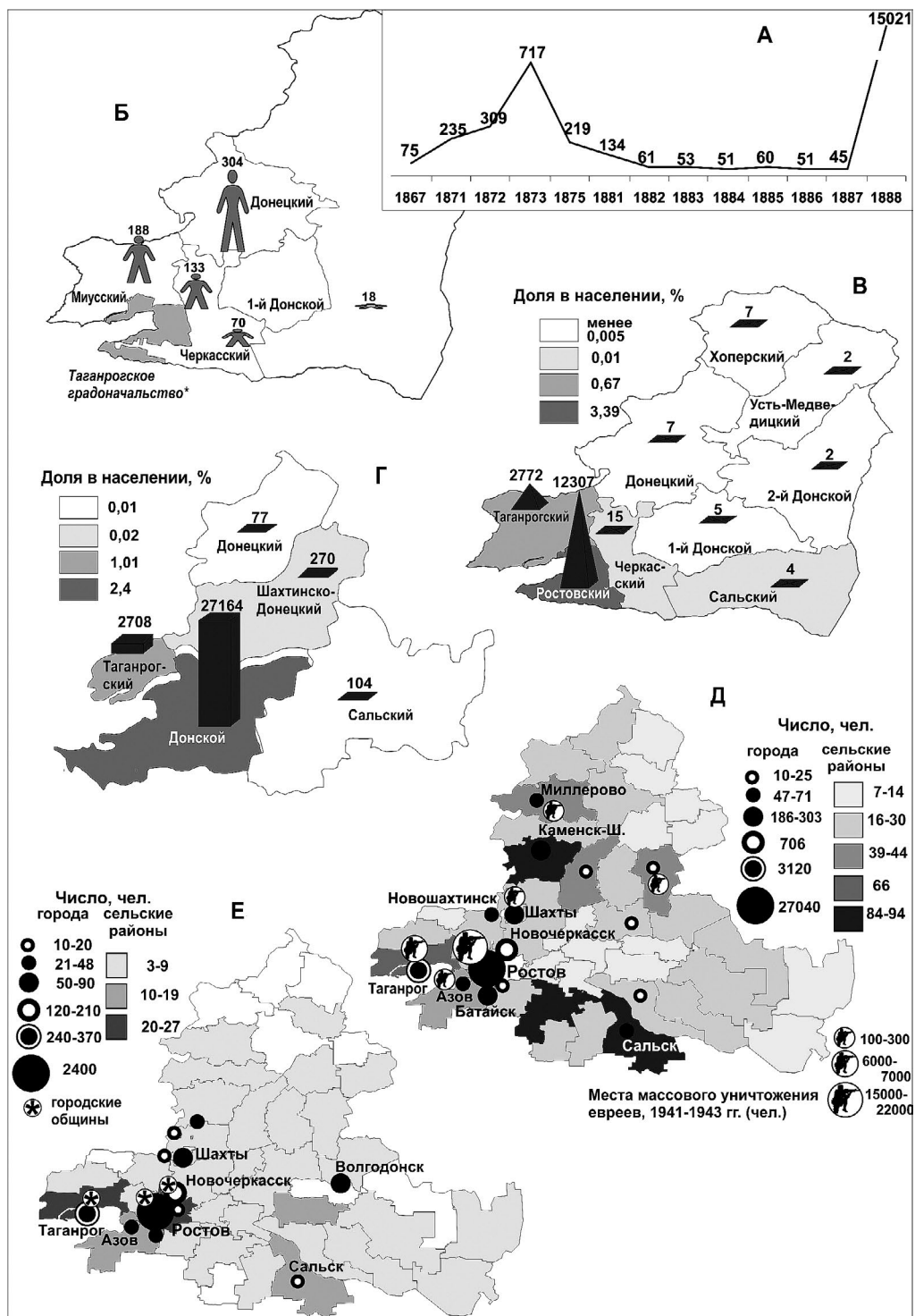


Рис. 3. Пространственно-расселенческая динамика донской общины, 1870–2010 годы

А. Динамика еврейского населения ОВД, 1867–1888 гг. (чел.) (Составлено по: *Гонтмахер* 1999; Памятные книжки ОВД 1870–1916). **Б.** Евреи в ОВД, 1873 г. (чел.) (Составлено по: *Гонтмахер* 1999). **В.** Евреи в ОВД, 1897 г. (чел., %) (Рассчитано по: Перепись 1897). **Г.** Евреи в пяти донских округах Северо-Кавказского края, 1926 г. (чел., %) (Рассчитано по: Всесоюзные переписи 1926–1989). **Д.** Евреи Ростовской области, 1939 г. (чел.) (Рассчитано по: Всесоюзные переписи 1926–1989; *Войтенко* 2005; *Мовшович* 2002). **Е.** Евреи Ростовской области, 2010 г. (чел.)

от 22 мая 1880 г., согласно которому евреям воспрещалось жительство в регионе, а также приобретение в собственность и содержание в найме или аренде недвижимого имущества (*Маркедонов* 2007). Исключение делалось для лиц с высшим образованием и находившихся на государственной службе. Хотя в теории закон не носил исключительно “запретительного” характера, предполагая проведение избирательной политики в отношении евреев ОВД, в реальности он обернулся их массовым выселением из региона, поскольку подавляющее большинство евреев не соответствовало заданным критериям. К середине 1880-х годов, как свидетельствуют Отчеты войсковых наказных атаманов, еврейское население ОВД сократилось до 50–60 человек (см.: Отчеты 1880–1916).

Между тем “восходящая” демографическая динамика общины ростовско-таганрогского ареала сохраняла свой линейный характер. За первые 20 лет пореформенного периода численность евреев выросла еще в несколько раз и во второй половине 1880-х годов достигла на Нижнем Дону 15 тыс. человек. Сами темпы указывали на сохранение доминанты миграционного притока (естественное воспроизводство обеспечило в 1870–1880-е годы не более десятой доли демографического роста общины) (см.: Рис. 2в). Этот процесс был остановлен только решением имперских властей включить в 1887 г. территорию Ростовского и Таганрогского уездов в состав ОВД. В результате еврейское население казачьего региона одномоментно увеличилось в 330 раз (см.: Рис. 3а). Столь же резко изменилось соотношение факторов демографической динамики донской общины: она утратила возможность быстрого количественного роста, обеспеченного неконтролируемым миграционным притоком. А для региональных властей “еврейский вопрос”, казалось бы, решенный несколькими годами ранее, актуализировался в куда более острой форме.

Период пульсирующей динамики с доминантой демографического роста (1890–1930-е годы)

В постановлении Государственного совета Российской империи (19 мая 1887 г.), посвященном административному переподчинению Ростовского и Таганрогского уездов, указывалось, что евреям, уже поселившимся на передаваемых в ОВД территориях, “разрешается оставаться и впредь в избранных ими местах жительства. Притом лица сии продолжают пользоваться всеми принадлежащими им правами” (Памятные книжки ОВД 1870–1916: 1888. Ч. 2. С. 151). Но донская администрация, возглавляемая Н.И. Святополком-Мирским, заняла куда более жесткую позицию. На протяжении ряда лет планомерно дополняя и расширяя действующие ограничительные меры, местные власти добиваются значительного оттока еврейского населения, констатируя при этом, что его пол-

ное выдворение из региона “нежелательно, так как эта мера может невыгодно отразиться на торгово-промышленной деятельности присоединенных городов, а значит и почти всей области” (ОР РНБ. Л. 5; цит. по: *Перетятко* 2020: 2614).

Внутренняя противоречивость позиции администрации ОВД, желавшей избавиться от евреев, но понимавшей их значимую роль в торгово-экономическом развитии Дона, отражалась на динамике еврейского населения региона. И если в 1891–1892 гг. община сократилась на четверть (до 11,5–12 тыс. человек), то уже к середине 1890-х годов полностью восстановила свои размеры (*Смирнов* 1905: 10–11), что свидетельствует о возвращении основной массы покинувших регион несколькими годами ранее. Свою лепту внесла и Городская Дума Ростова, возглавляемая А.М. Байковым, выступившая в защиту еврейской общины города (*Маркедонов* 2007).

Перепись 1897 г. обнаруживает в ОВД 15,12 тыс. евреев по языку и 15,98 тыс. иудеев (из которых соответственно 11,14 и 11,84 тыс. приходилось на Ростов) (Перепись 1897). Но в Отчете войскового наказного атамана за этот год фигурирует более значительная цифра — 17,72 тыс. иудеев (см.: *Отчеты 1880–1916*). Расхождение отчасти связано с тем, что в числе донских иудеев переписью были учтены местные караимы и представители иудействующих религиозных групп. Но общая численность тех и других во второй половине 1890-х годов на Дону была незначительной: в 1897 г. караимов насчитывалось 130 человек, иудействующих — 38² (Там же). Основной причиной количественного перевеса иудеев над евреями по языку в ОВД был начавшийся процесс культурно-языкового обрусения части евреев Дона, проявившийся прежде всего в Ростове. Как результат: в сельской местности региона эти две группы количественно практически совпадали; в Таганроге число иудеев было больше, чем евреев по языку на 1,3%, а в Ростове (с максимальным уровнем аккультурации еврейского населения) — на 6,0% (рассчитано по: *Перепись 1897*).

В конце XIX в. евреи являлись шестой по численности этнической общностью ОВД (второй в Ростове, третьей в Таганроге). Как и прежде, еврейское население отличали предельно высокий уровень урбанизации (94,8%) и поселенческая “центростремительность” — ориентация на Ростов, крупнейший город региона, в котором проживало почти 3/4 евреев Дона (см.: *Рис. 1а*). Размещение общины ограничивалось ростовско-таганрогским ареалом (см. *Рис. 3в*), за его пределами обосновалось только 43 еврея (0,28%) — среди них мужчин было в 2,3 раза больше, чем женщин, что указывает на низкую укорененность данного дисперсного множества.

Возрастная структура донской общины, как и раньше, почти не отличалась от структуры остального населения региона. На детские и юношеско-подростковые генерации (0–19 лет) приходилось около половины евреев Дона; средний возраст представителей общины в конце XIX в. составлял около 20 лет (см.: *Рис. 2б*). По-прежнему превалировал традиционный тип естественного воспроизводства с высокими уровнями рождаемости и смертности. Но, как свидетельствует естественная динамика евреев Ростова, именно в конце XIX — начале XX в. происходила ускоренная ломка традиционного механизма и перехода к модернизированной форме воспроизводства. Если в первой половине 1890-х годов среднегодовой показатель рождаемости у ростовских евреев составлял 46,5‰, то во второй половине — 35,2‰, а в начале XX в. — 28,5‰. Параллельно снижался и уровень смертности: 23,3; 13,8; 12,8‰ соответственно (см.: *Рис. 2д*). Основная причина данного сдвига заключалась в комплексной социокультурной

модернизации еврейского населения Дона, признаки которой отчетливо фиксировались уже в конце екатеринославского периода развития общины (середина 1870-х – середина 1880-х годов).

Укажем, в частности, на крайне высокую по меркам регионального социума образовательную активность донских евреев. При доле в 9–11% в населении Ростова евреи составляли 25–40% учащихся гимназий и других средних образовательных учреждений города (как мужских, так и женских). Аналогичной была ситуация и в других центрах Нижнего Дона (в Таганроге, Азове, Нахичевани) (*Гонтмахер* 1999: 22–25). Хорошо образованные по меркам времени детские/подростковые генерации 1880-х годов вошли во взрослую жизнь (в 1890-е годы) с комплексом жизненных приоритетов, существенно отличавшим их от старшего поколения. Для еврейской молодежи рубежа веков были характерны более поздние браки и пониженная репродуктивная активность, связанная в том числе с практикой регуляции деторождения. Молодые люди значительно чаще прибегали к профессиональной медицинской помощи, что напрямую отражалось на масштабах младенческой и детской смертности, в значительной мере формировавшей ее общий показатель.

Таким образом, еврейская община Дона встречала XX в., находясь в процессе активного перехода к современному типу воспроизводства, опережая в этом отношении весь региональный социум на несколько десятилетий. Но у социокультурной модернизации общины была и другая значимая демографическая проекция, связанная с тем, что основным языком обучения еврейской молодежи Дона был русский, на котором в конце XIX в. получали образование 87–89% юношей и 90–91% девушек (рассчитано по: *Гонтмахер* 1999: 66). “Русскоцентричность”, задавая высокий уровень аккультурации, существенно облегчала карьеру в различных социoproфессиональных сообществах империи (включая самые статусные). Зафиксированный переписью 1897 г. в донской общине количественный перевес иудеев над евреями по языку в значительной степени объяснялся аккультурацией ростовской группы. Другим следствием высокого уровня культурно-языкового обрусения еврейской молодежи Дона становится увеличение числа смешанных семей.

На рост межнациональной брачности работал и ощутимый в ряде территориальных групп гендерный дисбаланс. У городских евреев ОВД в возрасте 20–29 лет в 1897 г. на 100 женщин приходилось 80 мужчин (рассчитано по: *Гонтмахер* 1999: 66). Впрочем, этот перекосяк на рубеже веков не столько увеличивал межэтническую брачность евреек, сколько осложнял для них поиск супруга своей национальности, т.е. в большей степени работал на сокращение общей рождаемости в общине. Тем не менее доля смешанных семей также росла. Порядка 7–10% браков, заключаемых в конце XIX – начале XX в. евреями Дона, уже могли быть межэтническими. То есть в конце имперского периода (1900–1910-е годы) в детской генерации донской общины появляется некоторое, пока еще ограниченное число “полуевреев” (не более 3–5% от общего еврейского населения ОВД) (см.: Рис. 1в).

Демографическая динамика региональной общины на рубеже XIX–XX вв. коррелирует с социально-политическими условиями своего времени и остается сложной. Отчеты наказных атаманов за 1897–1904 гг. фиксируют устойчивый рост общины, темпы которого, однако, постепенно замедляются и уже фактически соответствуют показателю естественного воспроизводства (см.: Отчеты

1880–1916). Миграционное сальдо опускается к нулевой отметке (см.: Рис. 2в).

Окончательно обрывается восходящий демографический тренд донской общины в середине 1900-х годов, после масштабного (одного из крупнейших в империи) еврейского погрома в Ростове (18–20 октября 1905 г.). Точное число жертв не было установлено, но в любом случае оно оказалось значительным: от 40–50 до 170 человек убитыми, до 500 избитыми и изувеченными (*Мовшович* 2001: 104). И с 1905 г. городская община практически останавливает свой рост, сохраняясь на уровне 14,5–16 тыс. человек (Города России 1910). Учитывая размеры естественного прироста, отток евреев из Ростова в 1906–1915 гг. мог составить 2,2–2,7 тыс. человек (15–17%). Фактически останавливается рост таганрогской общины (4290 чел. в 1904 г., 4505 чел. в 1916 г.) и еврейского населения других городов ОВД (см.: Рис. 16) (см.: Отчеты 1880–1916).

Плато в динамике численности донской общины завершается в годы Первой мировой войны с выходом постановления “О разрешении евреям жительства в городских поселениях вне черты общей их оседлости” (август 1915 г.). Приток еврейских беженцев с западных территорий империи начал пополнять городские общины Дона, прежде всего Ростова и Таганрога. Но пульсирующий характер этой миграционной волны, высокая подвижность переселенцев способствовали тому, что размеры территориальных групп постоянно менялись.

Еще более выросла пространственная турбулентность донских евреев в годы Гражданской войны. Даже в отсутствии точных данных нет сомнения в том, что для них, как и для всего населения Дона, в 1918–1920 гг. была характерна естественная убыль в несколько промилле. Но центральную роль в демографической динамике общины по-прежнему играла миграция, обусловленная движением фронтов и социально-экономической ситуацией на местах. Являясь одним из эпицентров белого движения, Дон привлекает в годы Гражданской войны еврейских беженцев из центральных районов России. И в целом перипетии Мировой и Гражданской войн способствовали количественному росту еврейского населения Дона, прежде всего его ведущего средоточия – ростовской группы. В 1920 г. Ростов по численности евреев – третий после Петрограда и Москвы центр будущей РСФСР (22,8 тыс., 25,0 и 28,0 тыс. человек соответственно) (Советский Союз б.г.). К 1926 г. ростовская община вырастает до 26,3 тыс. человек. А в пяти округах Северо-Кавказского края, в дальнейшем составивших Ростовскую область, Всесоюзная перепись 1926 г. зафиксировала более 30 тыс. евреев, из которых 98,8% являлось горожанами (рассчитано по: Всесоюзные переписи 1926–1989). Хотя за 1916–1926 гг. число сельских евреев Дона выросло в несколько раз, в абсолютных цифрах этот рост был крайне незначительным (см.: Рис. 16). Таким образом, снятие ограничений на перемещение привело не столько к расширению ареала расселения, сколько к еще большей концентрации евреев в крупнейшем центре региона и его городской системе, хотя демографическая динамика отдельных городских групп в первое послереволюционное десятилетие была разнонаправленной (ощутимо сократилось еврейское население Таганрога и Азова, выросли общины Новочеркасска и г. Шахты).

Сбалансированная гендерная структура практически всех еврейских групп донской общины, в том числе и в сельской местности, указывала на высокую степень укорененности в пределах региона (см.: Рис. 2а). Но сверхконцентрация в городах и высокий уровень модернизации способствовали быстрому завершению перехода к современному типу демографического воспроизводства и ма-

лодетной семье. Среднегодовая рождаемость евреев Ростова в середине 1920-х годов снизилась до 14–15‰ (Гонтмахер 1999: 211), что более чем в два раза уступало региональному показателю и было на четверть ниже показателя всего еврейского населения РСФСР (Константинов 2007: 75). Существенно сократился и естественный прирост, с этого времени не превышавший у ростовских евреев 5–6‰.

Как и в имперский период, социокультурная модернизация евреев Дона в 1920-е годы коррелировала с процессом их культурно-языкового обрусения. Но если в конце XIX в. евреи составляли крайне высокий процент обучающихся в системе среднего и специального образования, то с середины 1910-х годов – в формирующейся на Дону высшей школе. В середине 1920-х годов их доленое присутствие в студенческом корпусе региональных вузов на порядок превышает долю в населении. А русский язык становится родным почти для 3/4 евреев донских округов (Гозулов 1929: 200–220).

Быстрая аккультурация ускоряет ассимиляционный процесс, который вместе с низким естественным приростом с середины 1920-х годов становится основным фактором демографической динамики евреев Дона: за 1926–1939 гг. община выросла на 8,9% (до 33 тыс. чел.), а ее ростовская группа – только на 2,8%. В демографическом рейтинге крупнейших городских общин евреев СССР ростовская опустилась с 10 на 13 позицию (но осталась третьей в РСФСР) (Советский Союз б.г.). Еврейское население Таганрога и Новочеркасска, пополняемое мигрантами с Украины, росло более интенсивно (соответственно на 18,6% и 59,4%), что снизило уровень “столичности” донской общины: доля ростовчан опустилась с 87% до 82% (см.: Рис. 1а). Это, впрочем, только подчеркивало центростремительный характер системы расселения евреев Дона, который фиксировался даже в самом областном центре. По данным на 1939 г., 53% ростовских евреев проживало в двух центральных районах города (Андреевском и Кировском), на которые приходилось 18,3% населения Ростова (евреи составляли 15,4% жителей центра и только 2,45% – других районов) (рассчитано по: Всесоюзные переписи 1926–1989). Сверхконцентрация евреев в областном центре, однако, не исключала некоторого расширения их сельской географии: число поселян в общине за 1926–1939 гг. выросло в 2,5 раза (с 370 до 910 чел.). К концу 1930-х годов евреи проживали практически во всех сельских районах области. Крупнейшие их территориальные группы достигали 80–90 человек (Зверевский, Мечетинский, Сальский районы) (см.: Рис. 3д). Демографический и пространственный рост сельской компоненты в значительной степени определялся трудовой миграцией – распределением в районы области молодых специалистов, в своем большинстве одиноких мужчин (за 1926–1939 гг. число мужчин-евреев выросло на селе в 4,5 раза, евреек – на 51%). Это привело к резкой гендерной разбалансировке сельских евреев Дона (см.: Рис. 2а). В то же время отток мужчин в сельскую местность региона увеличил перевес женщин в городских группах (за 1926–1939 гг. число мужчин на 100 женщин сократилось с 90,5 до 86,8).

Как уже отмечалось, межвоенные десятилетия стали периодом резкого ускорения аккультурационно-ассимиляционного процесса, характерного для всего еврейского населения РСФСР. За 1924–1938 гг. доля межэтнических браков выросла у мужчин с 17,4% до 44,2%, у женщин – с 8,9% до 34,9% (Константинов 2007: 69). Нет оснований считать, что этот показатель у донских евреев заметно отличался от республиканского. “Усредненный” процент межнациональных браков у поколения евреев Дона, репродуктивная активность которых пришлось

на 1920–1930-е годы, мог составлять 30–35% для мужчин и 20–25% для женщин. В этом случае 25–30% детей, рожденных на Дону в 1920–1930-е годы в семьях с двумя или одним родителем-евреем, уже были “полуевреями”. А к концу межвоенного периода в регионе начинает быстро расти число носителей 1/4 еврейской этнической компоненты, поскольку в репродуктивный возраст входят “полуевреи”, родившиеся в имперский период.

При этом принятый в советской демографической статистике принцип фиксации этнической принадлежности по самоопределению опрашиваемых способствовал быстрому росту количественного зазора между числом евреев, фиксируемых переписью, и общим размером группы населения с еврейскими корнями, численность которого на Дону к началу 1940-х годов уже на 30–40% превосходила данные последней переписи (см.: Рис. 3в). Однако в полной мере эта особенность демографии региональной общины (как и всего еврейского населения страны) проявилась уже в послевоенные десятилетия.

Этапы демографической депопуляции (1940–2010-е годы)

Поступательная динамика роста общины была прервана Великой Отечественной войной, на годы которой пришлись огромные демографические потери еврейского населения Дона. Детальный анализ убыли численности крайне затруднен, поскольку с первых месяцев войны на территории области оказывается значительное число еврейских беженцев из других регионов СССР. Уже к концу лета 1941 г. еврейское население региона могло вырасти до 50–60 тыс. человек (Войтенко 2005: 99). Но территориальное распределение беженцев непрерывно менялось, как и общее их количество; пульсировала численность и донских евреев. В сентябре–октябре 1941 г. область покинуло порядка 10 тыс. евреев в рамках организованной эвакуации и примерно столько же выехало самостоятельно (Кеворков 2020: 251). Однако к моменту первого захвата Ростова немцами (ноябрь 1941 г.) в зоне оккупации оказалось порядка 35–40 тыс. евреев. Быстрое освобождение города позволило сохранить жизнь основной части этого населения. Тем не менее в конце 1941 г. в регионе было истреблено от 7 до 8 тыс. человек (прежде всего евреев Таганрога и осевших в городе беженцев) (Войтенко 2005: 102).

К началу 1942 г., после первого освобождения Ростова от оккупантов вернулось значительное число донских евреев, покинувших город в первые месяцы войны (Мовшович 2006: 124). Стремительное наступление немецкой армии летом 1942 г. сорвало эвакуацию, и 11–13 августа 1942 г., через две недели после захвата Ростова, еврейское население города было почти полностью истреблено в Змиевской балке. Общее число жертв составило от 18 до 32 тыс. человек, в большинстве своем это были евреи (80–90%) (Войтенко 2005: 112; Мовшович 2002: 85). Массовая ликвидация евреев в конце лета–осенью 1942 г. происходила и по всей области. Холокост на Дону охватывал практически все города и значительное число сельских районов (по официальным, явно неполным данным, зафиксировано уничтожение евреев в 24 населенных пунктах) (Альтман 2002: 184).

Но вычленение еврейской компоненты из общих масштабов репрессий, распространившихся на Дону и на другие группы населения, — серьезная исследовательская проблема. Согласно расчетам Е.В. Мовшовича, общее число жертв холокоста на территории Ростовской области составило 38,5–40,0 тыс. человек (Мовшович 2002: 85). Количественные оценки других исследователей несколько

ниже: Н.И. Альтман пишет, что жертвами холокоста стали не менее 22 тыс. человек (Альтман 2002: 176–177), Е.А. Войтенко говорит о 19–27 тысячах (Войтенко 2005: 115). Последние цифры представляются наиболее вероятным диапазоном потерь еврейского населения в период немецкой оккупации. Поскольку в сельских районах области было уничтожено порядка 5,0–5,5 тыс. евреев, что в 5–6 раз превышало их довоенную численность (Мовшович 2006: 143), можно утверждать, что самая значительная часть жертв пришлось на перемещенное население. В Таганроге это соотношение было иным, и среди жертв холокоста беженцы незначительно превышали местное население. В Ростове основные потери пришлось на горожан. В целом в 1941–1943 гг. было истреблено 55–65% еврейского населения Дона (в т.ч. почти все сельские евреи, 65–75% евреев Таганрога и 50–60% Ростова) (рассчитано по: Войтенко 2005).

Послевоенный восстановительный демографический рост областной общины и ее отдельных территориальных групп, в отличие от других народов региона, определялся не столько подъемом рождаемости и естественного прироста, сколько направлением и масштабами миграционной динамики. Некоторые городские группы (евреи Азова, Шахт и др.) компенсировали потери военного времени и заметно выросли к концу 1950-х годов. Но крупнейшие группы (Ростов, Таганрог) восстановиться не сумели. В 1959 г. в Ростове проживало на 40% меньше евреев, чем в 1939 г., в Таганроге – почти в 2 раза меньше – это предопределило общее ошутимое снижение численности донских евреев (с 33,0 до 20,9 тыс.) (см.: Рис. 16).

Гендерный баланс в общине Дона не изменился (см.: Рис. 2а) – в отличие от остальных региональных этнических групп, демонстрировавших значительный дефицит мужчин, связанный с потерями военного времени. Но у донских евреев мужская сверхсмертность на фронтах совместилась с холокостом, среди жертв которого ошутимо преобладали женщины.

Война стала историческом водоразделом и в пространственной динамике донской общины: характерное в 1920–1930-е годы расширение ареала за счет освоения сельских территорий сменилось сжатием. Значительное число сельских групп, уничтоженных в годы войны, не восстановилось. В конце 1950-х годов в сельской местности Дона проживало 368 евреев (38% от уровня 1939 г.) (см.: Рис. 1а, б).

Ускоренная депопуляция донской общины продолжается и в последующие десятилетия советского периода. В 1960-е годы численность евреев Ростова сократилась на 12% – максимальный показатель среди 23 крупных (более 10 тыс. чел.) городских общин СССР. Почти 15% потеряла община Таганрога. Еще больше снизился демографический потенциал еврейского населения остальных городских центров и сельских районов Дона (потери составили соответственно 17,8% и 31%) (рассчитано по данным на 1959–1970 г.; см.: Всесоюзные переписи 1926–1989). Евреи из небольших городов и сельской местности все активней стягивались в областной центр. Хотя в абсолютных цифрах этот приток был весьма незначительным и не мог остановить быстрой депопуляции ростовской группы. Если учесть воспроизводственные показатели российских евреев в данный период (Константинов 2007: 75), можно утверждать, что общая естественная убыль евреев Дона в 1960-е годы едва ли превышала 5–6%. Эмиграция из СССР в дальнее зарубежье была еще минимальной и почти не захватывала региональные группы. Ограниченные размеры носил и отток евреев за пределы области.

Ускоренная убыль ростовской и таганрогской групп прежде всего задавалась ассимиляцией, ее большими масштабами в сравнении с другими город-

скими и региональными общинами РСФСР. Существенную роль в этом процессе, очевидно, играли крайне высокие демографические потери этнического ядра ростовских и таганрогских евреев в период оккупации. Сохранившееся еврейское население, пополненное в послевоенный период небольшим числом мигрантов, оказалось значительно более подверженным ассимиляции, чем общины других крупных российских центров. Ускоренная убыль евреев Дона продолжилась и в последние десятилетия советского периода (см.: Рис. 16). В целом за 1959–1989 гг. еврейское население области сократилось в 2 раза (в СССР и РСФСР на 40,0% и 35,5% соответственно). Но фиксируемое переписями сокращение донской общины представляло только внешнюю сторону ее демографической динамики и не позволяло оценить целый ряд “сопутствующих” процессов, в том числе:

- постепенное сокращение численности этнически “полных” евреев и рост их медианного возраста;
- быстрый рост межэтнической брачности, абсолютный и удельный рост смешанного потомства, включавшего все больше не только евреев наполовину, но и носителей 1/4–1/8 еврейской этнической компоненты;
- стремительный рост латентной составляющей областного населения с еврейскими корнями.

К концу советского периода доля межэтнических браков у евреев-мужчин РСФСР поднимается до 59–73%, у женщин — до 43–63% (Константинов 2007: 69). Община Дона не была исключением. При этом более 90% потомства таких смешанных браков фиксировались по национальности родителя-нееврея (Волков 1989). То есть подавляющая часть “полуевреев”, тем более носителей меньших долей “еврейской крови”, пополняла латентную компоненту областного населения с еврейскими корнями. Постепенно разрастаясь, эта теневая часть превращала данную группу в своего рода этнодемографический “айсберг”, самая значительная часть которого была скрыта от официальной статистики. Расчеты показывают, что в конце 1980-х годов региональная группа населения с еврейскими корнями, включавшая носителей 1/2 и 1/4 данной этнической компоненты уже в 4,4–4,6 раз превосходила число евреев в области, зафиксированное переписью 1989 г. Наиболее многочисленными были “евреи на четверть”, в 3 раза превосходившие подгруппу полных евреев (см.: Рис. 1в).

Геодемографические процессы в общине, характерные для 1970–1980-х годов, резко ускоряются в постсоветский период. Но центральным фактором отрицательной демографической динамики становится эмиграция. В результате оттока в Израиль и другие страны дальнего зарубежья (прежде всего в США и Германию) потери донской общины в 1990-е годы составили 25–30%. Поскольку возможность репатриации в Израиль распространялась на носителей 1/2 и 1/4 еврейской компоненты (а с учетом потомства последней подгруппы и 1/8), эмиграцией было охвачено фактически все население с еврейскими корнями (по расчетам только в Израиль из Ростовской области в 1990-е годы могло выехать 8–10 тыс. человек — число сопоставимое с официальной численностью донских евреев в конце советского периода). Наблюдалась корреляция между интенсивностью оттока и долей еврейской составляющей у эмигрантов. Этническое ядро, включавшее наиболее национально ориентированную часть еврейского населения Дона и составленное в основном полными евреями, потеряло заметно большую долю, чем остальные подгруппы. Таким образом, эмиграция 1990-х годов

резко ускорила ассимиляцию оставшейся части общины. А с учетом выросшей естественной убыли можно говорить о том, что на стремительное сокращение численности донских евреев работали все три фактора демографической динамики. За 1989–2002 гг. община сократилась в 2 раза (с 10,5 до 5,0 тыс. человек), а в 2002–2010 гг. еще на 35,8% (см.: Рис. 16).

Быстрая депопуляция сопровождалась резким ухудшением возрастной структуры (см.: Рис. 26). По переписи 2010 г. медианный возраст евреев области составлял 61 год. Существенно ухудшились и воспроизводственные показатели. В середине – второй половине 2000-х годов коэффициент рождаемости падает до 3–4‰ и естественная убыль евреев Дона составляет 20–25‰ в год (рассчитано по: Всероссийские переписи 2002–2010). Именно естественные потери с начала 2000-х годов после резкого снижения масштабов эмиграции становятся основным фактором депопуляции общины.

На протяжении всего постсоветского периода убыль донских евреев была повсеместной, охватывала все городские и сельские группы. Последние демонстрировали в 1990-е годы минимальные темпы сокращения, но в начале XXI в. их потери также существенно возросли. Уровень урбанизации областной общины снизился в постсоветский период незначительно (до 93,7% в 2021 г.) (см.: Рис. 1а); при сокращении ареала расселения сохранялась общая пространственная структура с ведущим средоточием в Ростове (3/4 представителей). В 2010 г. евреи числом от трех человек проживали в 52 населенных пунктах области (2,4% от общего их числа).

Итак, в процессе двухвекового развития донская община прошла через ряд крупных этапов, различающихся вектором геодемографической динамики, особенностями естественного воспроизводства и миграционной циркуляции, широтой расселения, масштабами ассимиляции. В самом первом приближении можно выделить периоды:

- демографического бума (1800-е – середина 1880-х годов);
- пульсирующей динамики, представляющей смену временных отрезков демографического роста и равновесия с некоторым общим перевесом первых (конец 1880-х – начало 1920-х годов);
- демографического “плата” (середина 1920-х – рубеж 1940-х годов);
- депопуляции (с начала 1940-х годов по настоящее время).

Последний этап, в свою очередь, может быть разделен на несколько временных отрезков: 1941 – начало 1943 г. – холокост; вторая половина 1940-х – 1980-е годы – депопуляция с доминантой естественно-ассимиляционного фактора; 1990-е годы – демографическая убыль с доминантой эмиграционного фактора; 2000–2010-е годы – депопуляционно-циркуляционная динамика.

Детальней основные особенности двухвековой геодемографической динамики региональной общины представлены в Табл. 1. Отметим только, что, укоренившись на Дону к последней трети XIX в., еврейская община достигла значительного экономического и социокультурного подъема в последние десятилетия имперского периода. Однако успешная комплексная интеграция в региональный социум стала одной из основных причин растущей аккультурации со второй четверти XX в., начавшей ускоренно переходить в ассимиляцию (прежде всего через нарастающую межэтническую брачность донских евреев). Масштабные потери военного времени существенно ускорили процесс последующего затяжного демографического заката донской общины, обусловленного уже всеми

факторами количественной динамики (естественной убылью, оттоком, ассимиляцией).

Таким образом, региональная община в своем развитии продемонстрировала один из наиболее распространенных сценариев геодемографической эволюции локальных этнических групп за пределами материнского этнонационального социума: последовательное прохождение стадий роста, стабилизации и постепенного “растворения” в принявшем территориальном сообществе. Однако в случае донских евреев завершающая стадия этого этнодемографического маршрута была далеко не столь короткой и линейной, как это следует из результатов постсоветских переписей. И данный аспект нуждается в дополнительном анализе.

Таблица 1

Основные этапы геодемографической эволюции региональной общины

Этап	Вре- менной интер- вал	Демографическая динамика и вос- производственные процессы	География расселения	Половозрастная структура	Аккультурационно- ассимиляционные тренды
Демографический бум	Рубеж XIX в. — ко- нец 1880-х годов	Быстрый демогра- фический рост, обусловленный в первую оче- редь миграцией. Традиционный естественный тип воспроизводства (высокие рожда- емость и смерт- ность).	Ростов, Таган- рог. Локальное присутствие в других центрах и в сельской местности.	Сбалансирован- ная гендерная структура. Воз- растная пира- мида с большой долей младших поколений.	Практически отсутствуют до середины века. С 1850—1860-х годов процесс аккультурации еврейской моло- дежи.
Пульсирующая динамика	Конец 1880-х — на- чало 1920-х годов	Пульсирующая динамика с неко- торой доминантой демографического роста, обеспе- ченного уже преимущественно естественным фактором. Уско- ренный переход к современному типу воспроиз- водства (поздние браки, снижение рождаемости).	Ростов, Таган- рог; появление и рост ряда дру- гих городских общин; неко- торое расшире- ние сельского расселения, прерванное в начале XX в.	Сбалансирован- ная гендерная структура. По- вышенная доля молодежи; меди- анный возраст представителей общины — около 20 лет.	Социокультурная модернизация и активная аккуль- турация еврей- ской молодежи. Начало асси- миляционного процесса.
Демографическое “плато”	Сере- дина 1920-х — ру- беж 1940-х годов	Демографическая стабилизация, свя- занная с сокраще- нием до минимума внешнего притока и быстрым перехо- дом к малодетной семье.	Ростов, в целом городская система реги- она. Заметное расширение сельского ареала, включавшего к концу 1930-х годов почти все районы области.	Сбалансирован- ная гендерная структура в горо- дах, в сельской местности крат- ный мужской перевес. Возраст- ная пирамида, характерная для модернизированно- го сообщества.	Высокий уровень социокультурной модернизации, активная аккуль- турация. Растущая межэтниче- ская брачность и ускорение процесса асси- миляции.

Осень 1941 – начало 1943 г.)		Демографическая катастрофа: истребление практически всего не успевшего эвакуироваться еврейского населения Дона и значительного числа евреев-беженцев из других регионов СССР.		
Вторая половина 1940-х – 1980-е годы	Постепенно нарастающая демографическая депопуляция общины, связанная с естественной убылью и ускорением процесса ассимиляции.	Ростов; в целом городская система региона. Постепенное сокращение численности и географии сельских евреев Дона.	В городах сбалансированная гендерная структура, в сельской местности перевес мужчин. Повышенный медианный возраст и растущая доля старших возрастов.	Быстрый рост межэтнической брачности, значительное расширение группы смешанного населения с еврейскими корнями, не фиксируемого статистикой.
Депопуляция	1990-е годы	Демографический “коллапс”, обусловленный масштабной эмиграцией 1990-х годов, резким ускорением естественной убыли и ассимиляционного процесса.	Ростов и городская система региона. С начала XXI в. быстрое сокращение сельской географии региональной общины (в начале 2010-х годов из 2,2 тыс. сельских населенных пунктов области евреи проживали в 50).	Очень высокий уровень аккультурации и ассимиляции. Незначительная доля (7–10%) этнического ядра в группе регионального населения с еврейскими корнями.
	2000–2010-е годы	Минимизация оттока в дальнее зарубежье; возрастающая циркуляция евреев между регионом и зарубежными центрами (“жизнь на две страны”). Сохранение ускоренной естественной убыли и ассимиляции донской общины, ведущее к быстрому сокращению числа евреев, фиксируемого переписями.	В городах сбалансированная гендерная структура, в сельской местности перевес мужчин. Старое население (в 2010 г. медианный возраст самоопределившихся евреями превышал 60 лет). Но возрастная структура населения с еврейскими корнями была близка к возрастным параметрам всего регионального социума.	Процесс реанимации еврейской идентичности у части населения с еврейскими корнями при сохранении общего ассимиляционного тренда, связанного с межэтнической брачностью.

Геоэтнодемографическая динамика группы еврейских семей Донского региона (1920–2010-е годы)

Для детализации и уточнения особенностей воспроизводственной, пространственной динамик и ассимиляции евреев Дона в XX – начале XXI в. было изучено четыре поколения группы мононациональных и смешанных семей, образованных евреями, рожденными в 1920–1930-е годы. Группа включала 70 семей, созданных жителями Ростова, Таганрога и шесть – евреями Краснодар, в дальнейшем переехавшими в Ростовскую область (в общей сложности 131 еврей(ка) из 152 супругов). В анализируемую группу были включены только евреи, создавшие семьи. То есть выборка не дает возможности линейно экстраполировать полученные результаты на все еврейское население области, поскольку не

включает евреев, не вступивших в брак (в т.ч. погибших в военные годы). Период создания семей и рождения детей у представителей анализируемой группы, за рядом исключений, пришелся на 1940–1960-е годы. Было образовано 55 мононациональных семей и 21 смешанная, в которых родилось 89 детей, что подтверждает вывод о крайне низком уровне рождаемости в среде советских евреев уже в середине XX в. Более 80% изученных семей ограничились одним ребенком (в среднем 1,16 ребенка на семью) (см. Табл. 2).

Таблица 2

Воспроизводственная динамика группы евреев Дона, 1920–2010-е годы

Годы рождения	Этнодемографические характеристики семей отдельных поколений
131 еврей(ка): 67 мужчин, 64 женщины 21 чел. — представители других национальностей	
1920–1930-е годы	Создано 76 семей: 55 еврейских мононациональных; 21 смешанная, в том числе: 12 — “еврей — нееврейка”, 9 — “нееврей — еврейка”
89 детей (41 сын, 48 дочерей)	
1940–1960-е годы. Дети	Создано 94 семьи*: 32 еврейских мононациональных; 62 смешанных, в том числе: 32 — “еврей — нееврейка”, 30 — “нееврей — еврейка”; 9 чел. в брак не вступали (4 мужчины, 5 женщин).
102 (50 внуков, 52 внучки)	
1960–1990-е годы. Внуки	Создана 71 семья*: 18 еврейских мононациональных; 53 смешанных, в том числе: 27 — “еврей — нееврейка”, 26 — “нееврей — еврейка”; 42 чел. в брак не вступали (22 мужчины, 20 женщин)
1990–2010-е годы. Правнуки	99 (52 правнука, 47 правнучек)
2000–2010-е годы. Праправнуки	3 (2 праправнука, 1 праправнучка)

* Учитывались и вторые семьи, созданные представителями данных поколений.

Сохранился низкий уровень репродуктивной активности и в двух последующих поколениях. У 89 детей родилось 102 внука (1960–1990-е годы) и 99 правнуков (1990–2010-е годы). Определенная часть внуков — в настоящее время люди активного репродуктивного возраста, и количество правнуков может возрасти. Но симптоматично, что, несмотря на значительный медианный возраст (около 40 лет), 42 представителя поколения внуков (42,3%) до сих пор не вступили в брак.

Исследование подтвердило, что евреи Дона уже с середины XX в. были расположены к межэтническим бракам (см. Табл. 3). Из 94 семей, созданных рождением детей, только в 32 (34%) брачным партнером становился(лась) еврей(ка). Еще в 12 семьях у супругов имелись еврейские корни. Почти 2/3 браков было заключено с неевреями (в т.ч. 46,8% — с русскими). При этом наблюдалась отчетливая гендерная специфика. Сыновья были значительно более расположены к межэтническим бракам (их доля составляла 61,4%), чем дочери (44%).

Таблица 3

**Этническая принадлежность супругов потомства донских евреев генерации
1920–1930-х годов (чел.)**

Супружество		Национальность супруга(ги)			Неженатые/ незамужние дети, внуки	
		Еврей(ка)	Еврей- (ка)—по- луковрка	Русский (ая)		Другая
Дети						
Жены сыновей		12	5	24	3	4
Мужья дочерей		21	6	20	2	5
Всего		33	11	44	5	9
В том числе:						
Жены сыновей	полных и на 3/4 евреев	12	4	16	2	2
	евреев на 1/2		1	8	1	2
Мужья дочерей	полных и на 3/4 евреек	20	3	16	2	3
	евреек на 1/2	1	4	4		2
Внуки						
Жены внуков		6	1	19	7	22
Мужья внучек		16	2	11	9	20
Всего		22	3	30	16	42
В том числе:						
Жены внуков	полных и на 3/4 евреев	6	1	4	2	8
	евреев на 1/2—1/4			15	5	14
Мужья внучек	полных и на 3/4 евреек	12	2	2	3	12
	евреек на 1/2—1/4	4		9	6	8

Существенные различия в выборе брачного партнера еврейской (нееврейской) национальности фиксировалось у полных евреев (включая евреев на 3/4) и евреев на 1/2. Если у первых доля браков с евреями, частично евреями и неевреями составляла соответственно 42,7%, 9,3% и 48,0%, то у вторых – 5,3%, 26,3% и 68,4% (см. Табл. 4). Таким образом, более 2/3 “полуевреев” вступало в браки с неевреями – очевидное свидетельство высокой степени аккультурации.

Данные особенности в возросшей степени были воспроизведены в семейной практике “внуками”. Представители данной генерации вступили в 71 брак, из которых моноеврейскими было только 18 (25,4%), а полных и частичных евреев среди брачных партнеров было соответственно 22 (31,0%) и 3 (4,2%) человека. То есть около 65% всех браков было заключено с неевреями. У этой третьей генерации анализируемой группы также обнаружилась отчетливая гендерная разница. Внуки были более расположены к межэтническим бракам, чем внучки: доля супругов без еврейских корней составляла у них соответственно 78,8% и 52,6%. Сохранилась в генерации внуков и разница между брачными предпочте-

ниями полных евреев и имеющих 1/2–1/4 еврейской компоненты. Среди первых 65,6% выбрали супругов из числа евреев и частичных евреев, среди вторых только 10,3%.

Таблица 4

**Еврейская компонента в корнях потомства донских евреев, рожденных
в 1920–1930-е годы (чел., %)**

Поколения	Доля еврейской этнической компоненты, чел.						Всего
	1 (100%)	3/4–5/8	1/2	3/8	1/4	1/8	
Число, чел.							
дети	68	3	18				89
внуки	40	5	45	1	11		102
правнуки	34	4	16	9	22	14	99
Доля от общего размера поколения, %							
дети	76,4	3,4	20,2				100
внуки	39,2	4,9	44,1	1,0	10,8		100
правнуки	34,3	4,0	16,2	9,1	22,2	14,1	100

В четвертом поколении (правнуки) анализируемой группы “полные” евреи составляли уже только 34,3% (34 из 99 человек), а носители 1/4–1/8 еврейской компоненты – 36,3% (см. Табл. 4). В настоящее время правнуки – в своем большинстве дети и подростки, что не позволяет анализировать особенности их брачных предпочтений. Представляет интерес география проживания данной генерации: только половина правнуков (49 из 99) проживает в России, в том числе чуть более трети (35,4%) в Ростовской области, еще треть приходится на Израиль и 17,2% на другие страны (см. Табл. 5).

Отметим, что в 1950–1970-е годы из разных поколений анализируемой группы за пределы СССР (в Израиль) эмигрировали представители только одной семьи. Но несколько человек в последние советские десятилетия переехало в другие города СССР, прежде всего в Москву и Ленинград (подтверждая тезис о пространственной “центростремительности” евреев). К концу советского периода в пределах области и Юга России продолжала проживать основная часть представителей группы. Периодом стремительного расширения ее географии стал конец 1980-х – начало 2000-х годов. Значительная часть правнуков родилась уже за пределами России. Сравнительный анализ структуры этнических корней различных территориальных групп генерации правнуков свидетельствует, что в наибольшей степени ассимилировались оставшиеся жить на Дону. В составе этой группы около 60% – люди с 1/4–1/8 еврейской компоненты (см. Табл. 4). Максимально сохранили исходную этническую принадлежность правнуки, проживающие в настоящее время в Израиле. Среди них полные евреи составляют 60,6% и только 6,1% являются евреями на четверть. Столь существенная разница между двумя группами потомков в значительной степени объясняется спецификой эмиграции конца XX – начала XXI в.: наиболее национально-ориентированная и сохранившая этничность часть еврейского населения массово эмигрировала, ассимилированные группы преимущественно оставались на месте (причем доля оставшихся прямо коррелировала с уровнем ассимиляции).

Таблица 5

**Место современного проживания правнуков донских евреев
генерации 1920–1930-х годов (чел., %)**

Место проживания	Доля еврейской компоненты						Всего
	1 (100%)	3/4– 5/8	1/2	3/8	1/4	1/8	
Число, чел.							
Россия, в том числе:	4	2	6	9	14	14	49
Дон и Юг России	2	2	1	9	10	11	35
другие регионы	2		5		4	3	14
Израиль	20	1	10		2		33
Другие страны*	10	1			6		17
Всего	34	4	16	9	22	14	99
Доля, %							
Россия, в том числе:	11,8	50	37,5	100	63,6	100	49,5
Дон и Юг России	5,9	50	6,2	100	45,5	78,6	35,4
другие регионы	5,9		31,3		18,1	21,4	14,1
Израиль	58,8	25	62,5		9,1		33,3
Другие страны	29,4	25			27,3		17,2

* 5 чел. – США, 4 – Германия, 1–2 – Австралия, Великобритания, Голландия, Латвия, Кипр, Турция.

Следует учесть и инверсионный рост еврейской компоненты у потомства эмигрантов с еврейскими корнями, выехавших в Израиль. Неполные евреи из генерации внуков, оказавшись на исторической родине, в своем большинстве вступали в брак с евреями, способствуя реанимации у своих детей исходной этнической принадлежности. Противоположной была динамика этничности у внуков, оставшихся на Дону и Юге России.

* * *

Исследование подтвердило, что для донских евреев уже с середины XX в. было характерно суженное воспроизводство и активное этническое смешение, дополненное в конце века масштабной эмиграцией. В результате достигшая максимальной численности в 1930-е годы региональная община не сумела восстановиться в послевоенный период и уже с 1950-х годов демонстрировала нарастающую депопуляцию, связанную со всеми тремя факторами отрицательной демографической динамики (естественной убылью, оттоком и ассимиляцией).

Данные постсоветских переписей указывают на стремительный закат еврейской общины Дона, которая за 1989–2021 гг. сократилась в 6 раз (см.: Рис. 16). Но предельно пессимистической картинке, формируемой официальной статистикой, противоречит множество реальных фактов этнокультурной жизни еврейского населения региона, в том числе наличие ряда национально-культурных организаций, активная посещаемость синагог (речь о доковидном периоде), функционирование в Ростове еврейской школы. Не ощущают признаков быстрого угасания общины и сами представители еврейского населения Дона³.

Как представляется, причина расхождения данных переписей и социальной реальности заключается в уже указанной неполноте статистики, упускающей са-

мую значительную долю населения с еврейскими корнями. В 2021 г., по данным последней переписи, на Дону проживало 1,69 тыс. евреев. Но расчетная оценка размера этнодемографической группы, включающей полных евреев и носителей $1/2$ – $1/4$ еврейской компоненты, дает на начало — середину 2010-х годов цифру 30–35 тыс. человек (в 20 раз превосходящую численность “официальных” евреев) (см.: Рис. 1в). Оставаясь в статистической тени, эта группа в настоящее время составляет значительную часть посетителей синагог (речь не только о носителях $1/2$, но иногда $1/4$ и даже $1/8$ еврейской компоненты), формирует контингент учащихся еврейской школы, разнообразно участвует в жизни еврейских организаций. Иными словами, среди этнических активистов, играющих центральную роль в воспроизводстве донской общины, в постсоветский период все более значимое место занимают биэтнофоры.

А здесь существенно то, что фиксируемая последними переписями перевернутая возрастная пирамида еврейского населения области (см.: Рис. 2б) прежде всего характеризует половозрастную структуру группы полных евреев, среди которых крайне высока доля пожилых и старых людей. Возрастная пирамида этнических “полуевреев” (тем более носителей $1/4$ или $1/8$ еврейской компоненты) уже значительно ближе к показателям всего регионального населения⁴. То есть реальный демографический ресурс сохранения еврейского национально-культурного присутствия на Дону значительно больше фиксируемого статистикой.

Если процесс нарастающей ассимиляции евреев области (и всей России) достаточно четко диагностируется данными переписей, то идущий параллельно с ним с конца 1980-х годов процесс этнонациональной реставрации, охватывающий часть населения с еврейскими корнями, обнаруживает себя именно в устойчиво сохраняющейся разнообразной социальной активности территориальных общин. Детальный анализ общей линейки и соотношения факторов возвращения “к корням” у смешанного еврейского населения области — тема самостоятельного исследования. Но очевидно, что факторы эти разнообразны, они определяются как прагматическим целеполаганием, так и персональной аксиологией, ценностным выбором каждого человека. С одной стороны, имеет значение возможность стать гражданином Израиля даже лицам с $1/4$ еврейской этнической компоненты. С учетом сложной социально-экономической ситуации в России в последние 10–15 лет такая возможность представляется весомым потенциальным ресурсом, от которого не стоит отказываться. Еще более возросла значимость этого обстоятельства с начала жесткого геостратегического противостояния с коллективным Западом.

Но имеется и ряд других значимых мотивировок. Свою роль играет известная выделенность евреев из существующего множества национальных сообществ, особенно очевидная с учетом того, что речь идет о небольшом народе. Масштабы и разнообразие мирового исторического и социокультурного контента, связанного с евреями, амплитуда и полярность оценок их мировой социальной мыслью и общественным мнением могут определять высокую значимость этнокультурной причастности к еврейскому народу. Даже конспирология, наделяющая евреев полным набором отрицательных свойств и характеристик, позиционирующая их как этническое средоточие глобального манипулятивного начала, может работать на желание индивида хотя бы символически, по праву “крови” принадлежать к этому количественно незаметному, но столь резонансно-влиятельному сообществу. Тем более что для этого

не требуется прилагать никаких усилий, необходимо лишь желание не отказываться от части собственных этнических корней. Наконец, свою роль может играть и некоторое снижение уровня бытового антисемитизма в российском обществе, фиксируемое в последние 15–20 лет (Левинсон 2018: 120–122). Как результат, даже у носителей 1/4 еврейской компоненты, может происходить возвратное усиление еврейской идентичности. Заметим, однако, что реально идущий в последние полтора – два десятилетия процесс возврата еврейской идентичности у части регионального населения с еврейскими корнями практически не находит отражения в официальной этнодемографической статистике. Иными словами, даже активно культивирующие и/или реанимирующие еврейское этнокультурное начало жители Дона в настоящее время в своем большинстве во время переписей не хотят декларировать принадлежность к еврейскому народу. Причины этого требуют отдельного анализа. Но очевидно, что официальная статистика будет фиксировать дальнейшую стремительную демографическую убыль общины при сохраняющейся разнообразной социокультурной жизни евреев Дона, в которой возрастающую роль будет играть смешанное население (с постепенным смещением центра тяжести к носителям все меньшей доли еврейской компоненты).

Следует, однако, учесть, что евреи “на четверть” являются своего рода пограничной генерацией, от брачного выбора представителей которой зависит этническая самоидентификация их потомства. Превращение 1/4 в 1/8 переводит эту компоненту из актуальной величины в разряд семейных преданий. То есть с течением времени будет все больше сжиматься и демографический ресурс смешанного населения, активно участвующего в жизнедеятельности региональной еврейской общины. Если речь идет о долгосрочной перспективе – она негативна, но значительная численность бизтнофоров еще не одно десятилетие будет оставаться фактором устойчивого воспроизводства и пополнения в регионе группы населения с еврейской самоидентичностью и национально-культурной ориентацией на “еврейский мир”. Данный вывод может быть отнесен к евреям не только Дона, но и всей России, еврейское население которой в целом характеризуется аналогичными особенностями геодемографической и этнокультурной динамики.

Примечания

¹ Для оценки количественной динамики региональной группы населения с еврейскими корнями (см.: Рис. 1в) был произведен расчет масштабов репродуктивной активности пяти генераций евреев Дона (с основным периодом детородной активности в 1900–1910-е, 1920–1930-е, 1940–1960-е, 1970–1980-е, 1990–2000-е годы). Для каждой из этих генераций были рассчитаны размеры репродуктивной группы еврейского населения, определен коэффициент фертильности евреек и неевреек, имевших мужа-еврея, доли межнациональной брачности у мужской и женской компонент региональной группы, удельный вес мононационального и смешанного потомства, в том числе доля потомства записанного в другие национальности (для определения данных характеристик использовалась база социодемографических показателей В. Константинова [Константинов 2007]). Для оценки дальнейшей количественной и межпоколенной динамики скрытой составляющей еврейского этнодемографического множества региона использовался метод передвижки возрастов.

² Заметим, что еще в начале 1890-х годов группа иудействующих на Дону достигала 300–350 человек. Но уже в середине данного десятилетия отчеты наказных атаманов фиксируют ее быстрое сокращение. К 1898–1899 гг. число иудействующих в ОВД падает до 30–40 человек, а в начале XX в. эта конфессиональная группа практически исчезает с территории казачьего региона (8 чел. в 1905 г.) (данные за 1890–1905 гг.; см: Отчеты 1880–1916).

³ Было взято пять интервью у жителей Ростова и Таганрога. Проанализированы материалы региональных СМИ, посвященные жизнедеятельности различных еврейских территориальных групп Юга России.

⁴ Что объясняется более поздним появлением их наиболее обширных региональных генераций. Для полукровок таким периодом были послевоенные десятилетия, для носителей 1/4-й еврейской этнической компоненты – 1970–1980-е годы. Следует учесть и меньшие масштабы постсоветской эмиграции смешанного населения в 1990-е годы.

Источники и материалы

Всесоюзные переписи 1926–1989 – Всесоюзные переписи населения 1926–1989 гг.

Распределение городского и сельского населения регионов РСФСР по национальности и полу // Демоскоп Weekly. <http://www.demoscope.ru/weekly/pril.php>.

Всероссийские переписи 2002–2010 – Всероссийские переписи населения 2002–2010 года. Население по национальности, полу и субъектам Российской Федерации // Демоскоп Weekly. http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_etn_10.php?reg=36

Города России 1904 – Города Российской империи в 1904. СПб., 1906.

Города России 1910 – Города Российской империи в 1904, 1910. СПб., 1914.

Гутман 2004 – Гутман М. Евреи среди казаков // Лехаим. 2004. № 8. <https://lechaim.ru/ARNIV/148/gutman.htm>

Маркедонов 2007 – Маркедонов С.М. Евреи в Области Войска Донского в конце XIX – начале XX вв. // Семен. Sammler. 20 июня 2007. <https://sammler.ru/index.php?topic/27816-евреи-в-области-войска-донского>

Материалы 1862 – Материалы для географии и статистики России. Екатеринославская губерния. СПб.: Типография Департамента Генерального штаба, 1862.

Материалы 1863 – Материалы для географии и статистики России. Земля Войска Донского. СПб.: Типография Департамента Генерального штаба, 1863.

Мовшович 2001 – Мовшович Е.В. Печальный юбилей // Донской временник (Ростов-на-Дону). 2001. Вып. 8. С. 104–109.

Мовшович 2002 – Мовшович Е.В. Холокост в Ростовской области: уничтожение евреев на Нижнем Дону и в Восточном Приазовье // Донской временник. 2002. Вып. 10. С. 81–85.

Номикосов 1884 – Номикосов С.Ф. Статистическое описание Области Войска Донского. Новочеркасск: Областное правление Войска Донского, 1884.

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 1055. Ед. хр. 38.

Отчеты 1880–1916 – Отчеты войсковых наказных атаманов о состоянии Области Войска Донского. Новочеркасск, 1880–1916.

Памятная книжка ЕГ 1860 – Памятная книжка Екатеринославской губернии на 1860 г. Ч. 2. Екатеринослав, 1860.

Памятная книжка ЕГ 1867 – Памятная книжка Екатеринославской губернии на 1867 г. Ч. 2. Екатеринослав, 1867.

Памятная книжка Таганрогского... 1865 – Памятная книжка Таганрогского градоначальства на 1865 год. Таганрог, 1865. Рис. 2.

Памятные книжки ОВД 1870–1916 – Памятные книжки Области Войска Донского. Новочеркасск, 1870–1916.

Перепись 1897 – Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. // Демоскоп Weekly. http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97_

uezd.php

Советский Союз б.г. – Советский Союз. Этническая демография советского еврейства. <http://eleven.ort.org/jews-of-russia-and-ussr/jewish-history-in-ussr/15423>

Соколова 2003 – Соколова М. Из истории еврейских общин Таганрога // Вехи Таганрога. Таганрог: Лукоморье. 2003. № 18. С. 10–13.

Научная литература

Альтман И.А. Холокост и еврейское сопротивление на оккупированной территории СССР. М.: Холокост, 2002.

Войтенко Е.А. Холокост на Юге России в период Великой Отечественной войны: 1941–1943. Дис. ... канд. ист. наук. Ставропольский гос. ун-т, Ставрополь, 2005.

Волков А.Г. Этнически смешанные семьи в СССР: динамика и состав // Вестник статистики. 1989. № 7. С. 12–26.

Воробьев Н.Я. Всесоюзная перепись населения 1926 г. М.: Гос. статистическое изд-во, 1957.

Гозулов А.И. Морфология населения. Ростов-на-Дону: Северо-Кавказское статистическое управление, 1929.

Гонтмахер М.А. Евреи на донской земле. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 1999.

Кеворков М.М. Холокост на территории Ростовской области во время Великой Отечественной войны // Вестник Таганрогского института имени А.П. Чехова. 2020. № 1. С. 250–255.

Константинов В. Еврейское население бывшего СССР в XX веке (социально-демографический анализ). Иерусалим: Лира, 2007.

Куповецкий М. К оценке численности евреев и “демографического потенциала еврейской общины” в СССР и постсоветских государствах в 1989–2003 гг. // Евроазиатский еврейский ежегодник 2004/2005 / Ред. И. Зисельс и др. Киев: ДухiЛітера, 2005. № 5765. С. 78–91.

Левинсон А. Об отношении к евреям в современной России // Вестник общественного мнения. 2018. № 3–4. С. 110–122.

Мовшович Е.В. Очерки истории евреев на Дону. Ростов-на-Дону: Донской ИД, 2006.

Отерштейн Т.М. Евреи Таганрога. Таганрог: Изд-во Таганрогского гос. радиотехнического ун-та, 1999.

Перетяцько А.Ю. Администрация Войска Донского и местная еврейская диаспора в 1860–1890 гг. // Былые годы. 2020. Т. 58. № 4. С. 2609–2621.

Синельников А. Некоторые демографические последствия ассимиляции евреев в СССР // Вестник Еврейского университета в Москве. 1994. № 1. С. 91–99.

Смирнов С.Д. К вопросу о населении, рождаемости и смертности в Ростове-на-Дону. Ростов-на-Дону: электропеч. М.И. Турцевич, 1905. Рис. 2.

Сущенко В.А. Ковынева М.В. Обустройство евреев на донской земле и их укоренение в деловой элите города Ростова-на-Дону в XIX в. // Известия Волгоградского гос. педагогического ун-та. 2019. № 1. С. 223–239.

Тольц М.С. Евреи на постсоветском пространстве: новые демографические данные // Демоскоп Weekly. 2016. № 693–694. <http://www.demoscope.ru/weekly/2016/0693/demoscope693.pdf>

Research Article

Suschiy, S.Y. Jews of the Don in the 19th – Early 21st Century: Geodemographic Dynamics and Reproductive Processes in a Regional Community [Evrei Dona v XIX – nachale XXI v.: geodemograficheskaya dinamika i vosпроизvodstvennyye protsessy regional'noi obshchiny]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 151–179. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010089> EDN: YDVTXH ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Sergey Suschiy | <https://orcid.org/0000-0001-5131-3988> | SS7707@mail.ru | Federal Research Centre the Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences (SSC RAS) (41 Chekhov St, Rostov-on-Don, 344006, Russia)

Keywords

Jews, Don region, regional community, demographic dynamics, gender and age structure, reproductive process, settlement system, assimilation, mixed population

Abstract

The article analyzes the reproductive and migration processes, as well as the quantitative, spatial, gender, and age dynamics of the Jewish population in the Don region. It identifies the main periods of its geodemographic evolution in the 19th – early 21st centuries and examines the specificities of the settlement system and gender structure of urban and rural Jews. It has been established that the high level of urbanization and sociocultural modernization of the Don Jews activated the process of assimilation as early as at the beginning of the 20th century. Demographic losses of the community during the World War II predetermined its accelerated decline in the post-war period and further intensified assimilation tendencies. The reverse side of the growing assimilation since the 1920s–1930s has been the process of absolute growth and specific expansion of the regional group of mixed population with Jewish roots, which has not been recorded by the official statistics. For certain periods of the 20th – beginning of the 21st century, an assessment of this latent demographic component has been carried out. It is established that by the end of the 20th century, this group repeatedly exceeded the size of the ethnic core of the regional community and is currently a significant factor in the demographic reproduction and sociocultural life of the Jewish population of the Don region.

Funding Information

Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences [project 122020100349-6]

References

- Altman, I.A. 2002. *Holokost i evreiskoe soprotivlenie na okkupirovannoi territorii SSSR* [Holocaust and the Jewish Resistance in the Occupied Territory of the USSR]. Moscow: Holokost.
- Gontmakher, M.A. 1999. *Evrei na donsvoi zemle* [Jews on the Don Land]. Rostov-on-Don: Rostizdat.
- Gozulov, A.I. 1929. *Morfologiya naseleniya* [Morphology of the Population]. Rostov-na-Dony: Severo-Kavkazskoe kraevoe statisticheskoe upravlenie.
- Kevorkov, M.M. 2020. Holokost na territorii Rostovskoi oblasti vo vremia Velikoi Otechestvennoi voyny [The Holocaust on the Territory of the Rostov Region during the Great Patriotic War]. *Vestnik Taganrofskogo instituta im. A.P. Chekhova* 1: 250–255.
- Konstantinov, V. 2007. *Evreiskoe naselenie byvshego SSSR v XX veke: sotsial'no-demograficheskii analiz* [The Jewish Population of the Former USSR in the 20 Century: Socio-Demographic Analysis]. Ierusalim: Lira.
- Kupovetskii, M. 2005. K otsenke chislennosti evreev i “demograficheskogo potentsiala evreiskoi obshchiny” v SSSR i postsovetikh gosudarstvakh v 1989–2003 gg.

- [On the Assessment of the Number of Jews and the “Demographic Potential of the Jewish Community” in the USSR and Post-Soviet States in 1989–2003]. In *Evro-aziatskii evreiskii ezhegodnik* [The Eurasian Jewish Yearbook], edited by I. Zisels et al., 78–91. Kiev: DukhiLitera.
- Levinson, A. 2018. Ob otnoshenii k evreiam v sovremennoi Rossii [On the Attitude towards Jews in Modern Russia]. *Vestnik obshchestvennogo mneniia* 3–4: 110–122.
- Movshovich, E.V. 2001. Pechal’nyi yubilei [Sad Anniversary]. *Donskoi vremennik* 8: 104–109.
- Movshovich, E.V. 2002. Holokost v Rostovskoi oblasti: unichtozhenie evreev na Nizhnem Donu i v Vostochnom Priazov’e [The Holocaust in the Rostov Region: The Extermination of Jews on the Lower Don and in the Eastern Azov Region]. *Donskoi vremennik* 10: 81–85.
- Movshovich, E.V. 2006. *Ocherki istorii evreev na Donu* [Essays on the History of the Jews on the Don]. Rostov-on-Don: Donskoi ID.
- Oterstein, T.M. 1999. *Evrei Taganroga* [Jews of Taganrog]. Taganrog: Izdatel’sтво Taganrogskego gosudarstvennogo radiotekhnicheskogo universiteta, 1999.
- Peretiatko, A.Y. 2020. Administratsiia Voiska Donskogo i mestnaia evreiskaia diaspora v 1860–1890 gg. [Administration of the Don Army and the Local Jewish Diaspora in 1860–1890]. *Bylye gody* 4: 2609–2621.
- Sinelnikov, A. 1994. Nekotorye demograficheskie posledstviia assimiliatsii evreev v SSSR [Some Demographic Consequences of Assimilation of Jews in the USSR]. *Vestnik Evreiskogo universiteta v Moskve* 1: 91–99.
- Smirnov, S.D. 1905. *K voprosu o naselenii, rozhdaemosti i smertnosti v Rostove-na-Donu* [On the Issue of Population, Fertility and Mortality in Rostov-on-Don]. Rostov-on-Don: elektropechat’ M.I. Turstevich.
- Sushchenko, V.A., and M.V. Kovyneva. 2019. Obustroistvo evreev na donsnoi zemle i ikh ukorenenie v delovoi elite goroda Rostova-na-Donu v XIX v. [The Arrangement of Jews on the Don Land and Their Rooting in the Business Elite of the City of Rostov-on-Don in the 19 Century]. *Izvestiia Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* 1: 223–239.
- Tolts, M.S. 2016. Evrei na postsovetском prostranstve: novye demograficheskie dannye [Jews in the Post-Soviet Space: New Demographic Data]. *Demoskop Weekly* : 693–694. <http://www.demoscope.ru/weekly/2016/0693/demoscope693.pdf>
- Voitenko, E.A. 2005. Kholokost na Yuge Rossii v period Velikoi Otchestvennoi voiny: 1941–1943. [The Holocaust in the South of Russia during the Great Patronymic War]. PhD diss. Stavropol’skii gosudarstvennyi universitet.
- Volkov, A.G. 1989. Etnicheski smeshannye sem’i v SSSR: dinamika i sostav [Ethnically Mixed Families in the USSR: Dynamics and Composition]. *Vestnik statistiki* 7: 12–26.
- Vorobiov, N.Y. 1957. *Vsesoiuznaia perepis’ naseleniia 1926 g.* [All-Union Population Census of 1926]. Moscow: Gosudarstvennoe statisticheskoe izdatel’sтво.

ВЛИЯНИЕ ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКОЙ МИГРАЦИИ НА ИСЛАМСКОЕ ПРОСТРАНСТВО УРАЛЬСКОГО ГОРОДА (НА ПРИМЕРЕ ЧЕЛЯБИНСКА, МАГНИТОГОРСКА И ТРОИЦКА)

А.А. Авдашкин

Андрей Александрович Авдашкин | <https://orcid.org/0000-0001-8169-2755> | adrianmaricka@mail.ru
| к. и. н., старший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории миграционных исследований | ФГАОУ ВО “Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет)” (пр. Ленина 76, Челябинск, 454080, Россия)

Ключевые слова

миграция, ислам в России, Урал, интеграция, мечеть, молитвенный дом

Аннотация

Статья посвящена влиянию центральноазиатской миграции на исламское пространство городов Урала на примере Челябинска, Магнитогорска и Троицка. Источниковую базу составили материалы интервью и включенного наблюдения. Применение концепта о праве на город в качестве теоретико-методологической рамки позволяет описать отношения, которые складываются вокруг символической власти над городским пространством. В данном случае речь идет об объектах социальной инфраструктуры, созданных мигрантами или используемых ими в повседневной жизни для удовлетворения религиозных потребностей (мечети, молитвенные дома, кафе халяльной кухни, лавки исламской моды). Мигранты-мусульмане приобретают опыт организационной деятельности и накапливают различные ресурсы для формирования и развития религиозной инфраструктуры, что позволяет удовлетворять социальные и духовные потребности различных мигрантских групп.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 23-28-10211]

Трансграничная миграция из стран Центральной Азии, как и внутренняя миграция из республик Северного Кавказа, вносит существенные изменения в жизнь исламских сообществ в регионах России (Старостин 2015). Отношение российского общества к мигрантам, в особенности кавказским и центральноазиатским, остается враждебным или настороженным (Епихина 2017: 146). Кроме того, количество специализированных организаций и институтов гражданского общества, занимающихся проблемами мигрантов, в России оста-

Статья поступила 02.05.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 22.11.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Авдашкин А.А. Влияние центральноазиатской миграции на исламское пространство уральского города (на примере Челябинска, Магнитогорска и Троицка) // Этнографическое обозрение. 2024. № 1. С. 180–196. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010092> EDN: YBNAXC

Avdashkin, A.A. 2024. Vliianie tsentral'noaziatskoi migratsii na islamskoe prostranstvo ural'skogo goroda (na primere Cheliabinska, Magnitogorska i Troitska) [The Influence of Central Asian Migration on the Islamic Space of Cities in the Urals (the Cases of Chelyabinsk, Magnitogorsk, and Troitsk)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 180–196. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010092> EDN: YBNAXC

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ется незначительным. Мигранты-мусульмане вынуждены полагаться исключительно на свои социальные сети поддержки, поскольку ни НКО (мусульманские или немусульманские), ни институционализированные мигрантские общины (за редким исключением) не удовлетворяют их потребности и не осуществляют функции представительства в публичном пространстве (*Borodkina et al.* 2017; *Malakhov* 2019). Транснационализация ислама вызывает все большую обеспокоенность государственной власти, поскольку существенно увеличивается количество разнообразных акторов, принимающих участие в повседневной жизни российских мусульман (*Light* 2012; *Aitamurto* 2019). Важной стратегией презентации ислама, применяемой в российских медиа, является использование акцента на “многочисленности” мусульман (*Ragozina* 2020). На это накладывает отпечаток и мигрантофобия, поскольку в представлении экспертов и общественности, а также в материалах медиа проблематизируется связь между миграцией и ростом численности жителей России, исповедующих ислам (Урал под мигрантской пятой 2013; *Ларюэль* 2021: 15).

Мигранты способствуют формированию и развитию не только мусульманских социальных сетей, но и специфичной мигрантской инфраструктуры в пространстве российских городов. В регионах Западной Сибири, привлекаемых для постоянного притока рабочей силы, мигрантами создана социальная инфраструктура, в том числе религиозная (*Капустина* 2019; *Yarlykapov* 2020). В большинстве крупных российских городов формируются и развиваются различные исламские пространства, действует рынок товаров и услуг для мусульман и т.д. (*Cieřlewska, Błajet* 2020; *Сметанин* 2022). Отношения и социальные сети (взаимо)поддержки, сложившиеся на основе принадлежности к определенной этноконфессиональной группе или родстве, рассматриваются центральноазиатскими мигрантами как возможность сделать свою жизнь в принимающей стране более безопасной и контролируемой (*Turaeva* 2019).

Однако мы не располагаем полным представлением о том, какое влияние миграция оказывает на конфессиональное пространство российских городов. В исследованиях российских и зарубежных авторов на примере Москвы, Томска и Нового Уренгоя показано, как происходит изменение исламского городского пространства, описаны возникновение и работа мигрантских религиозных центров, а также выявлены трансформации идентичности мигрантов (*Олимов, Олимова* 2019; *Опарин* 2022; *Сметанин* 2022; *Yarlykapov* 2020; *Sokolov* 2020; *Laruelle, Hohmann* 2020). Вопросы организации религиозных центров для мигрантов изучены пока на ограниченном количестве примеров (*Гуськова* 2017; *Опарин* 2022). Ощутимо не хватает региональных ракурсов, которые бы позволяли понять, какова социальность молельных домов и залов, как может организовываться повседневность вне мечетей (*Деминцева, Мкртчян* 2023). Исследований на материалах Урала подготовлено немного, и они в основном сфокусированы на Екатеринбурге (*Старостин* 2009, 2013, 2023; *Могильчак* 2019). В представленной статье рассматривается проблема создания и использования мигрантами из Центральной Азии религиозной инфраструктуры в Челябинске, Магнитогорске и Троицке.

Материалы и методы. Источниковую базу рукописи составили глубинные (17) и экспресс (21) интервью с мигрантами-мусульманами из стран Центральной Азии, русскими женами мигрантов из Таджикистана (7 интервью)¹, результаты включенного наблюдения в мечетях Челябинска (Ак-мечеть, мечеть

“Исмагила” и мечеть им. Хариса-Юусупова), Магнитогорска (Соборная мечеть) и Троицка. Сбор материалов происходил в январе–апреле 2023 г. Определенную пользу принесли результаты более ранних полевых исследований автора, в частности экспресс-интервью с мигрантами, проведенные в 2019–2022 гг. В общей сложности использованы 11 глубинных интервью. Их содержание позволило реконструировать сюжеты, связанные с религиозностью мигрантов, посещением молитвенных домов и мечетей. Документы архива Челябинской области (ОГАЧО) позволяют прояснить важные подробности функционирования рыночных сообществ, сформированных мигрантами. Речь идет о фонде Главного управления по взаимодействию с правоохранительными и военными органами Челябинской области, где отложились результаты проверок на рынках области за 2007 г., когда правительство приняло меры к ограничению присутствия мигрантов в сфере торговли².

Исследование построено на качественных методиках: глубинные и экспресс-интервью, включенное наблюдение. На данном этапе реализации проекта работа в поле строилась преимущественно вокруг мигрантов — прихожан мечетей и молитвенных домов. Имамы мечетей, их заместители и помощники, преподаватели фикха, арабского языка и т.д. при мечетях, мастера, делающие обрезание на дому, пока представлены малочисленной группой информантов. Применение концепта о праве на город в качестве теоретико-методологической рамки позволяет описать конкурентные и иные отношения, складывающиеся вокруг символической власти над городским пространством, посредством возможности (пере)определять его функционал (см.: *Lefebvre* 2000). Миграция из Центральной Азии преобразует общественные отношения, возникают новые социальные группы и акторы, что способствует появлению запросов на реорганизацию общественных пространств и получение доступа к ним — в данном случае к религиозной инфраструктуре для мигрантов-мусульман (халяльные кафе для мигрантов, молитвенные дома, “мигрантская” среда в мечетях, лавки исламской моды и т.д.). Несмотря на ряд ограничений применяемых методов и использованных источников, наша исследовательская оптика позволяет ответить на вопрос, как появление различных групп мигрантов-мусульман приводит к созданию новых объектов исламской инфраструктуры и(или) диверсификации уже существующей.

Городские контексты. Как показал Э. Насритдинов на примере Санкт-Петербурга и Казани, особенности организации городского пространства, определенность повседневных практик взаимодействия между различными этническими и религиозными группами влияют на отношения мигрантов-мусульман и местных жителей (*Nasritdinov* 2016). Мы анализируем возникновение и развитие мигрантской инфраструктуры в трех населенных пунктах различных по историческому контексту возникновения и развития городских пространств, численности населения, структурным особенностям экономики и т.д.

Троицк возник и развивался как крупный торговый центр Южного Урала. В облике этого города заметны следы длительного присутствия различных этноконфессиональных меньшинств³. С Троицком связана деятельность видного исламского просветителя З. Расулева⁴, а также издание первого литературного журнала на казахском языке (“Айкап”). В постсоветском Троицке сохраняется диалог культур и конфессий. Одним из неофициальных наименований города до сих пор остается “Уральская Мекка”, здесь ежегодно проходит научно-прак-

тическая конференция “Расулевские чтения”. Могила З. Расулева, расположенная на старинном мусульманском кладбище, привлекает немало паломников из Республики Дагестан, Казахстана, Кыргызстана и Узбекистана⁵. Численность населения Троицка зафиксирована на отметке в 70 тыс. человек.

Магнитогорск — фактически город-завод, стремительный рост которого пришелся на 1950–1980-е годы, когда наращивался выпуск промышленной продукции и привлекалась рабочая сила для многочисленных металлургических предприятий. В постсоветский период в городе возникли две мечети (Соборная и Левобережная), заметно усилились миграционные потоки из Таджикистана, появились локации и сферы деятельности, устойчиво маркируемые жителями как мигрантские. По состоянию на 2022 г. численность населения составляла 411 тыс. человек.

Челябинск является административным центром области, одним из уральских городов-миллионников, сохранивших свой промышленный облик. Население составляет по разным оценкам до 1 млн 183 тыс. человек. Стремительный рост города связан с послевоенным периодом, когда возводились промышленные гиганты и жилые кварталы для рабочих. Однако в постсоветские годы произошло сокращение производства. Квартиры в индустриальных Металлургическом и Тракторозаводском районах теряют престиж для большинства горожан, что влияет на постепенное увеличение там (в отдельных локациях) концентрации мигрантов из Центральной Азии. Кроме того, в этих районах расположены крупные оптовые и розничные рынки (этнические) — кластеры мигрантских рабочих мест и социальных связей. Стоит оговориться, что далеко не все мигранты, работающие на данных рынках, живут поблизости. Многие купили или снимают квартиры в других районах, проживают в частных домах в пригородах.

Результаты и обсуждение. Как отметили А. Малащенко и А. Старостин, подавляющее большинство мусульман на Южном Урале исторически составляют татары и башкиры, исповедующие традиционный ислам ханафитского мазхаба (Малащенко, Старостин 2015: 5). Еще два десятилетия назад влияние этого фактора на межэтнические отношения и политическую обстановку на Урале было минимальным, а этноконфессиональная ситуация не воспринималась как напряженная. Согласно данным исследования 2012 г. реальная численность россиян, идентифицировавших себя как мусульмане, составляла 7% (около 10 млн) населения. Это существенно меньше численности лиц, принадлежащих к традиционно мусульманским этносам. В Челябинской области эти показатели (от общей численности населения) были следующими: мусульмане, не причислившие себя ни к суннитам, ни к шиитам — 4%, мусульмане-сунниты — 3%, мусульмане-шииты — менее 1%⁶ (Арена 2012). Ислам на Урале избежал критического уровня политизации, и среди местных мусульман практически отсутствовали радикальные настроения (Малащенко, Старостин 2015: 5). Сегодня влияние миграции на религиозную жизнь региона вызывает все более пристальное внимание экспертов и представителей власти.

Условное разделение на “мечеть для местных мусульман и мигрантов” заметно практически во всех изученных случаях в Челябинске, Магнитогорске и Троицке. По оценкам наших информантов, среди местных татар и башкир доля часто посещающих мечети, “соблюдающих”, мусульман оценивается как крайне низкая по отношению к их общей численности. За последние годы значительную часть прихожан в мечетях Челябинска и Магнитогорска (от 50 до 70%)

составляют именно мигранты из Центральной Азии, по большей части таджики. Есть общины, сформированные азербайджанцами и выходцами с Северного Кавказа. Например, в мечети Чебаркуля много лет имамом является азербайджанец (Адлер 2004). Все это этническое и религиозное разнообразие локализуется в нескольких мечетях Челябинска, Магнитогорска и Троицка.

Челябинск и Магнитогорск — заметные центры притяжения центральноазиатской миграции на Урале (Олимова, Боск 2003: 28), что, с одной стороны, повлекло формирование и развитие в этих городах мигрантской инфраструктуры, а с другой — способствовало использованию уже сложившейся городской инфраструктуры, в частности религиозной. Выходцы из Таджикистана относятся к категории наиболее многочисленных мигрантов в Челябинской области. Косвенно это подтверждается и тем, что в 2022 г. значительную долю миграционного прироста в регионе составили приезжие именно из этой страны (Все уезжают 2022). Достоверных данных об их численности обнаружить не удалось, но общие оценки наших информантов, прибывших из Таджикистана, колеблются в районе 60 тыс. человек. Сюда они относили около 10 тыс. живущих постоянно и принявших российское гражданство, что близко к результатам переписи 2020 г. (см.: Всероссийская перепись 2020), а также более многочисленных сезонных мигрантов, приезжающих на несколько месяцев из Таджикистана или из других российских регионов (насчитывается примерно 50 тыс., когда наступает “сезон”). Например, муфтий Челябинской области Р. Раев в интервью изданию “74.ru” говорил, что до пандемии в Магнитогорске постоянно или временно могло проживать до 20 тыс. таджиков, что вполне соответствует цифрам, озвученным нашими таджикскими информантами. Некоторые из них являются священнослужителями в городских мечетях и получили для этого религиозное образование⁷ (О взрывах в Магнитогорске 2019; Татары Магнитогорска 2023). На Ураза-байрам и Курбан-байрам численность мигрантов из Таджикистана в Челябинске и Магнитогорске может достигать максимальных годовых значений, что, с одной стороны, создает в глазах принимающей стороны эффект многочисленности, а с другой — повышает потребность мигрантов-мусульман в доступе к религиозной инфраструктуре.

К тому же мигранты из Таджикистана, по оценкам информантов, наиболее консервативны, и среди них существенно больше людей “строго соблюдающих”⁸. Эту позицию подтвердили как мигранты-мусульмане из Кыргызстана и Узбекистана, так и мусульмане без миграционного опыта. Практически все наши информанты из Таджикистана родом из небольших поселков или кишлаков, где всегда царила очень размеренная и религиозная атмосфера, “отсутствовали соблазны большого города”. Как признался один из участников исследования, “...ничего не видел почти из больших городов, даже в Душанбе не ездил, видел только Пяндж и кишлаки вокруг” (ПМА 1).

Во всех трех городах, где проходило исследование, развита мигрантская инфраструктура. На территории крупных рынков и овощной базы в районе Каширинского рынка в Челябинске либо в прилегающих застройках функционируют различные институты, созданные мигрантами не только для них самих, но и для всех жителей города. Это магазины одежды, в том числе исламской моды, молитвенные комнаты, многочисленные халяльные кафе и чайханы. Здесь же размещаются объявления предпринимателей, осуществляющих пассажирские и грузовые перевозки по маршруту Челябинск—Худжанд—Душанбе, парикмахер-

ские, стоматологические кабинеты и др., неформально оказываются различные услуги, например обрезание на дому. (В январе 2023 г. в Магнитогорске после обрезания на дому младенец попал в реанимацию [В Челябинской области 2023]. Мастер, проводивший операцию, судя по всему, неверно рассчитал дозу анестетика или не учел возможность проявления аллергической реакции, и ребенок начал задыхаться.) Все это образует развитую, но в то же время относительно дисперсно распределенную социальную инфраструктуру.

Строительство, коммунальное и сельское хозяйство — одни из основных сфер занятости мигрантов из Центральной Азии. Значительная часть приезжих в частном порядке ремонтирует квартиры и строит загородные дома, а в летнее время сменами подрабатывает в тепличных комплексах. Если говорить о строительстве крупных городских объектов (промышленных предприятий или многоквартирных домов) — многие мигранты живут непосредственно на строительных площадках или занимают общежития в разных частях Челябинска и Магнитогорска, возведенные еще в советское время для работников различных предприятий. На момент проведения исследования автор зафиксировал минимум пять таких объектов, где мигранты “стали заметны”.

Результаты интервью и включенного наблюдения говорят о том, что выходцы из Таджикистана преобладают на значительной части рынков примерно с 2007 г. В этот период торговую деятельность на рынках области официально осуществляли 4316 иностранных граждан. Из них граждан: КНР — 1290, Таджикистана — 1011, Узбекистана — 729, Казахстана — 537, Кыргызстана — 393, Азербайджана — 166, Армении — 103, Вьетнама — 87 человек (ОГАЧО. Д. 46. Л. 192). По данным регионального УФСБ, после введения ограничений для иностранных граждан в сфере розничной торговли⁹ подавляющее большинство китайских предпринимателей переориентировалось на организацию тепличных хозяйств (ОГАЧО. Д. 85. Л. 101–102), а их места на рынках в последующие годы заняли в основном выходцы из Таджикистана, в меньшей степени из Узбекистана и Кыргызстана. Основными местами их концентрации являлись “Китайский рынок” и “Восточный город” (вещевые) и “Каширинский рынок” (плодоовощной) в Челябинске, некоторые крупные рынки в Магнитогорске. Во время сбора полевых данных на Китайском и Каширинском рынках около половины торговцев составляли таджики, работавшие в тесной кооперации с китайскими и азербайджанскими оптовиками.

Мигрантская религиозная инфраструктура: таджикские центры. Если в начале и середине 1990-х годов основным языком (как разговорным, так и хутбы) в челябинских, магнитогорских и троичких мечетях был татарский, то к началу 2000-х годов под воздействием социальных и демографических процессов, в том числе вызванных уходом татароязычного старшего поколения и заметно активизировавшейся миграцией, его сменили русский, частично азербайджанский и арабский. Сейчас же в преимущественно русскоязычном мусульманском пространстве этой части Южного Урала все более отчетливо начинает звучать таджикский язык. Диверсификация исламской среды способствует созданию условий для трансляции религиозного знания на языках мигрантов из Центральной Азии.

За последнее десятилетие под юрисдикцией Регионального духовного управления мусульман (РДУМ) в городах области возникли три национальных религиозных центра с молитвенными комнатами — два таджикских и один узбекский на рынках “Каширинский” и “Северный” (см.: На рынке “Северный” 2012) в

Челябинске и “Зеленый” в Магнитогорске. Как минимум один из них на момент подготовки рукописи уже не действует¹⁰. Информанты сообщили, что им не известно о работе других крупных молитвенных комнат, поскольку многие “читают намаз на рабочих местах, фиксируют, что и когда читали с помощью смартфонов или специальных четок” (ПМА 1).

Отличительными особенностями двух таджикских центров является моноэтничность прихожан и преподавателей, наличие у них миграционного опыта, а также преподавание на таджикском языке. Вопрос о проведении моноэтничных джума-намазов для мигрантов на базе этих религиозных центров остается дискуссионным, так как ни один из них не является мечетью. Хотя эти центры весьма вместительны — до 400–450 человек и теоретически никто “не закрывает дверь” для представителей других этнических групп или даже русских мусульман, посещаются они только “своими”. Учредители опасаются проверок и профилактических рейдов силовиков, возможных конфликтов и закрытия молитвенных помещений, поэтому к новым людям, тем более лишенным определенного социального капитала в мигрантской среде, относятся с подозрением.

Инициатива по организации молитвенного помещения в пристрое к одному из складов исходила от мигрантов из Таджикистана, работающих на оптовом плодоовощном рынке “Каширинский”, и руководства таджикского национально-культурного центра “Сомониен”. Имамом являлся выходец из Таджикистана, преподававший основы ислама и арабского языка для работников рынка и их детей. На момент подготовки рукописи рынок “Каширинский” фактически прекратил свою деятельность, но молитвенный дом продолжает функционировать. Во всяком случае, информанты его посещают, и в мае 2021 г. там проходил Ураза-байрам (Южноуральские мусульмане 2021). В Магнитогорске молитвенную комнату организовали преимущественно узбекские мигранты, поскольку рядом с рынком “Зеленый” мечети не было. При этом один из крупнейших городских кластеров этнических рынков находится практически в центре города напротив Соборной мечети. Информанты подчеркнули, что в первом случае основу сообщества верующих составляли узбеки, во втором — таджики.

Как отметили информанты, сформировалась инфраструктура для удовлетворения потребностей мигрантов-мусульман. Этнические и(или) халяльные кафе, а также точки общепита предоставляют не только возможность поесть по доступной цене (иногда при мечетях предлагается бесплатная еда), здесь же можно найти место для общения и досуга. Так, кафе вокруг мечети Исмагила в Челябинске или соборной мечети в Магнитогорске играют важную роль в жизни мигрантов-мусульман, так как тесные комнаты, где живет большая часть наших информантов, — не лучшее место, чтобы выпить чашку чая или поужинать после долгого рабочего дня. Многие кафе и рынки негласно предлагают возможность посетить молитвенные комнаты, используемые “своими” (постоянные посетители, друзья/знакомые, представители одной национальности с администрацией кафе или просто люди, выглядящие как центральноазиатские мигранты, иностранные студенты).

Таджики в рассматриваемом регионе отличаются от остальных выходцев из Центральной Азии более высокой групповой сплоченностью, развитыми социальными практиками контроля и поддержки. Сформированные таджикскими мигрантами различные (не)формальные сети и организации, курирующие мно-

гие вопросы повседневной жизни приезжих, в том числе религиозные, сегодня есть во многих городах региона (к примеру в Миассе и Магнитогорске), они обладают значительно большими ресурсами и влиянием, чем, например, сообщества кыргызских и узбекских мигрантов, национально-культурные организации которых создавались несколько позднее, чем таджикские¹¹.

Роль религиозной инфраструктуры мигрантов в создании социальных связей.

Информанты условно подразделялись на две группы: нацеленные на интеграцию в полиэтничное исламское пространство и ориентированные на мигрантскую — обычно “свою таджикскую” — среду. Те, кто нацелен на интеграцию, рассматривали исламскую инфраструктуру как важный инструмент, облегчающий вхождение в новое для себя общество. Религия способствовала существенному повышению жизненной стойкости, нахождению и формированию в рамках общины ближайшего круга доверительных контактов и поддержки. Принадлежность к общине (умме, джамаату) позволяет людям субъективно нивелировать мигрантский статус и переqualифицировать его в статус существенно более уважаемый. Городские мечети для наших информантов служат основным местом социальных, образовательных и культурных мероприятий. После окончания молитвы вокруг активистов формируется круг прихожан для решения насущных проблем. Как отметил один из информантов: “...я всегда подчеркиваю, что я не просто какой-то таджик из кишлака, а представитель древней и развитой исламской культуры. Ей тысяча лет, вся наука когда-то была на арабском или персидском языках” (ПМА 1).

Изучая различные сообщества в мечетях, интеграционные стратегии отдельных представителей этих сообществ, формальные и неформальные мигрантские сети, сложившиеся вокруг них, автор пришел к выводу, что “исламская инфраструктура” открывает приезжим-мусульманам возможность организовать свою социальную и экономическую жизнь вокруг ислама. Такая “исламизация” мигрантской среды существенно повышает интеграционный потенциал, способствует созданию и поддержанию разветвленных социальных сетей, позволяя преодолевать некоторые негативные эффекты, продуцируемые мигрантским статусом (Yusupova, Ponarin 2018). В то же время в ходе реализации исследовательского проекта автор встречал немало информантов, скептически настроенных относительно интеграционного потенциала религии. С одной стороны, наблюдается увеличение доли “не соблюдающих”, атеистов и агностиков, а с другой — существенно возрастает количество активистов исламских общин и людей, строго практикующих ислам. Обращение мигрантов к религиозным практикам может являться реакцией на неблагоприятное отношение принимающей стороны, а также на повседневные трудности.

Значительная часть интервью строилась на том, что приход к более строгой практике вероучения в миграции, личный пример “других соблюдающих” служат существенной поддержкой. Она крайне необходима в условиях неопределенности и нестабильности, усиления межгрупповой конкуренции, разлада из-за неурядиц семейной жизни. Приведу лишь один пример: молодой человек 25 лет, строитель, приехал в Челябинск из Узбекистана и привез с собой жену, но из-за его супружеской неверности отношения испортились. Значительную роль в разрешении сомнений и сохранении брака сыграл коллега молодого человека, “таджик, соблюдающий мусульманин, хорошо знающий Коран, позвал в мечеть читать намаз... так и осознал ценность брака и семьи” (ПМА 2).

Когда информанты ощущали острый недостаток социальных связей (отсутствие доверительных отношений и контактов) или имели ограниченный доступ к институтам, помогающим интегрироваться в принимающее общество (к образованию, медицинскому обслуживанию и т.д.), они старались обретать новые знания, знакомства и возможность самореализации в среде верующих. Мечеть или неформальный круг общения в кафе возле нее рассматривается как важная социальная опора. Акторы постоянно и творчески интерпретируют свои отношения с другими мигрантами, полагаясь на маркеры ислама в качестве способа построения доверительных отношений (“Сам ничего не соблюдаю, но общаюсь с соблюдающими”). Порой это делается, чтобы дистанцироваться от чувства постоянной фрустрации и стресса, экономической или социальной изоляции.

М. Штефан-Эмрих и А. Мирзоев, исследуя сквозь призму базаров Душанбе конструирование исламского образа жизни, показали, что маркеры религиозности в облике работниц в сфере торговли генерируют взаимное доверие, необходимое для реализации их бизнес-проектов. К тому же “габитус благочестия” способствует преобразованию стратегий и пространства, связанного с “аморальностью” базарной экономики (*Stephan-Emmrich, Mirzoev* 2016). Рассказы наших информантов в какой-то степени сводились к схожей логике. Мигрантская среда и сама ситуация миграции воспринимаются ими как “опасные, основанные на обмане, агрессии, поэтому религиозность или благочестие”, по мнению информантов, служат дополнительными инструментами взаимного контроля, солидарности и развития социальных сетей, укрепления доверия в атмосфере постоянной неопределенности. Этот режим неопределенности жизни мигрантов в России охарактеризован С.Н. Абашиным как игра в “русскую рулетку” (см.: *Абашин* 2022). Мигранты-мусульмане вносят определенный вклад в преобразование и регуляцию образа жизни выходцев из Центральной Азии.

В отличие от других групп приезжих из Центральной Азии, в частности узбеков и кыргызов, в создании и функционировании социальных сетей таджикских мигрантов приоритетную роль играют религиозные нормы. Именно в рамках землячеств и профессиональных групп, предполагающих локальность, обеспечиваются основные религиозно-ритуальные потребности значительной доли информантов. Эти локальные группы формируют социальность закрытых молельных домов и залов только для “своих”, связанных повседневным взаимодействием на работе (обычно рынки), в местах совместного проживания и др. Для заметного числа мигрантов из Таджикистана, задействованных в исследовании, религия и исламская инфраструктура предоставляют возможность (*Малашенко, Старостин* 2015: 5) создания приемлемой социальной дистанции не только с принимающей стороной, но также с мусульманами, не имеющими миграционного опыта, и другими мигрантами-мусульманами. Как правило, это религиозные центры, организованные непосредственно на рынках, или реже мечети возле рынков. В нашем случае речь идет о соборной мечети Махалля № 905 им. Хариса Юусупова (Челябинск), построенной поблизости от крупных этнических рынков (“Северный двор”, “Китайский”), кластера жилья эконом-класса, востребованного в среде мигрантов, в основном выходцев из Таджикистана.

Представители этой группы стараются не посещать остальные городские мечети, поскольку там они могут встретиться с “нетаджиками”, другими мигрантами, “вера которых лицемерна, не так правильна, чиста”. Вот что нам рассказал

один из постоянных посетителей такого молитвенного дома: “...есть кавказцы разные, которые вне стен мечети обманывают покупателей, ведут себя высокомерно со всеми, недружественно с нами. Могут ли я и мои сыновья молиться с ними вместе, зная какие они на самом деле...” (ПМА 1). Кроме того, многие мужчины говорили о нежелательности посещения мечети женщинами.

Практически все информанты, которые нашли друзей, работу или другие ресурсы через сеть поддержки мигрантов-мусульман, указывают, что это произошло в молитвенном доме или мечети. Объекты исламской инфраструктуры становятся социальными полями для благотворительности и расширения активизма, куда привносятся свои и усваиваются местные правила, тем самым постоянно трансформируется организация религиозной жизни. Полевые материалы показали, что лидеры религиозных общин прикладывают определенные усилия для притяжения и удержания таджиков и(или) кавказцев в качестве постоянных и активных прихожан той или иной мечети. Сочетание высокой групповой сплоченности и доступа к финансовым ресурсам у некоторых групп мигрантов-мусульман зачастую позволяет мечети эффективно решать некоторые материальные проблемы за счет ощутимых пожертвований, проводить благотворительные акции и др.

* * *

В Челябинской области, равно как и в большинстве других регионов, притягивающих мигрантов, выходцы из Центральной Азии образуют значительную часть прихожан мечетей и молитвенных домов. Они не просто встраиваются в существовавшее до них исламское пространство, а принимают все более деятельное участие в его преобразовании, привнесении в него новых мигрантских компонентов. На данный момент подавляющее большинство имамов составляют татары. Под эгидой РДУМ Челябинской области возникли религиозные центры, предназначенные для центральноазиатских мигрантов, — два таджикских и один узбекский. Последние исследования религиозных практик мигрантов из Центральной Азии показывают, что процессы диверсификации мусульманских общин России приобретают все более динамичный характер (см.: *Опарин* 2021), что пока не столь явно прослеживается на Урале, во всяком случае на примерах, рассмотренных автором. Однако там, где имамами являются татары, мигранты играют все более заметные роли в общинах. Они безвозмездно или за плату преподают основы ислама, фикх, арабский язык, могут замещать имама, руководить намазом, выполнять роль посредников между имамом и центральноазиатскими прихожанами. Такие неформальные лидеры обладают весомым авторитетом в мигрантской среде, они улаживают конфликты и споры, помогают советом (“что правильно, а что нет”), поэтому в некоторых случаях могут оказаться даже более влиятельными фигурами, чем имамы.

Приезжие из Центральной Азии по-разному включаются в локальные мусульманские сообщества. Есть примеры институционализации, когда мигрант становится имамом, при содействии национально-культурных организаций и под юрисдикцией РДУМ открывает религиозный центр, занимается преподаванием или оказывает помощь имаму в мечети во взаимодействии с другими мусульманами-мигрантами. Выбор посещения между мечетью и созданными на базе рынков религиозным центром и молитвенным домом, как правило, определяется широтой социальных контактов, степенью включенности в конкретные мигрантские сети, желанием ограничить свои контакты только “близким” кру-

гом, наконец, индивидуальной мобильностью. Судя по всему, наиболее консервативные информанты стремятся к ограничению и контролю круга лиц, с которыми будут взаимодействовать во время посещения религиозного центра.

Повышение уровня субъектности и активности выходцев из Центральной Азии в российском мусульманском сообществе является одной из форм интеграционного процесса. Через возможность создания и посещения своих религиозных центров (кто-то так и говорит — мигрантских), выполнение каких-либо социальных обязательств перед общиной, образование/преподавание и участие/проведение ритуалов акторы наращивают социальный капитал и повышают свой статус среди мусульман-мигрантов — земляков, которые “приходят к вере в миграции”.

Такой социальный капитал выступает, на наш взгляд, одним из ключевых индикаторов успешности интеграционного процесса. При этом степень интегрированности не определяется лишь уровнем включенности в принимающее общество. Погруженность в религиозную мусульманскую среду также может служить свидетельством реализации эффективного интеграционного сценария: самореализации в среде мигрантов-мусульман, создании и развитии своей религиозной инфраструктуры, дополняющей ранее сложившиеся институции, но в более оптимальном формате удовлетворяющей потребности определенных групп мигрантского населения.

Благодарности

Автор благодарит всех анонимных информантов, без которых это исследование не удалось бы провести и выражает признательность Юлии Хмелевской за увлекательную экскурсию по Троицку.

Примечания

¹ С их помощью удалось найти значительную часть выходов в исследовательское поле.

² Речь идет о постановлении Правительства РФ от 15.11.2006 № 683 “Об установлении на 2007 год допустимой доли иностранных работников, используемых хозяйствующими субъектами, осуществляющими деятельность в сфере розничной торговли на территории Российской Федерации”.

³ В 1828–1912 гг. в Троицке построили семь мечетей, из них две действуют в наши дни, в 1884–1918 гг. работало медресе “Расулия”, ставшее важным центром религиозной жизни зауральских башкир и татар.

⁴ З. Расулев (1833–1917) — известный татарский и мусульманский религиозный деятель, ишан, последователь суфизма, просветитель.

⁵ Во время посещения кладбища автор встретил семью паломников из Казахстана. На памятнике заметны следы многочисленных сколов. Отломленные фрагменты посетители оставляют себе или толкут, разводят в воде до получения суспензии и выпивают.

⁶ Общероссийский опрос МегаФОМ 29 мая — 25 июня 2012 г.; охвачено 56 900 респондентов из 2200 населенных пунктов, в каждом субъекте опрошено 500–800 человек. При характеристике религиозной ситуации в Челябинской области использованы данные в разрезе по регионам.

⁷ К сожалению, на данном этапе исследования связь с ними установить не получилось.

⁸ Примечательно, что значительная часть хафизов — это таджики.

⁹ После вступления постановления в силу территорию области покинули 1161 гражданин КНР и 78 граждан Вьетнама. По свидетельству некоторых информантов, выходцы из Таджикистана стали активнее принимать российское гражданство из рациональных соображений (инструментальное гражданство).

¹⁰ Как отметили информанты, необходимость в его посещении отпала, поскольку рядом с рынком построили мечеть. Значительная часть ее прихожан — это работники рынков “Северный” и “Китайский”, а также члены их семей.

¹¹ Формирование сетей поддержки в среде мигрантов из Таджикистана началось еще в 1990-е годы; таджикский национально-культурный центр “Сомониен” возник в Челябинске в 2003 г. и начал укреплять связи с таджикскими организациями в городах Челябинской области. Узбекские организации начали создаваться с 2007 г., но уровень активности, степень влияния на мигрантов из Узбекистана оставались существенно меньше, чем в случае таджикских организаций. Кыргызские организации появляются только в 2013 г., но разобщенность и незначительная численность кыргызов не позволяет создать разветвленные диаспоральные сети.

Источники и материалы

Адлер 2004 — Адлер И. Братья по вере // Озан. 2004. № 15. С. 5.

Арена 2012 — Арена. Атлас религий и национальностей // Среда. Исследовательская служба. 2012. <https://sreda.org/arena>

Все уезжают 2022 — Все уезжают — таджики въезжают: в Челябинске посчитали мигрантов и удивились // SPUTNIK Таджикистан. 17.08.2022. <https://tj.sputniknews.ru/20220817/chelebinsk-migranty-tajikistan-1050772948.html>

Всероссийская перепись 2020 — Всероссийская перепись населения 2020 // ФАДН. 30.08.2023. <https://fadn.gov.ru/otkritoje-agenstvo/vserossijskaya-perepis-naseleniya-2020>

В Челябинской области 2023 — В Челябинской области проведение дома обрезания новорожденному вылилось в уголовное дело // Магнитогорск онлайн. 26.01.2023. <https://mgorsk.ru/text/health/2023/01/26/72006515>

На рынке “Северный” 2012 — На рынке “Северный” открыли молитвенную комнату для мусульман // Аргументы и факты. CHELAIF.RU. 05.10.2012. <https://chel.aif.ru/society/844998>

О взрывах в Магнитогорске 2019 — О взрывах в Магнитогорске, шахидах и вере: муфтий Челябинской области рассказал о радикальном исламе // 74.ru. Челябинск онлайн. 04.03.2019. <https://74.ru/text/gorod/2019/03/04/66000810>

ОГАЧО — Объединенный государственный архив Челябинской области. Ф. Р-1879. Оп. 1.

ПМА 1 — Полевые материалы автора. Челябинск, Магнитогорск, Троицк; январь—апрель 2023 г.

ПМА 2 — Полевые материалы автора. Челябинск; 2019—2022 гг.

Старостин 2015 — Старостин А. Этнический облик мусульман за Уралом стремительно меняется // РМСД. Российский совет по международным делам. 21.04.2015. <https://russiancouncil.ru/blogs/migration/31481>

Татары Магнитогорска 2023 — Татары Магнитогорска в зеркале демографии // Реальное время. 03.03.2023. <https://realnoevremya.ru/articles/274589-tatary-magnitogorska-v-zerkale-demografii>

Урал под мигрантской пятой 2013 — Урал под мигрантской пятой. Три региона вымрут, еще два примут ислам // Информационное агентство URA.ru. 08.10.2013. <https://ura.news/articles/1036260489>

Южноуральские мусульмане 2021 — Южноуральские мусульмане готовятся отпраздновать Ураза-байрам // Первый областной. 12.05.2021. <https://www.lobl.ru/news/o-lyudyakh/yuzhnouralskie-musulmane-gotovyatsya-otprazdnovat-uraza-bayram>

Научная литература

- Абашин С.Н. Русская рулетка для мигрантов: производство неопределенности и прагматика фатализма // Этнографическое обозрение. 2022. № 4. С. 5–25. <https://doi.org/10.31857/S0869541522040017>
- Гуськова А.О. Христиане и мусульмане в городах Подмосковья // Религии и радикализм в постсекулярном мире / Ред. Е.И. Филиппова, Ж. Радвани. М.: ИЭА РАН, 2017. С. 191–205.
- Деминцева Е.Б., Мкртчян Н.В. Новые направления миграции: мигранты из стран Средней Азии на Камчатке // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2023. № 4. С. 149–175. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2023.4.2429>
- Епихина Ю.Б. (ред.) Социальные факторы межэтнической напряженности в России. М.: ФНИСЦ РАН, 2017.
- Капустина Е.Л. Границы джамаата: особенности функционирования дагестанских транслокальных сообществ в условиях внутрироссийской миграции // The Journal of Social Policy Studies. 2019. № 1. С. 103–118. <https://doi.org/10.17323/727-0634-2019-17-1-103-118>
- Ларюэль М. Ислам в России. Поиск баланса между безопасностью и интеграцией // Russie.NEI.Visions. Декабрь 2021. № 125.
- Малашенко А., Старостин А. Ислам на современном Урале. М.: Московский Центр Карнеги, 2015.
- Могильчак Е.Л. Религиозность мигрантов из Центральной Азии в условиях крупного города // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2019. № 4. С. 620–631. <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2019-4-620-631>
- Олимова С., Боск И. Трудовая миграция из Таджикистана. Душанбе: Представительство Международной организации по миграции, Республика Таджикистан, 2003.
- Олимов М.А., Олимова С.К. Трансформация идентичности в миграции: этничность и религия (на примере таджикской трудовой миграции в России) // Вестник Томского государственного университета. История. 2019. № 59. С. 158–166. <https://doi.org/10.17223/19988613/59/21>
- Опарин Д.А. Долг и лояльность среднеазиатских мулл в миграции // Этнографическое обозрение. 2021. № 3. С. 149–167. <https://doi.org/10.31857/S086954150015500-0>
- Опарин Д.А. Мусульманское пространство Московского региона и миграция: фрагментация, диверсификация, интеграция // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 111–126. <https://doi.org/10.17223/2312461X/37/7>
- Сметанин Ф.А. Религиозные лидеры как акторы производства исламских пространств Томска // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2022. № 2 (57). С. 180–190. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2022-57-2-14>
- Старостин А.Н. Мусульманские священнослужители Урала в современный период // Известия Уральского государственного университета. Серия 2, Гуманитарные науки. 2009. № 4 (66). С. 101–109.
- Старостин А.Н. Молельные комнаты на Урале и в Сибири // Миграция и антропоток на евразийском пространстве / Ред. Д.В. Макаров, А.Н. Старостин. Вып. 1. М.: Медина, 2013.

- Старостин А. Н.* Развитие ислама в приарктической зоне на примере мусульманской общины г. Салехарда // *Magistra Vitae*. 2023. № 2. С. 71–85. <https://doi.org/10.47475/2542-0275-2023-0-2-71-85>
- Aitamurto K.* Discussions about Indigenous, National and Transnational Islam in Russia // *Religion, State and Society*. 2019. Vol. 47 (2). P. 198–213. <https://doi.org/10.1080/09637494.2019.1582933>
- Borodkina O., Sokolov N., Tavrovskiy A., Pankratova L.* Social Work with Muslim Migrants in Russia: Public Opinion Issues and Practical Perspectives // *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*. 2017. Vol. 36 (1–2). P. 215–246. <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1311243>
- Cieślewska A., Blajet Z.* The Spiritual Industry of Central Asian Migrants in Moscow // *Laboratorium: Russian Review of Social Research*. 2020. Vol. 12 (1). P. 106–126. <https://doi.org/10.25285/2078-1938-2020-12-1-106-126>
- Laruelle M., Hohmann S.* Polar Islam: Muslim Communities in Russia's Arctic Cities // *Problems of Post-Communism*. 2020. Vol. 67 (4–5). P. 327–337. <https://doi.org/10.1080/10758216.2019.1616565>
- Lefebvre H.* *Writing on City*. Oxford: Blackwell, 2000.
- Light M.* Migration, “Globalised” Islam and the Russian State: A Case Study of Muslim Communities in Belgorod and Adygeya Regions // *Europe-Asia Studies*. 2012. Vol. 64 (2). P. 195–226. <https://doi.org/10.1080/09668136.2011.646497>
- Malakhov V.* Why Tajiks Are (Not) Like Arabs: Central Asian Migration into Russia Against the Background of Maghreb Migration into France // *Nationalities Papers*. 2019. Vol. 47 (2). P. 310–324. <https://doi.org/10.1017/nps.2018.35>
- Nasritdinov E.* “Only by Learning how to Live Together Differently Can We Live Together at All”: Readability and Legibility of Central Asian Migrants' Presence in Urban Russia // *Central Asian Survey*. 2016. Vol. 35 (2). P. 257–275. <https://doi.org/10.1080/02634937.2016.1153837>
- Ragozina S.* Constructing the Image of Islam in Contemporary Russian Print Media: The Language Strategies and Politics of Misrepresentation // *Religion, State & Society*. 2020. Vol. 48 (1). P. 22–37. <https://doi.org/10.1080/09637494.2019.1705087>
- Sokolov D.* Islam in the Gold Heart of Russia: Ingush Islamic Communities in Kolyma // *Problems of Post-Communism*. 2020. Vol. 67 (4–5). P. 348–361. <https://doi.org/10.1080/10758216.2019.1631182>
- Stephan-Emmrich M., Mirzoev A.* The Manufacturing of Islamic Lifestyles in Tajikistan through the Prism of Dushanbe's Bazaars // *Central Asian Survey*. 2016. Vol. 35 (2). P. 157–177. <https://doi.org/10.1080/02634937.2016.11520>
- Turaeva R.* Imagined Mosque Communities in Russia: Central Asian Migrants in Moscow // *Asian Ethnicity*. 2019. Vol. 20 (2). P. 131–147. <https://doi.org/10.1080/14631369.2018.1525529>
- Yarlykapov A.* Divisions and Unity of the Novy Urengoy Muslim Community // *Problems of Post-Communism*. 2020. Vol. 67 (4–5). P. 338–347. <https://doi.org/10.1080/10758216.2019.1631181>
- Yusupova G., Ponarin E.* Social Remittances in Religion // *Problems of Post-Communism*. 2018. Vol. 65 (3). P. 188–200. <https://doi.org/10.1080/10758216.2016.1224552>

Research Article

Avdashkin, A.A. The Influence of Central Asian Migration on the Islamic Space of Cities in the Urals (the Cases of Chelyabinsk, Magnitogorsk, and Troitsk) [Vliianie tsentral'noaziatskoi migratsii na islamskoe prostranstvo ural'skogo goroda (na primere Cheliabinska, Magnitogorska i Troitska)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 180–196. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010092> EDN: YBNAXC ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrey Avdashkin | <https://orcid.org/0000-0001-8169-2755> | adrianmaricka@mail.ru | Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education “South Ural State University (National Research University)” FSAEIHE SUSU (NRU) (76 Lenin prospekt, Chelyabinsk, 454080, Russia)

Keywords

migration, Islam in Russia, Urals, integration, mosque, house of prayer

Abstract

The article focuses on the influence of Central Asian migration on the Islamic space of the cities of the Urals (Chelyabinsk, Magnitogorsk, and Troitsk). The study is drawn on interviews and ethnographic fieldwork. The concept of the right to the city is used as a theoretical and methodological framework. This research lens helped describe social relations around symbolic power over urban space. I argue that migrants create social infrastructure to satisfy their religious needs (mosques, houses of worship, halal cafes, Islamic fashion shops). Muslim migrants acquire experience in organizational activities and accumulate various resources for the formation and development of religious infrastructure in the cities of the Urals. This infrastructure makes it possible to meet the social and spiritual needs of various migrant groups.

Funding Information

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 23-28-10211]

References

- Abashin, S.N. 2022. Russkaia ruletka dlia migrantov: proizvodstvo neopredelennosti i pragmatika fatalizma [Russian Roulette for Migrants: The Production of Uncertainty and the Pragmatics of Fatalism]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 5–25. <https://doi.org/10.31857/S0869541522040017>
- Aitamurto, K. 2019. Discussions about Indigenous, National and Transnational Islam in Russia. *Religion, State and Society* 47 (2): 198–213. <https://doi.org/10.1080/09637494.2019.1582933>
- Borodkina, O., N. Sokolov, A. Tavrovskiy, and L. Pankratova. 2017. Social Work with Muslim Migrants in Russia: Public Opinion Issues and Practical Perspectives. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 36 (1–2): 215–246. <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1311243>
- Cieřlewska, A., and Z. Błajet. 2020. The Spiritual Industry of Central Asian Migrants in Moscow. *Laboratorium: Russian Review of Social Research* 12 (1): 106–126. <https://doi.org/10.25285/2078-1938-2020-12-1-106-126>
- Demintseva, E.B., and N.V. Mkrtchian. 2023. Novye napravleniia migratsii: migranty iz stran Srednei Azii na Kamchatke [New Directions of Migration: Migrants from Central Asian Countries in Kamchatka]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i social'nye peremeny* 4: 149–175. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2023.4.2429>

- Epihina, Y.B., ed. 2017. *Social'nye faktory mezhetnicheskoi napriazhennosti v Rossii* [Social Factors of Interethnic Tension in Russia]. Moscow: FNISC RAN.
- Guskova, A.O. 2017. Khristiane i musul'mane v gorodakh Podmoskov'ia [Christians and Muslims in the Cities of the Moscow Region]. In *Religii i radikalizm v postsekuliarnom mire* [Religions and Radicalism in the Post-Secular World], edited by E.I. Filippova and J. Radvani, 191–205. Moscow: IEA RAN.
- Kapustina, E.L. 2019. Granitsy dzhamaata: osobennosti funktsionirovaniia dagestanskikh translokal'nykh soobshchestv v usloviakh vnutrirossiiskoi migratsii [Borders of the Jamaat: Features of the Functioning of the Dagestan Translocal Communities in the Context of Internal Russian Migration]. *The Journal of Social Policy Studies* 1: 103–118. <https://doi.org/10.17323/727-0634-2019-17-1-103-118>
- Laruelle, M. 2021. Islam v Rossii. Poisk balansa mezhdru bezopasnost'iu i integratsiei [Islam in Russia. Finding a Balance between Security and Integration]. *Russie.NEI. Visions* 125.
- Laruelle, M., and S. Hohmann. 2020. Polar Islam: Muslim Communities in Russia's Arctic Cities. *Problems of Post-Communism* 67 (4–5): 327–337. <https://doi.org/10.1080/10758216.2019.1616565>
- Lefebvre, H. 2000. *Writing on City*. Oxford: Blackwell.
- Light, M. 2012. Migration, “Globalised” Islam and the Russian State: A Case Study of Muslim Communities in Belgorod and Adygeya Regions. *Europe-Asia Studies* 64 (2): 195–226. <https://doi.org/10.1080/09668136.2011.646497>
- Malakhov, V. 2019. Why Tajiks Are (Not) Like Arabs: Central Asian Migration into Russia Against the Background of Maghreb Migration into France. *Nationalities Papers* 47 (2): 310–324. <https://doi.org/10.1017/nps.2018.35>
- Malashenko, A., and A. Starostin. 2015. *Islam na sovremennom Urale* [Islam in the Modern Urals]. Moscow: Moskovskii Tsentr Karnegi.
- Mogilchak, E.L. 2019. Religioznost' migrantov iz Tsentral'noi Azii v usloviakh krupnogo goroda [Religiosity of Migrants from Central Asia in a Large City]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofii. Psikhologii. Sotsiologii* 4: 620–631. <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2019-4-620-631>
- Nasritdinov, E. 2016. “Only by Learning how to Live Together Differently Can We Live Together at All”: Readability and Legibility of Central Asian Migrants' Presence in Urban Russia. *Central Asian Survey* 35 (2): 257–275. <https://doi.org/10.1080/02634937.2016.1153837>
- Olimov, M.A., and S.K. Olimova. 2019. Transformatsiia identichnosti v migratsii: etnichnost' i religii (na primere tadjhikskoi trudovoi migratsii v Rossii) [Identity Transformation in Migration: Ethnicity and Religion (On the Example of Tajik Labor Migration in Russia)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorii* 59: 158–166. <https://doi.org/10.17223/19988613/59/21>
- Olimova, S., and I. Bosk. 2003. *Trudovaia migratsiia iz Tadjikistana* [Labor Migration from Tajikistan]. Dushanbe: Predstavitel'stvo Mezhdunarodnoi organizatsii po migratsii, Respublika Tadjikistan.
- Oparin, D.A. 2021. Dolg i loial'nost' sredneaziatskikh mull v migratsii [Duty and Loyalty of the Central Asian Mullahs in Migration]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 149–167. <https://doi.org/10.31857/S086954150015500-0>
- Oparin, D.A. 2022. Musul'manskoe prostranstvo Moskovskogo regiona i migratsiia: fragmentatsiia, diversifikatsiia, integratsiia [Muslim Space of the Moscow Region and Migration: Fragmentation, Diversification, Integration]. *Sibirskie istoricheskie*

- issledovaniia* 3: 111–126. <https://doi.org/10.17223/2312461X/37/7>
- Ragozina, S. 2020. Constructing the Image of Islam in Contemporary Russian Print Media: The Language Strategies and Politics of Misrepresentation. *Religion, State & Society* 48 (1): 22–37. <https://doi.org/10.1080/09637494.2019.1705087>
- Smetanin, F.A. 2022. Religioznye lidery kak aktory proizvodstva islamskikh prostranstv Tomska [Religious Leaders as Actors in the Production of Islamic Spaces in Tomsk]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 2: 180–190. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2022-57-2-14>
- Sokolov, D. 2020. Islam in the Gold Heart of Russia: Ingush Islamic Communities in Kolyma. *Problems of Post-Communism* 67 (4–5): 348–361. <https://doi.org/10.1080/10758216.2019.1631182>
- Starostin, A.N. 2009. Musul'manskie sviashchennosluzhiteli Urala v sovremennyy period [Muslim Clerics of the Urals in the Modern Period]. *Izvestiia Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2, Gumanitarnye nauki* 4: 101–109.
- Starostin, A.N. 2013. Molel'nye komnaty na Urale i v Sibiri [Prayer Rooms in the Urals and Siberia]. In *Migratsiia i antropotok na evraziiskom prostranstve* [Migration and Anthropoflow in the Eurasian Space], edited by D.V. Makarov and A.N. Starostin, 1. Moscow: Medina.
- Starostin, A.N. 2023. Razvitie islama v priarkticheskoi zone na primere musul'manskoi obshchiny g. Salekharda [The Development of Islam in the Arctic Zone on the Example of the Muslim Community of Salekhard]. *Magistra Vitae* 2: 71–85. <https://doi.org/10.47475/2542-0275-2023-0-2-71-85>
- Stephan-Emmrich, M., and A. Mirzoev. 2016. The Manufacturing of Islamic Lifestyles in Tajikistan through the Prism of Dushanbe's Bazaars. *Central Asian Survey* 35 (2): 157–177. <https://doi.org/10.1080/02634937.2016.11520>
- Turaeva, R. 2019. Imagined Mosque Communities in Russia: Central Asian Migrants in Moscow. *Asian Ethnicity* 20 (2): 131–147. <https://doi.org/10.1080/14631369.2018.1525529>
- Yarlykapov, A. 2020. Divisions and Unity of the Novy Urengoy Muslim Community. *Problems of Post-Communism* 67 (4–5): 338–347. <https://doi.org/10.1080/10758216.2019.1631181>
- Yusupova, G., and E. Ponarin. 2018. Social Remittances in Religion. *Problems of Post-Communism* 65 (3): 188–200. <https://doi.org/10.1080/10758216.2016.1224552>

ОТЦОВСКАЯ ЗАБОТА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ (СРАВНЕНИЕ РОССИИ И БЕЛАРУСИ)

О.В. Семенова, В.Н. Буркова, М.Л. Бутовская, Е.Н. Каспарова, А.М. Ермаков

Ольга Владимировна Семенова | <https://orcid.org/0000-0002-0015-243X> | m4248296@yandex.ru | к. и. н., научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Валентина Николаевна Буркова | <http://orcid.org/0000-0003-4777-0224> | burkovav@gmail.com | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия) | старший научный сотрудник | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Покровский бульвар 11, Москва, 109028, Россия)

Марина Львовна Бутовская | <http://orcid.org/0000-0002-5528-0519> | marina.butovskaya@gmail.com | член-кор. РАН, д. и. н., профессор, главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия) | ведущий научный сотрудник | Российский государственный гуманитарный университет (Миусская пл. 6, Москва, ГСП-3, 125993, Россия) | главный научный сотрудник | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Покровский бульвар 11, Москва, 109028, Россия)

Елена Николаевна Каспарова | <https://orcid.org/0000-0003-2721-3105> | elena_arts@mail.ru | старший преподаватель | Белорусский государственный университет (пр. Независимости 4, Минск, 220030, Республика Беларусь)

Алексей Михайлович Ермаков | <http://orcid.org/0000-0002-9834-3989> | amermakov@ya.ru | д. б. н., профессор | Донской государственный технический университет (пл. Гагарина 1, Ростов-на-Дону, 344000, Россия)

Ключевые слова

Россия, Беларусь, отцовский вклад, родительский вклад, репродуктивный успех, отцовская забота, гендерное неравенство, бедность

Аннотация

Отцовская забота способствует интеллектуальному развитию детей и благотворно влияет на их успешность во взрослой жизни. Существенное воздействие на отцовскую заботу оказывают культурные стереотипы и индивидуальные представления о распределении семейных ролей. В статье представлены результаты кросс-культурного исследования отцовской заботы в России и Беларуси, проанализировано совокупное влияние на заботу уровня достатка

Статья поступила 11.03.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 10.08.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Семенова О.В., Буркова В.Н., Бутовская М.Л., Каспарова Е.Н., Ермаков А.М. Отцовская забота в современном обществе (сравнение России и Беларуси) // *Этнографическое обозрение*. 2024. № 1. С. 197–225. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010104> EDN: YAVOMK

Semenova, O.V., V.N. Burkova, M.L. Butovskaya, E.N. Kasparova, and A.M. Ermakov. 2024. *Ottsovskaia zabota v sovremennom obshchestve (sравnenie Rossii i Belarusi)* [Paternal Care in Contemporary Society (A Comparison of Russia and Belarus)]. *Этнографическое обозрение* 1: 197–225. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010104> EDN: YAVOMK

в семье и индивидуальных представлений о гендерном неравенстве. Общая выборка составила 570 человек. Результаты исследования выявили сходство поведенческих моделей отцов в России и Беларуси. Общая модель отцовской заботы показала, что высокий уровень достатка способствует росту отцовской заботы в обеих странах, тогда как высокий уровень гендерного неравенства снижает уровень заботы отца. Наши данные показали, что Россия и Беларусь продолжают практиковать традиционный подход к разделению забот в отношении детей — женщины чаще занимаются воспитанием и образованием, тогда как мужчины больше вкладывают в финансовую составляющую семьи.

Информация о финансовой поддержке

Статья написана в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

Согласно классической эволюционной теории Роберта Триверса, уровень родительского вклада у представителей мужского и женского пола в животном мире должен систематически различаться в зависимости от специфических путей достижения репродуктивного успеха (*Trivers* 1972). Тот пол, чей репродуктивный успех (в данном случае, жизнь и благополучие потомства, несущего достаточное количество копий общих с родителем генов) в большей степени обусловлен энергетическими затратами, вкладывает больше усилий в заботу и воспитание общего потомства. (*Stearns* 1992; *Trivers* 1972). Забота родителя мужского пола у млекопитающих встречается лишь у ~3-5% видов (*Kleiman, Malcolm* 1981; *Clutton-Brock* 1991). Редкость проявления феномена мужской заботы у млекопитающих точно отражает репродуктивные половые различия, возникшие в эволюционном прошлом класса. Эти различия на физиологическом уровне заключаются в появлении внутреннего оплодотворения, внутреннего развития эмбриона в теле матери и лактации, в результате которых зародыш и мать тесно связаны на первых этапах развития новой жизни, а после рождения в процессе лактации на гормональном уровне закрепляется их взаимная привязанность (*Clutton-Brock* 1991; *Kokko, Jennions* 2008). Связь эмбриона с отцом при внутреннем оплодотворении, напротив, становится неочевидной. В результате эволюционного отбора она естественным образом ослабевает, так как для мужского пола ее сохранение и поддержание путем длительной заботы о потомстве, родство с которым сомнительно, становится рискованным и затратным предприятием (*Семенова, Бутовская* 2021).

В определенном смысле взаимоотношения полов у человека представляют частный случай из теории родительского вклада Р. Триверса (*Бутовская* 2004). Женщины действительно тратят больше времени и энергии в посткопуляционной репродуктивной фазе, что обусловлено длительной беременностью и последующей фазой кормления малыша грудью. Именно мать предоставляет большую часть требуемого ребенку ухода, что включает ежедневную заботу, защиту и обучение. В то время как присутствие отца и его целенаправленная забота не являются обязательными и столь жизненно необходимыми факторами для выживания ребенка, как материнские (*Geary* 2000; *Hrdy* 1999), хотя наличие отца и его статус несомненно оказывают положительное влияние на выживание детей и их жизненный успех. Это прежде всего заметно в малых обществах с традиционным способом воспроизводства и отсутствием современных средств контрацепции (*Бутовская* 2013; *Бутовская, Буркова* 2011).

Между тем у человека как вида есть уникальные черты, требующие участия в заботе о потомстве не только матери, но и отца, а также других воспитателей

(родственников и не родственников) (Бутовская 2011; Hrdy 1999). Эволюционные психологи в этой связи указывают на удлинение сроков онтогенеза и особенно — взросления детей (Hill, Kaplan 1999). У человека период детства и взросления довольно продолжительный, и в течение большей части этого времени дети остаются прочно зависимыми от взрослых. Первые самостоятельные шаги ребенок совершает только по истечении одного года жизни, но о независимом передвижении не может быть и речи. Формирование у ребенка простейших навыков безопасного взаимодействия с окружающей современной человека антропогенной средой требует еще более продолжительного периода наставничества взрослых. Зачастую дети требуют внимания и заботы старших не только в младенчестве и раннем детстве, но даже когда подростковый возраст уже позади, и молодые люди вступают во взрослую жизнь. Овладение сложными навыками взаимодействия с современным миром и социальным окружением требует годы подготовки и обучения. В реалиях настоящего времени даже в двадцать с лишним лет дети часто остаются материально, а зачастую и эмоционально зависимы от родителей.

Несмотря на свойственный человеку длительный период воспитания детей, репродуктивные возможности женщины предполагают довольно короткие интервалы между родами (Семенова, Бутовская 2022). Такие укороченные интервалы между рождениями детей и длительная их зависимость от взрослых означают, что сразу несколько детей разных возрастов одновременно воспитываются матерью (Hill, Kaplan 1999; Kramer 2010). Чтобы поддержать эту специфичную стратегию жизненного цикла, свойственную человеку, матери традиционно полагаются на помощь родственных и неродственных членов семьи (общества) (Bogin 2006; Hrdy 1999). Одним из важных помощников для матери, несомненно, является ее партнер — отец ребенка. Предполагается, что отцовская забота развивалась параллельно с нашей уникальной репродуктивной стратегией, подразумевающей энергетически затратное длительное воспитание сразу нескольких детей. Наличие отцовской заботы у человека в этом смысле качественно отличается нас от ближайших эволюционно родственных нам видов, прежде всего — шимпанзе и бонобо (Бутовская 2004, 2013).

Такая вовлеченность отца в совместное воспитание способствовала в прошлом мужскому репродуктивному успеху, что обеспечивалось за счет роста выживаемости потомства у кооперирующихся родителей. Однако пути появления феномена отцовской заботы у человека все еще остаются дискуссионной темой для антропологов, ведь заботливый отец в прошлом неизбежно сталкивался с социальной дилеммой: с одной стороны, забота о потомстве обоих родителей повышала шансы на его выживаемость, с другой стороны, мужской вклад в потомство мог быть легко экспроприирован другими мужчинами, ведь в условиях неопределенности родственной связи между отцом и ребенком “дорогостоящая” забота мужчины о чужом (неродном) ребенке существенно снижала его приспособленность (Бутовская 2004, 2013).

Известный британский эволюционный антрополог Рут Мейс считает, что родительские инвестиции в потомство, в том числе за счет унаследованного богатства, вероятно, являются ключом к пониманию культурной эволюции, повлекшей создание прочных парных союзов в земледельческих обществах. Для женщин преимущества брачных отношений в таком обществе очевидны, поскольку они выиграют от того, что не будут делиться ресурсами своего мужа с другими его женщинами (Mace 2018). С появлением производящего хозяйства

и практики наследования ресурсов (*Borgerhoff Mulder et al.* 2009), присутствие отца стало положительно влиять на дальнейший успех детей, их конкурентоспособность на брачном рынке, возможность соперничать со сверстниками за другие ресурсы, за положение в обществе (*Mace* 2018; *Scelza* 2010). Вклад мужчины был особенно важен для формирования будущей социальной компетентности ребенка и его социального капитала (*Bourdieu* 1986; *Gettler* 2016). Несомненно, большинство мужчин в действительности склонны и ищут возможность для помощи партнерше (*Geary* 2000).

В целом ряде исследований было показано, что присутствие отца положительно влияет на развитие когнитивных и социальных навыков маленьких детей (*Gettler* 2016; *Parcel, Menaghan* 1994). Согласно нескольким качественным исследованиям, мужчины могут быть вовлечены в отношения с детьми способами, отличными от практики общения матери и малыша: например, играют, участвуют в его физическом развитии и закалке (*Hawkins, Palkovitz* 1999; *Marsiglio et al.* 2000; *Roggman et al.* 2002). Домашнее общение с отцом не только обогащает словарный запас маленького ребенка (*Lamb, Tamis-LeMonda* 2004), но и формирует навыки самоконтроля при вербальном общении (*Grossmann et al.* 2002; *Paquette* 2004). Отцы могут таким образом подготавливать детей к социализации в дошкольных и школьных учреждениях, где взаимодействие с незнакомыми сверстниками и учителями может не только быть новым опытом для ребенка, но и подразумевать соблюдение особых правил (требований). Отцовское участие не просто вносит вклад в развитие ребенка, оно уникально, особенно если речь идет о детях мужского пола (*Grossmann et al.* 2002; *Lamb, Tamis-LeMonda* 2004; *Paquette* 2004). В современном обществе изначально вовлеченные в заботу отцы остаются такими и в последующие периоды взросления ребенка (*Aldous et al.* 1998). Недавнее масштабное метаисследование, в котором были проанализированы результаты 66 работ, исследующих взаимосвязь между участием отца и академическими достижениями детей от дошкольного возраста до колледжа, подтвердило положительную взаимосвязь между вовлеченностью отца в воспитание и успехами детей в учебе (*Jeynes* 2015).

В последние несколько десятилетий российские ученые проявляют все больший интерес к теме отцовства. Огромный вклад в исследование маскулинности и отцовства внес советский и российский антрополог и философ, популяризатор науки и просветитель Игорь Семенович Кон. В его работах уделяется пристальное внимание проблематике изменений гендерного порядка в современном обществе, что связано, по мнению И.С. Кона, с глобальной ломкой “традиционной системы разделения общественного труда и прочих социальных функций, а также отношений власти между мужчинами и женщинами” (*Кон* 2009). В последние годы также стали появляться работы молодых специалистов — одним из ярких примеров является О.Н. Безрукова из Санкт-Петербурга, которая занимается исследованием концепции родительского потенциала отца, раскрывает его структуру и характеристики (*Безрукова* 2013). Анализ изменений в период освоения родительской роли с позиций культурно-исторического подхода Л.С. Выготского рассмотрен в работах Е.И. Захаровой, доцента кафедры возрастной психологии МГУ (*Захарова* 2015). Результаты теоретического и эмпирического исследования структуры личностного смысла представлений об отце-мужчине представлены в работах Р.В. Манерова (*Манеров* 2013). Социологи из Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, такие как Н.Ю. Егорова, А.Л. Янак и Е.С. Рябинская, изучают отцовство в различных типах семей, ис-

следуют мнения относительно обязанностей отца по воспитанию на различных возрастных группах. Психологическим основаниям воспитательной деятельности отца посвящена диссертация Ю.А. Токаревой, в которой автор акцентирует внимание на смещении отцовской роли в современном обществе и призывает, что эффективная воспитательная деятельность независимо от пола и возраста ребенка связана с мотивацией отца на достижение высоких результатов в развитии ребенка и получения социального одобрения (Токарева 2012). Тематика супружества, отцовства и материнства также рассматривается в работах А.Б. Синельникова, в которых автор размышляет над кризисом современной семьи; в своих статьях он подчеркивает важность присутствия фигуры отца в современной семье (Синельников 2015). Приводится целостное представление о психолого-педагогическом сопровождении становления психологической готовности к отцовству в современных условиях. В статьях и монографиях Ю.В. Борисенко изучается специфика феномена отцовства в современной культуре, обобщаются обширные материалы психологических исследований по проблеме психологической готовности к отцовству, выявляются факторы, влияющие на освоение отцовской роли на разных этапах жизненного пути мужчины (с дошкольного возраста), исследуются особенности родительской идентичности российских отцов (Борисенко 2007, 2020). Е.С. Барина и Н.Н. Васягина (Барина, Васягина 2019) выявили и описали три типа семейного самосознания мужчин: “гармоничный”, “дисгармоничный в отношениях с ребенком”, “дисгармоничный в отношениях с женой и ребенком”. Эти и ряд новаторских работ отечественных демографов и социологов свидетельствуют о том, что тема отцовства становится все более актуальной.

Специалистами отмечается широкая вариативность индивидуальных моделей поведения отцов, сильно различающихся в традиционных и современных обществах и связанных с особенностями культурных практик и систем убеждений, а также с принятыми в обществе нормами отцовского поведения (Murdock, White 1969). Это приводит к большому разнообразию способов, которыми может проявляться отцовская забота. Антропологи отмечают чрезвычайно широкий спектр вовлеченности отцов в воспитание детей как на индивидуальном, так на социокультурном уровне (Егорова и др. 2020; Kramer et al. 2017; Marlowe 2000; Schacht, Kramer 2019). При этом культурная вариативность принятых норм отношения отца с детьми представляет собой уникальное поле для антропологических исследований.

Цель данной работы — исследование модели отцовского вклада в двух постсоветских странах: России и Беларуси. Обе, безусловно, представляют единое культурное пространство, а близость белорусского и русского народов восходит корнями ко времени освоения славянами пространств Восточной Европы (Локотко 2021). Эти страны сегодня объединяет историческая память, культура, язык и религия. Традиционная культура восточных славян оценивалась экспертами как коллективистская. В рамках этой культуры групповые цели превалировали над индивидуальными, что в свою очередь связывалось с общинным укладом деревенской жизни (Громыко 1986; Латов, Латова 2001; Яркова 2010). Обе страны в недалеком прошлом входили в состав СССР — государства с социалистическим строем организации общественной жизни, в котором доминировало плановое устройство экономики (основой которой была государственная форма собственности и централизованное распределение ресурсов внутри едино-

го народно-хозяйственного комплекса). Согласно современным исследованиям, Россия сегодня представляет собой синкретизм ценностей коллективизма, а также русского и западного типов индивидуализма (Войтенко и др. 2019).

Общее наследие России и Беларуси, в том числе и опыт построения социалистической модели общества и семьи, в которой оба родителя работали, а также недавний переход обеих стран как к более либеральным, так и традиционным моделям семейной политики, сближают эти две восточнославянские страны. При этом экспертами было отмечено отсутствие единого канона гендерных взаимоотношений, что может быть тесно связано и с обстоятельствами социально-экономического кризиса 1990-х годов (Кон 2009). И традиционный патриархальный уклад, и либеральная, “западная” модель семьи, предполагающая появление мужчины собственника/кормильца семьи, не являются преобладающими гендерными нормами на сегодняшний день (Там же). Все еще продолжающаяся на наших глазах трансформация моделей маскулинности и отцовства представляет уникальную возможность для проведения кросс-культурных исследований. В этом смысле наша работа ориентируется на передовой опыт российских и западных коллег, исследующих изменения моделей родительского поведения, а также прибегающих к компаративистским методам кросс-национального сравнения (Adler, Lenz 2015).

Анализ открытых источников выявил наличие различий в нормах гендерного равноправия в России и Беларуси. В рамках нашего исследования мы предполагаем, что эти отличия могут по-разному влиять на формирование принятых моделей отцовского участия в воспитании детей даже в этих близких друг другу культурах. Нами были выбраны несколько параметров, представленных в отчетах Всемирного банка за 2020 г., связанных с потенциальным гендерным неравенством (Gender Statistics n.d.). Вопросы касались занятости мужского и женского населения в стране, присутствия равноправия полов в законодательстве страны и уязвимости женщин в обществе, семье и на рабочем месте. В Таблице 1 представлены выборочные показатели из этого отчета. Характерно, что параметры для обеих стран во многом имеют сходные характеристики, однако присутствуют и выраженные отличия — например, меньшая уязвимость женщин на рабочем месте в Беларуси.

Таблица 1

Выборочные данные из открытых статистических баз Всемирного банка, представленные по ключевым гендерным аспектам за 2020 г. (обновлено 31.01.2023) (Gender Statistics n.d.)

Показатели гендерного неравенства по данным Всемирного банка	Россия	Беларусь
Безработные женщины (% от работающих женщин в стране)	10.37	9.79
Доля женщин, занимающих должности руководителей среднего и высшего звена	43.2	47.8
Доля мест, занимаемых женщинами в национальных парламентах (%)	7.71	Нет данных
Женщина может подписать контракт таким же образом, как и мужчина (показатель измеряет, приобретает ли женщина полную дееспособность по достижении совершеннолетия и нет ли каких-либо ограничений на подписание ею юридически обязывающих контрактов)	Нет	Нет

Женщина может быть главой домохозяйства так же, как и мужчина (показатель измеряет, существуют ли ограничения на то, чтобы женщина стала главой домашнего хозяйства или главой семьи)	Да	Да
Женщина может получить решение о разводе таким же образом, как и мужчина	Да	Да
Закон предусматривает равное вознаграждение для женщин и мужчин за труд	Да	Да
Образованные женщины возрастом 25+ со степенью бакалавра и выше или эквивалентно этому (%)	Нет данных	Нет данных
Продолжительность оплачиваемого отпуска по беременности и родам (календарные дни)	140	126
Правительство распределяет 100% пособий по беременности и родам	Да	Да
Уязвимая занятость, женщины (% от числа занятых женщин)	9.59	2.49
Увольнение беременных работниц запрещено	Да	Да
Самозанятые женщины (% работающих женщин)	10.38	2.9
Соотношение уровня участия женщин в рабочей силе к уровню участия мужчин (%)	79.07	80.57
Существует законодательство, специально направленное на борьбу с насилием в семье	Нет	Нет
Существуют ли уголовные наказания или гражданские средства правовой защиты за сексуальные домогательства на работе	Нет	Нет
Число убийств на 100.000 женщин	13.27	Нет данных

Следует отметить, что, согласно другим оценкам, публикуемым в программе Организации Объединенных Наций за 2021 г., общие индексы гендерного неравенства (ГИ) для России и Беларуси довольно низкие: для России – 0.203, Беларуси – 0.104 (ГИ n.d.). Данные по динамике гендерного неравенства на основе индекса однозначно указывают на его неуклонное снижение в России и Беларуси. При этом, если исходно (данные за 2001 г.) этот индекс уже был ниже для Беларуси (по сравнению с США), то для России (исходные данные за 1990 г.) он не просто демонстрировал выраженную динамику к снижению, но и стал к 2020 г. ниже (по сравнению с США) (Рис. 1).

Более высокая степень гендерного равенства в Беларуси может свидетельствовать о наличии более взвешенной концепции гендерных ролей в современном белорусском обществе, а также о формировании равноправных семейных ролей, подразумевающих совместное воспитание детей, в том числе и ежедневные, регулярные родительские обязанности.

Объект и методы исследования

В 2022 г. было проведено кросс-культурное сравнительное онлайн-исследование с использованием платформы *Google-форма* с открытыми, полуоткрытыми и закрытыми типами вопросов, размещенными в сети Интернет. Участники исследования перед началом опроса давали письменное добровольное согласие, протокол исследования утвержден Ученым советом Института этнологии и антропологии Российской академии наук (Протокол № 11 от 22.09.2022 г.) в соответствии с принятыми международными нормами.

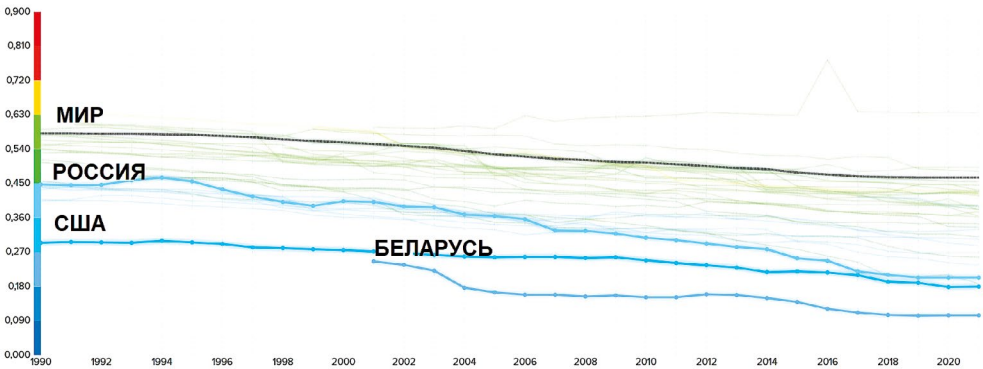


Рис. 1. Индекс гендерного неравенства (ГИИ) отражает гендерное неравенство в трех измерениях: репродуктивное здоровье, расширение прав и возможностей и рынки труда. Он колеблется от 0 (минимальные значения неравенства полов) до 1 (максимальное неравенство полов). Значения ГИИ вычисляются с использованием показателя неравенства, учитывающего взаимосвязи, предложенные С. Сетом (Seth 2009; GII n.d.).

Общая выборка исследования составила 570 человек (социодемографические характеристики из двух стран приведены в Таблице 2). Участниками исследования являлись студенты высших учебных заведений (НИУ ВШЭ, РГГУ, МФТИ и ДГТУ в России, БГУ в Беларуси).

Таблица 2

Социодемографические характеристики выборок из России и Беларуси

Страна	N	Возраста	% муж-чин	Возраст матери при рождении	Возраст отца при рождении	% раз-водов	% вдов	Образование отца ^б
Россия	290	20.379 (6.263)	28.440	26.534 (5.232)	29.4 39 (6.203)	31.501	7.881	5.812 (1.520)
Беларусь	280	20.743 (5.191)	36.445	26.624 (4.931)	28.976(6.989)	19.718	3.335	5.712 (1.383)

а. все данные представлены в формате — средние значения (стандартные отклонения)
б. уровень образования: 5 = менее чем 12 лет всего обучения; 6 = 12 лет обучения; 7 = 13–14 лет образования; 8 = более 14 лет, включая бакалавриат и выше

В ходе исследования все респонденты заполняли демографический опросник (пол, возраст, регион проживания, семейное положение и др.), а также отвечали на ряд вопросов относительно их детства. Все вопросы были разделены нами на три больших блока.

Шкала “Отцовская забота” включала 30 пунктов из опросника “Родительские усилия отца” (*Cabeza De Baca et al.* 2012), в которой оценивается относительная частота действий по уходу и заботе отца в детстве респондента в нескольких областях. В утверждениях предлагалось оценить поведение отца, включая эмоциональную и инструментальную поддержку, а также спектр родительских обязанностей, которые ежедневно выполняются для детей, — например, приготовление еды (по шкале от одного раза в день до одного раза в неделю); альфа Кронбаха ^{ежедневно} = 0,928 (альфа Кронбаха оценивает надежность используемых шкал опросников);

родительские функции, которые обычно выполняются несколько реже (от пяти до пяти раз в неделю до одного раза в месяц), такие, как посещение их мероприятий в школе (альфа Кронбаха $\alpha_{\text{регулярно}} = 0,899$); а также родительские обязанности, которые могли выполняться только один раз в жизни, например, обучение вождению автомобиля (альфа Кронбаха $\alpha_{\text{иногда}} = 0,895$). Частоте выполнения всех этих заданий были присвоены баллы, которые в дальнейшем были стандартизированы и объединены, что позволило оценить общее усилие родителя.

Шкала “Экономическое благополучие семьи” включала 10 вопросов из опросника “Родительские усилия отца” (*Cabeza De Baca et al.* 2012), направленных на определение уровня достатка в семьях респондентов (альфа Кронбаха = 0,794). Для оценки этого параметра респонденту предлагались следующие утверждения: “Моя семья никогда не выбиралась из долгов” (от 1 до 7 баллов) или “В детстве мы жили от зарплаты до зарплаты” (от 7 до 1 балла). Ответам были присвоены баллы, которые в дальнейшем были стандартизированы.

В работе также была использована короткая версия опросника “Отношение к женщинам” (AWS) (*Spence et al.* 1973), 25 вопросов которой были представлены в виде списка утверждений, описывающих роли и модели поведения во всех основных областях деятельности, в которых нормативные ожидания могли бы быть одинаковыми для мужчин и женщин. Данная шкала служит отражением определенных культурных особенностей, связанных со стандартами мужского и женского поведения в обществе, местом женщины в семье и обществе. Например, оценивались утверждения: “Инициатива предложения брака женщиной должна быть столь же естественной, как и мужская” (от 0 до 3 баллов); “Опьянение среди женщин хуже, чем опьянение среди мужчин” (от 3 до 0 баллов). Полученный фактор “Гендерное неравенство” был сформирован на основе 25 подобных утверждений опросника AWS и имел высокую внутреннюю согласованность и надежность (альфа Кронбаха = 0,902).

Процедура стандартизации баллов позволяет в дальнейшем использовать все пункты в единой структурной регрессионной модели (SEM). Методология SEM позволяет проверять ряд параллельных гипотез. При этом моделирование структурными уравнениями использует обширный арсенал современных средств анализа (корреляционного, регрессионного, факторного и проч.) и нивелирует их ограничения. Гипотезы формулируются в терминах направленных связей, что предполагает также и проверки казуальных связей (*Kline* 2023). Методика анализа причинно-следственных взаимоотношений активно применяется в работах зарубежных эволюционных психологов, в том числе исследующих родительские инвестиции в казуальных и иерархических моделях (*Figueredo et al.* 2014; *Ellis et al.* 2009; *Guggenheim et al.* 2007), однако она редка в отечественных работах (*Наследов* 2011). Результаты SEM можно представлять графически в виде блок-схем и наглядно показать исследуемые взаимосвязи, что делает такую методику одной из наиболее эффективных способов формирования и репрезентации сложных взаимосвязей в исследуемом материале.

Собранный материал проанализирован с использованием программной среды R.

Результаты

Для проведения всестороннего анализа влияния исследуемых факторов, складывающихся из широкого множества явных переменных (пунктов опросника), был применен метод моделирования взаимосвязей структурными уравнениями

(SEM). Прежде всего, мы учитывали, что исследуемая нами забота отца состоит из ежедневных, регулярных и вневременных обязанностей. Также на возникающий из взаимного влияния этих трех факторов новый латентный конструкт “Забота отца” предположительно должны оказывать влияние такие параметры, как бедность и культурные стереотипы, связанные с принятыми нормами семейных ролей в исследуемых обществах (шкала AWS). Стандартизированные и нестандартизированные значения, ошибки, регрессионные веса и уровни значимости критериев модели отцовской заботы для России и Беларуси представлены в Таблице 3. Оценка соответствующей факторной структуры производилась методом максимального правдоподобия с помощью программной среды R.

В исследованных блоках подтверждающих факторных анализов весовые значения влияния переменных опросника на формирование всех латентных конструктов первого и второго уровней оказались статистически значимы в обеих выборках (Табл. 3). Факторные нагрузки трех компонентов, описывающих фактор второго уровня “Отцовская забота”, показали значительный вес в обеих выборках (Россия: ежедневно=0.914, регулярно=0.949, иногда=0.925; Беларусь: ежедневно=0.888, регулярно=0.928, иногда=0.877). В целом факторные модели “Гендерное равенство”, “Бедность” и “Отцовская забота” сохраняли структурную эквивалентность в каждой из выборок. Таким образом, каждый из элементов имел значительную нагрузку, при этом все входящие в модель элементы в совокупности позволяют довольно точно описать прогнозируемый конструкт – заботу отца (Табл. 3, 4).

Таблица 3

Результаты SEM, включающие стандартизированные и нестандартизированные значения, ошибки, регрессионные веса и уровни значимости для всех критериев модели, описывающей отцовскую заботу в России и Беларуси

ЛАТЕНТНЫЕ КОНСТРУКТЫ	РОССИЯ			БЕЛАРУСЬ		
	Ежедневно	z-значе- ние	Станд. значение	Р	z-значе- ние	Станд. значение
Интересовался нашей успеваемостью в школе	8.677	0.714	<0.0001	9.346	0.648	<0.0001
Учил соблюдать правила по- ведения в школе	8.480	0.686	<0.0001	9.585	0.670	<0.0001
Утешал и успокаивал нас, ког- да мы были расстроены	9.427	0.838	<0.0001	11.694	0.888	<0.0001
Разговаривал с нами о наших личных проблемах	9.157	0.789	<0.0001	11.424	0.856	<0.0001
Утешал нас, когда мы чув- ствовали себя плохо	9.578	0.868	<0.0001	11.790	0.900	<0.0001
Вместе занимался выполне- нием домашних дел	9.058	0.773	<0.0001	10.043	0.713	<0.0001
Следил за тем, чтобы нам было физически тепло	9.148	0.788	<0.0001	10.021	0.710	<0.0001
Устанавливал правила нашего поведения	8.075	0.632	<0.0001	9.146	0.631	<0.0001
Обеспечивал соблюдение правил внутри семьи	8.975	0.759	<0.0001	10.079	0.716	<0.0001

Распределял наши домашние обязанности	8.677	0.714	<0.0001	8.979	0.616	<0.0001
Регулярно						
Занимался с нами зарядкой и/или физическими упражнениями	6.279	0.654	<0.0001	6.673	0.665	<0.0001
Ходил на прогулки с нами	6.517	0.734	<0.0001	7.045	0.779	<0.0001
Водил нас в кино	6.264	0.650	<0.0001	6.374	0.595	<0.0001
Занимался с нами игровыми видами спорта	6.557	0.749	<0.0001	6.922	0.737	<0.0001
Водил нас в интересные места	6.661	0.793	<0.0001	7.099	0.799	<0.0001
Выбирал нам литературу для чтения	6.046	0.592	<0.0001	6.271	0.574	<0.0001
Направлял нашу деятельность (карьеру)	6.287	0.657	<0.0001	6.343	0.588	<0.0001
Интересовался, чем мы занимались со своими друзьями	6.654	0.790	<0.0001	6.963	0.750	<0.0001
Оплачивал счета	6.425	0.701	<0.0001	6.631	0.654	<0.0001
Следил за исправностью нашей машины	6.446	0.708	<0.0001	6.804	0.701	<0.0001
Иногда (вневременная забота)						
Разговаривал с нами о событиях и фактах, происходящих в мире	8.669	0.649	<0.0001	8.710	0.673	<0.0001
Разъяснял и обучал принципам взаимодействия с людьми	10.221	0.849	<0.0001	9.192	0.734	<0.0001
Помогал нам находить цели и ориентиры в жизни	10.028	0.820	<0.0001	9.575	0.788	<0.0001
Повышал нашу самооценку	9.589	0.759	<0.0001	8.941	0.701	<0.0001
Помогал справляться с нашими страхами	10.087	0.828	<0.0001	9.330	0.753	<0.0001
Учил нас читать	7.743	0.555	<0.0001	7.447	0.537	<0.0001
Обучал нас манерам	9.124	0.701	<0.0001	8.721	0.674	<0.0001
Рассказывал нам о вреде наркотиков и алкоголя	8.916	0.677	<0.0001	8.093	0.603	<0.0001
Рассказывал нам о том, что такое быть настоящим мужчиной или женщиной	8.746	0.658	<0.0001	8.017	0.595	<0.0001
Планировал наше будущее (образование, курсы)	8.070	0.587	<0.0001	8.710	0.673	<0.0001
ЗАБОТА ОТЦА (отцовский вклад)						
Ежедневно	8.711	0.914	<0.0001	8.156	0.888	<0.0001
Регулярно	6.147	0.949	<0.0001	6.289	0.928	<0.0001
Иногда	8.211	0.925	<0.0001	9.032	0.877	<0.0001

Примечания. Критерии полученной модели: среднеквадратичная ошибка приближения ($RMSEA$)=0.069 [0.067; 0.071]; $P(RMSEA) \leq 0.05$; стандартизированный среднеквадратичный остаток ($SRMR$)=0.066; критерий абсолютного соответствия $\chi^2=5902.784$; ст.св.=2436; $p < 0.0001$; $\chi^2_{\text{Беларусь}}=2863.194$; $\chi^2_{\text{Россия}}=3039.591$ сравнительный индекс соответствия (CFI)=0.805; индекс Такера–Льюиса (TLI)=0.796.

В обеих выборках регрессионные веса влияния семейного достатка на отцовскую заботу показали положительное значение и оказались достоверными (*Беларусь*: std. ошиб.=0.074, $z=4.079$, $P<0.001$, std. величина эффекта=0.287; *Россия*: std. ошиб.=0.072, $z=3.464$, $P<0.001$, std. величина эффекта=0.235) (Табл. 4). Таким образом, чем выше был уровень достатка, тем выше был уровень отцовской заботы в обеих странах.

В каждой из стран также было показано негативное влияние на заботу отца фактора “Гендерное неравенство”, сформированного из 15 вопросов опросника AWS, отражающих индивидуальные взгляды и культурные стереотипы, связанные со особенностями и стандартами мужского и женского поведения, местом женщины в семье и обществе (*Беларусь*: std. ошиб. =0.067, $z=-1.991$, $P=0.046$, std. величина эффекта= -0.128; *Россия*: std. ошиб. = 0.068, $z= -3.725$, $P<0.001$, std. величина эффекта=-0.240) (Табл. 4). Таким образом, чем выше был уровень гендерного неравенства, тем ниже был уровень отцовской заботы в обеих странах.

Таблица 4

Результаты SEM, включающие стандартизированные и нестандартизированные значения, ошибки, регрессионные веса и уровни значимости для всех критериев модели, описывающей гендерное неравенство и уровень бедности в России и Беларуси

ЛАТЕНТНЫЕ КОНСТРУКТЫ	РОССИЯ			БЕЛАРУСЬ		
<i>Гендерное неравенство</i>	<i>z-значение</i>	<i>Станд. значение</i>	<i>P</i>	<i>z-значение</i>	<i>Станд. значение</i>	<i>P</i>
Ругань и непристойности более отвратительны в речи женщины, чем мужчины	8.110	0.473	<0.0001	11.339	0.625	<0.0001
Женщины должны брать на себя все большую ответственность за лидерство в решении интеллектуальных и социальных проблем современности	2.207	0.136	0.027	2.066	0.127	0.039
И мужу, и жене должны быть предоставлены одинаковые основания для развода	3.785	0.232	<0.0001	6.222	0.371	<0.0001
Рассказывать пошлые анекдоты должно быть в основном мужской прерогативой	9.392	0.537	<0.0001	9.924	0.561	<0.0001
Опьянение среди женщин хуже, чем опьянение среди мужчин	9.378	0.536	<0.0001	11.343	0.625	<0.0001
В современных экономических условиях, когда женщины ведут активную жизнь вне дома, мужчины должны участвовать в выполнении домашних обязанностей, таких, как мытье посуды и стирка	5.892	0.354	<0.0001	5.050	0.305	<0.0001
Для женщин оскорбительно, что в семейной жизни сохраняется правило “повиноваться”	10.352	0.583	<0.0001	6.092	0.364	<0.0001

При назначении на работу и продвижении по службе должна существовать строгая система заслуг без учета пола претендента	7.876	0.461	<0.0001	7.261	0.427	<0.0001
Инициатива предложения брака женщиной должна быть столь же естественной, как и мужская	3.644	0.223	<0.0001	4.519	0.274	<0.0001
Женщины должны меньше беспокоиться о своих правах и больше о том, чтобы быть хорошими женами и матерями	12.638	0.682	<0.0001	10.566	0.591	<0.0001
Женщины, зарабатывающие столько же, сколько их кавалеры, должны в равной степени нести расходы, когда они встречаются	1.981	0.122	0.048	3.484	0.213	<0.0001
Женщины должны занять свое законное место в бизнесе и во всех профессиях наравне с мужчинами	9.840	0.559	<0.0001	9.450	0.538	<0.0001
Женщина не должна ожидать, что будет посещать точно такие же места или иметь такую же свободу действий, как и мужчина	10.275	0.579	<0.0001	13.037	0.696	<0.0001
У сыновей в семье должно быть гораздо больше стимулов для поступления в колледж, чем у дочерей	12.180	0.663	<0.0001	9.876	0.559	<0.0001
Смешно, когда женщина управляет локомотивом, а мужчина штопает носки	14.234	0.744	<0.0001	12.838	0.688	<0.0001
В общем, отец должен обладать большим авторитетом, чем мать, в воспитании детей	14.535	0.755	<0.0001	13.746	0.724	<0.0001
Женщин следует поощрять к тому, чтобы они ни с кем не вступали в сексуальную близость до вступления в брак, даже со своими женихами	14.024	0.736	<0.0001	9.940	0.562	<0.0001
Закон не должен отдавать предпочтение мужу перед женой в распоряжениях семейным имуществом или доходом	5.032	0.305	<0.0001	3.145	0.193	0.002
Женщины должны быть озабочены своими обязанностями по рождению детей и уходу за домом, а не стремлением к профессиональной и деловой карьере	16.413	0.820	<0.0001	14.848	0.765	<0.0001
Интеллектуальное руководство обществом должно быть в значительной степени в руках мужчин	15.974	0.806	<0.0001	14.711	0.760	<0.0001
Экономическая и социальная свобода гораздо больше ценится женщинами, чем принятие идеала женственности, который был создан мужчинами	3.825	0.234	<0.0001	5.532	0.332	<0.0001
В среднем женщин следует рассматривать как менее способных вносить вклад в экономическое производство, чем мужчин	13.771	0.727	<0.0001	15.930	0.802	<0.0001

Существует много профессий, на которых мужчинам следует отдавать предпочтение перед женщинами при приеме на работу или продвижении по службе	7.875	0.461	<0.0001	8.466	0.490	<0.0001
Женщинам должны быть предоставлены равные с мужчинами возможности для обучения различным профессиям	8.926	0.514	<0.0001	9.937	0.562	<0.0001
Современная девочка имеет право на ту же свободу, что и современный мальчик	9.975	0.565	<0.0001	8.767	0.505	<0.0001

ДОСТАТОК

В детстве моя семья часто была не в состоянии позволить себе здоровое и сбалансированное питание	6.634	0.415	<0.0001	10.417	0.612	<0.0001
В детстве обычно я был вынужден носить поношенную одежду и пользоваться неновыми игрушками	11.806	0.677	<0.0001	8.769	0.530	<0.0001
Моя семья никогда не выбиралась из долгов	8.842	0.535	<0.0001	7.772	0.477	<0.0001
В детстве мы жили от зарплаты до зарплаты	14.025	0.771	<0.0001	12.848	0.721	<0.0001
Моя семья иногда занимала деньги чтобы свести концы с концами	11.263	0.652	<0.0001	10.586	0.620	<0.0001
Мои родители не всегда могли оплачивать счета	10.472	0.616	<0.0001	9.258	0.555	<0.0001
В детстве в моей семье обычно хватало денег на основные нужды	6.199	0.390	<0.0001	8.952	0.539	<0.0001
Я чувствовал себя ребенком из достаточно обеспеченной семьи в сравнении с другими детьми в школе	8.926	0.539	<0.0001	11.622	0.667	<0.0001
Моя семья вкладывала много денег в накопления	4.540	0.291	<0.0001	3.671	0.236	<0.0001
Мои родители старались, чтобы я ни в чем не нуждалась/лся	6.398	0.401	<0.0001	6.083	0.382	<0.0001

<i>Регрессионные пути:</i>	z-значение	Станд. вес	P	z-значение	Станд. вес	P
Отцовская забота (вклад)						
Бедность	3.460	0.233	0.001	4.091	0.285	<0.0001
Неравенство	-3.695	-0.235	<0.0001	-1.924	-0.122	0.054

Таким образом, влияние обоих факторов на отцовскую заботу было схожим. Кросс-культурные различия по исследуемым факторам (достатку, неравенству и отцовской заботе) и их взаимосвязям оказались статистически не значимы (Табл. 5), что позволяет нам в дальнейшем представить единую структурную модель отцовской заботы для двух стран.

Таблица 5

Кросс-культурные различия исследуемых латентных показателей

Показатель	БЕЛАРУСЬ			РОССИЯ			T	df	p
	N	mean	SD	N	mean	SD			
Достаток	279	.153	5.763	290	-.148	6.071	.608	568.762	.543
Неравенство	279	.113	.477	290	.578	0.523	.184	566.880	.299
Вневременная отцовская забота (иногда)	279	.290	.691	290	.335	0.719	-.639	554.084	.522
Регулярно	279	-.037	.703	290	.036	.736	-1.208	568.4	.227
Ежедневно	279	-.018	.777	290	.017	.746	-.538	549	.590
Отцовская забота (вклад)	279	.272	1.980	290	.398	2.012	-.895	552.010	.371

N – численность выборки; *mean* – среднее значение признака; *SD* – стандартное отклонение, *T* – *t*-критерий Стьюдента, *p* – достоверность

Структурные уравнения, полученные при расчете в программной среде *R*, можно представить в виде следующей блок-схемы (Рис. 2), отражающей влияние исследуемых факторов на отцовскую заботу.

Обсуждение

В настоящем исследовании была поставлена цель – проведение сравнительного кросс-культурного анализа отцовской заботы в России и Беларуси. Исследовались две очень близких в культурном контексте страны с общим языком и историей, а также со свободными для перемещения граждан границами, что предполагало диффузию населения и непрекращающийся культурный обмен.

Целевой параметр “Родительские усилия отца” (отцовская забота) был представлен тремя шкалами, включающими примеры ежедневной, рутинной и вневременной заботы отца. В процессе моделирования фактора “Ежедневно” все 10 пунктов шкалы показали высокие факторные нагрузки, при этом больший

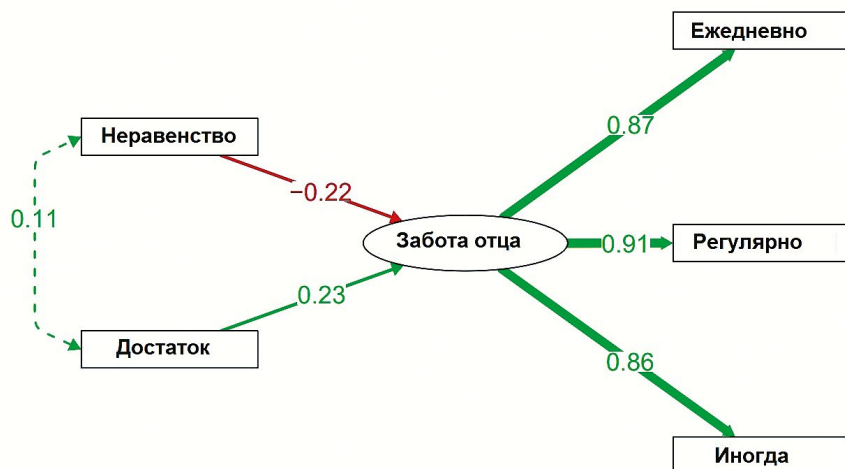


Рис. 2. Блок-схема влияния исследуемых факторов на отцовскую заботу в общей выборке (Россия и Беларусь). Зеленым цветом показаны положительные взаимосвязи, красным – отрицательные

вклад внесли вопросы, связанные с эмоциональной поддержкой отцом своего ребенка. При конструировании факторов “Регулярно” и “Иногда” последующих 20 вопросов анкеты также показаны высокие весовые значения. При этом регулярная забота отца в наибольшей степени связывалась в представлении наших респондентов с посещением интересных мест и совместными прогулками. Важным для этой формы заботы был факт того, что отец интересовался окружением своего ребенка, его друзьями и занятиями. Вневременная забота также больше относилась к эмоциональной поддержке отца. Высокий вес в обеих выборках имело утверждение о том, что отец разъяснял и обучал принципам взаимодействия с людьми (Рис. 3).

Согласно представленным результатам (Табл. 3), все три фактора (ежедневная, регулярная и вневременная забота отца) совместно являются довольно точным отражением единого конструкта “Отцовская забота/вклад” (весовые значения трех составляющих в обеих выборках ~ 0.9).

Метод структурных уравнений позволил установить эквивалентность конструируемых нами факторов в обеих выборках, и прежде всего инвариантность итогового латентного фактора “Отцовская забота/вклад”. Сравнительный кросс-культурный анализ полученных значений показал явную общность исследуемых стран, проявляющуюся в сходных ответах на вопросы об отцовских инвестициях (Табл. 5; Рис. 2).

Включение в нашу модель двух дополнительных факторов “Гендерное неравенство” и “Достаток” позволило продемонстрировать их существенное сопряженное влияние на “Отцовскую заботу” в изучаемых странах (Табл. 4).

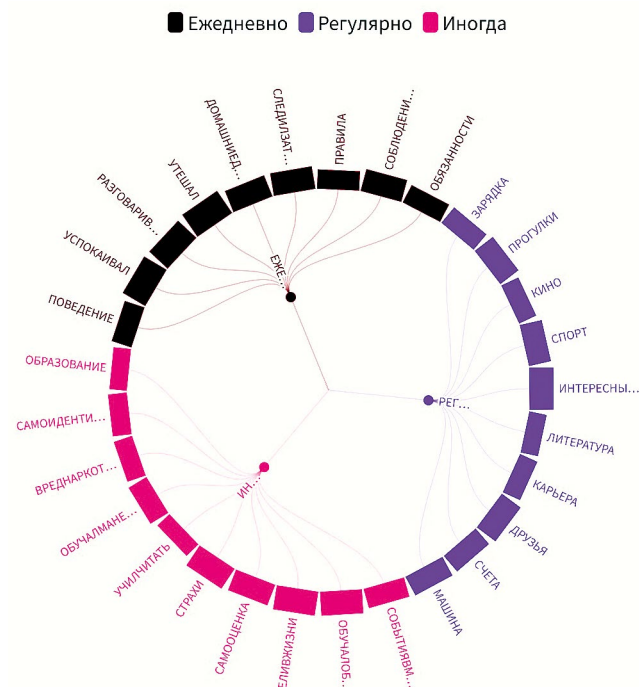


Рис. 3. Визуализация факторных нагрузок шкалы “Отцовский вклад”

В подтверждение высказанного можно привести экспертные оценки ООН, которые определенно указывают на явную динамику к снижению неравенства полов и в России, и в Беларуси (Рис. 1). В нашей работе для оценки параметров генерного неравенства был применен опросник “Отношение к женщинам” (AWS) (Spence et al. 1973), который позволил сконструировать новую латентную переменную, отражающую совокупное действие 25 явных переменных анкеты. Этот новый фактор был тесно положительно связан с определенными гендерными стереотипами, широко распространенными в российском и

белорусском обществах. Так, существенный вклад в этот новый конструкт внесли (причем в каждой из стран) такие утверждения, как: “В среднем женщин следует рассматривать как менее способных вносить вклад в экономическое производство, чем мужчин”; “Женщины должны быть озабочены своими обязанностями по рождению детей и уходу за домом, а не стремлением к профессиональной и деловой карьере”; “В общем, отец должен обладать большим авторитетом, чем мать, в воспитании детей”; “Смешно, когда женщина управляет локомотивом, а мужчина штопает носки”. Также существенную нагрузку имело утверждение о том, что “интеллектуальное руководство обществом должно быть в значительной степени в руках мужчин”. Стоит отметить, что вопросы имущественного равноправия в законодательстве и в быту имели хоть и статистически значимые, но меньшие нагрузки при формировании фактора “Неравенство”, что, по-видимому, свидетельствует о меньшей поляризации ответов на вопросы о юридическом и финансовом равноправии мужчин и женщин в изучаемых странах (Рис. 4).

Модель также показала значимое негативное влияние декларируемого респондентами пренебрежения ко многим аспектам равенства полов на итоговый фактор “Отцовский вклад” в обеих странах. Эта закономерность между факторами свидетельствует, по-видимому, также и о межпоколенной приемственности поведенческих моделей. Чем меньше, по мнению опрашиваемого респондента, соответствовала женщине ведущая роль в экономике, на производстве и в обществе, и чем прочнее она ассоциировалась с семьей и детьми, тем меньшую заботу респондент получал сам от отца в детстве. Понятия о мужской и женской роли,

вероятно, закладываются в детстве (Егорова и др. 2020), и взрослые респонденты, по всей видимости, вербализируют устойчивые, давно сложившиеся у них представления о том, чем должна заниматься и как должна вести себя настоящая женщина и каково место отца в семье и обществе. Наибольшие баллы неравенства, таким образом, были связаны с выраженным снижением участия отца в воспитании, что, вполне вероятно, может свидетельствовать о большем разделении ролей отца и матери в семье респондента. Полученные нами результаты согласуются с рядом отечественных исследований, в частности с работами Н.Ю. Егоро-

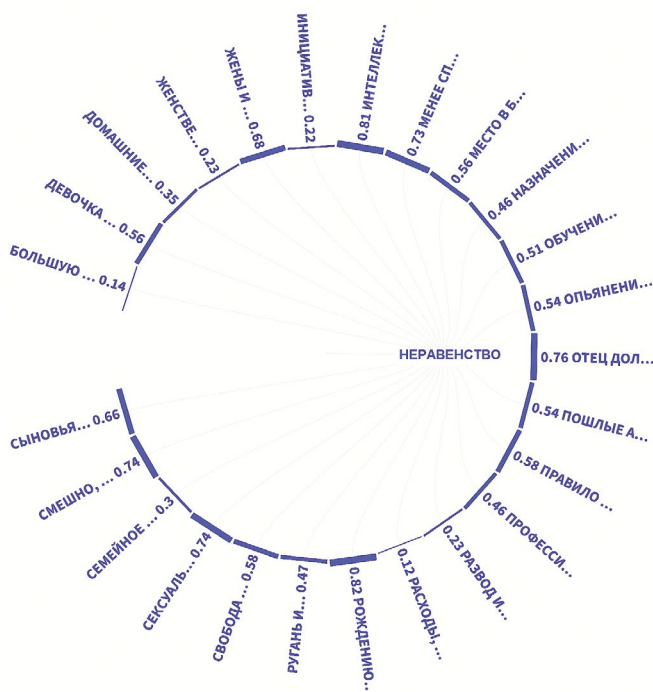


Рис. 4. Визуализация факторных нагрузок шкалы “Отношение к женщинам” (цифрами показаны величины факторных нагрузок каждого пункта шкалы)

вой и А.Л. Янак, указывающих на воспроизводимость патриархальных моделей родительства (Егорова и др. 2020). Однако необходимо учитывать, что гендерные модели детей могут отличаться от моделей их родителей и могут быть обусловлены различными факторами, в том числе экономическим (Gavrilyuk 2020).

Согласно данным Национального статистического комитета Беларуси за 2019 г. о принятии решений в семье, опрошенные женщины указали, что в 76% ситуаций решения по финансовым вопросам принимаются совместно с мужем, а в вопросах воспитания и образования детей — в 90% случаях (Принятие решений б.г.). При этом за мужчинами закреплены в основном финансовые функции (распоряжение финансовыми средствами, совершение крупных и повседневных покупок), тогда как женщины больше заняты воспитанием и образованием детей и собственной социальной активностью. В исследованиях, посвященных финансовому управлению в семьях в России, показано, что решения принимаются совместно в среднем 52% российских семей (Ибрагимова 2012; Жидкова 2019). Отметим, что гендерное неравенство в сфере домашнего хозяйства остается существенным: по сравнению с прошлыми десятилетиями женщины стали меньше заняты в домашней работе, однако они по-прежнему делают в два раза больше, чем мужчины (Ridgeway 2011).

Результаты нашего исследования показали, что культурные представления о мужских и женских ролях в семье и обществе остаются схожими в двух странах — не было обнаружено культурных различий по опроснику “Отношение к женщине”. Вопреки оценкам аналитиков ООН, наши данные по России более выраженного гендерного неравенства не показывают. Обращает на себя внимание гомогенность и сходство взглядов на равенство у респондентов из России и Беларуси, что подчеркивает общность культур и ценностных ориентиров жителей этих стран с общей историей. Отсутствие различий в вопросах равенства полов в России и Беларуси может быть следствием как специфики используемой в исследовании анкеты ASW, так и экспертных оценок этого параметра по цитируемым источникам. Следует подчеркнуть, что целый ряд оценок в отчетах Всемирного банка вызывает очевидные вопросы. Примечательно, например, что в этих отчетах указано на отсутствие в России и Беларуси полной женской дееспособности по достижении детьми совершеннолетия и присутствие ограничений на подписание ею юридически обязывающих контрактов.

В нашей работе было также проанализировано влияние на отцовскую заботу особенностей экономического положения семьи респондента. С этой целью были включены в модель 10 пунктов, формирующих конструкт “Достаток” (Табл. 4). Наибольший (обратный по значению к достатку) вес имело утверждение о том, что семья респондента вынуждена была “иногда занимать деньги, чтобы свести концы с концами”, в то время как вопрос накоплений имел наименьший вес. По результатам применения метода структурного моделирования нами было показано, что исследуемый фактор “Достаток” позитивно влияет на возможности отца заниматься воспитанием детей в обеих странах. Данный результат полностью согласуется с эволюционной теорией жизненного цикла (*Life history theory*), изучающей вариации оптимального распределения ограниченных жизненных ресурсов между разнообразными жизненными задачами в различных средах. Теория жизненного цикла формулирует базовую закономерность — отец (родитель) не может одновременно направ-

лять максимум своих усилий на заботу о детях и на решение более общих задач по обеспечению семьи, таких как поиск ресурсов и забота об экономическом благополучии семьи. Психологические исследования показывают, что такая мультизадачность может приводить к стрессовым ситуациям (напр.: *Cooke, Rousseau* 1984). Ролевой конфликт значительно коррелирует с эмоциональной напряженностью, психологическим благополучием и качеством брака (*Lavee et al.* 1996; *Wiersma, van den Berg* 1991). При этом в ответ на негативные и непредсказуемые условия среды, такие как бедность, отцовские родительские усилия могут ослабевать не только в результате вынужденного перераспределения обязанностей с заботы на профессиональные задачи, но и за счет так наз. ускорения стратегий жизненных циклов, происходящих посредством смещения приоритетов родителя (*Ellis et al.* 2009; *Belsky et al.* 2012). Эволюционные психологи предполагают, что в стрессовых условиях меньшая вовлеченность в заботу об уже рожденных детях, акцент на поиск новых партнеров, на рост дополнительных репродуктивных усилий могут оказаться более успешными адаптивными стратегиями (*Ellis et al.* 2009; *Figueredo et al.* 2014). Следствием принятия таких поведенческих родительских стратегий будет дополнительный рост дефицита ресурсов в неполных семьях.

В этой связи следует обратить внимание на данные о высоком проценте разводов в России в нашем исследовании. Около 40% респондентов сообщили о том, что они росли в неполных семьях, в то время как в Беларуси этот процент хоть и был высок, но составлял около 23%. Официальные данные в целом подтверждают данную тенденцию — согласно данным официальной статистики Беларуси, в 2021 г. зафиксировано 34,4 тыс. разводов среди всего населения (или 2,2 развода в сельской местности и 3,7 развода по всем типам местности в расчете на 1000 чел.) (Число 2021); по данным Росстата, в России подтверждено 644,2 тыс. разводов (или 4,4 в расчете на 1000 чел.) (Число 2021; Федеральная служба б.г.). Такая существенная разница по числу разводов как в наших, так и в официальных данных может свидетельствовать о большей приверженности белорусов традиционным семейным ценностям. С распадом СССР произошел серьезный пересмотр многих базовых норм поведения, затронувший все стороны жизни людей (*Локотко* 2021), и, по всей видимости, Беларуси удастся лучше сохранять (укреплять) более традиционные культурные и семейные нормы, связанные с ценностью семьи, негативным отношением к разводам, ролевыми установками мужчины и женщины в семье и связанными с ними разделением труда, однако это наше предположение требует дальнейших исследований.

Ограничения работы

В представленной работе особое внимание уделено анализу отношения отцов к своим детям, проводимому путем опроса выросших детей. Такой ретроспективный метод выбран не случайно, он позволяет охватить все формы отцовского поведения, включая девиантные, такие как полностью отсутствующий отец. Ведь отцы, не участвующие в воспитании своих детей, зачастую не попадают в выборки коллег-исследователей. Однако следует отметить, что такой ретроспективный анализ и опрос взрослых респондентов создает временную и межпоколенную дистанцию и не позволяет оценить истинное отношение отцов к ряду анализируемых параметров, так как происходит опрос выросших детей, а не самих отцов. Такой

метод позволяет, однако, говорить о транслируемых в семье ценностных ориентирах, которые вербализируются выросшими детьми, например, о нормах гендерного равенства, принятых в исследуемой семье и обществе.

Также стоит отметить, что в нашем онлайн-исследовании принимало участие большее число женщин, нежели мужчин. Тем не менее ряд высказанных нами предположений, полученных в такой смещенной по полу выборке, кажется нам не менее интересными. Например, предположение, что россиянам и белорусам присуща патриархальность и традиционность в расстановке гендерных ролей, отчетливо прослеживающаяся в такой сугубо женской выборке, заслуживает отдельного внимания в будущих работах.

Также в дальнейшем было бы интересно и перспективно проанализировать отдельно ответы респондентов разного пола, что может показать некоторые новые закономерности и расширить наши знания об исследуемом феномене.

* * *

Полученные нами результаты представляют исключительный интерес и заслуживают дальнейшего изучения. Отцовский вклад в потомство в современном мире имеет большое значение не только для успешного выживания детей, но и для дальнейшей благополучной взрослой жизни. Важными параметрами отцовской заботы как в России, так и в Беларуси являются экономический достаток в семье и распределение гендерных ролей. В целом можно заключить, что обе страны продолжают практиковать традиционный подход к разделению забот в отношении детей — женщины чаще занимаются воспитанием и образованием, тогда как мужчины больше вкладывают в финансовую составляющую семьи. Непосредственный отцовский вклад в представлении наших респондентов больше прослеживается в эмоциональной поддержке отцом своего ребенка в целом и в проявляемом интересе со стороны отца окружением и занятиями своих детей — в частности. Регулярная забота отца в наибольшей степени связана с посещением интересных мест и совместными прогулками. Большое значение придается обучению принципам взаимодействия с людьми со стороны отца. Сравнительный кросс-культурный анализ полученных данных показал общность исследуемых стран в вопросах об отцовских инвестициях.

В будущих исследованиях представляется интересным проанализировать модели родительской заботы, демонстрируемые лидерами мнений, медийными личностями и государственными деятелями. Особый интерес в этой связи представляет доступное вниманию публики отцовское поведение президента Беларуси Александра Лукашенко. Заслуживающим внимания является и само закрепление в культурном пространстве Беларуси за президентом роли “Бацьки” — отца нации (*Линькова* 2016).

Данная статья представляет собой первые результаты большого проекта, в рамках которого по единой программе будут собраны данные по разным странам мира, что позволит выявить кросс-культурные различия отцовской заботы в разных обществах.

Источники и материалы

Принятие решений б.г. — Принятие решений внутри домохозяйств в Республике Беларусь // Национальный статистический комитет Республики Беларусь.
https://www.belstat.gov.by/upload-belstat/upload-belstat-pdf/vwbor_

- obsled_dom_hoz-prinyatie_resheniy-2019.pdf (дата обращения: 04.03.2023).
- Число 2021 – Число разводов // Интерактивная информационно-аналитическая система распространения официальной статистической информации. Национальный статистический комитет Республики Беларусь. 2021. <http://dataportal.belstat.gov.by/Indicators/Preview?key=128416>
- Федеральная служба б.г. – Федеральная служба государственной статистики России // Демография. Браки и разводы. <https://rosstat.gov.ru/folder/12781#> (дата обращения: 04.03.2023).
- GII n.d. – Gender Inequality Index (GII) // Human Development Repots. www.hdr.undp.org/data-center/thematic-composite-indices/gender-inequality-index#/indicies/GII (date of access: 15.02.2023).
- GenderStatisticsn.d. – GenderStatistics//TheWorldBank. <https://databank.worldbank.org/source/gender-statistics> (date of access: 15.02.2023).

Научная литература

- Баринаева Е.С., Васягина Н.Н.* Особенности семейного самосознания мужчины / Вестник Московского государственного областного университета. Серия, Психологические науки. 2019. № 1. С. 17–28. <https://doi.org/10.18384/2310-7235-2019-1-17-28>
- Безрукова О.Н.* Отцовство в трансформирующемся обществе: ожидания матерей и практики отцов // Социологические исследования. 2013. № 11. С. 118–130.
- Борисенко Ю.В.* Психология отцовства. М.: ИГ-СОЦИН. 2007.
- Борисенко Ю.В.* Становление психологической готовности к отцовству: психологопедагогический контекст и технологии сопровождения. Кемерово: Кузбасс-вузиздат, 2020.
- Бутовская М.Л.* Антропология пола. Фрязино: Век-2, 2013.
- Бутовская М.Л.* Репродуктивный успех и экономический статус у датого – полуседлых скотоводов Северной Танзании // Этнографическое обозрение. 2011. № 4. С. 85–99.
- Бутовская М.Л.* Тайны пола: мужчина и женщина в зеркале эволюции. Фрязино: Век-2, 2004.
- Бутовская М.Л., Буркова В.Н.* Социальный статус и репродуктивный успех в обществе хадза – охотников-собирателей Танзании // Антропология социальных перемен. Исследования по социально-культурной антропологии / Отв. ред. Э. Гучинова, Г. Комарова. М.: РОССПЭН, 2011. С. 365–386.
- Войтенко В.П., Соколов В.А., Лубский Р.А.* Коллективизм и индивидуализм в России как предмет теоретической рефлексии // Философия права. 2019. Т. 3. № 90. С. 71–77.
- Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986.
- Егорова Н.Ю., Янак А.Л., Рябинская Е.С.* Родительские роли в современной российской семье: границы “мужского” // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. Т. 2 (156). С. 233–251. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.2.782>
- Жидкова П.А.* Детерминанты финансовых разногласий в российских семьях // Социологический журнал. 2019. Т. 25 (3). С. 67–83. <https://doi.org/10.19181/socjour.2019.25.3.6676>

- Захарова Е.И. Освоение родительской позиции как траектория возрастнопсихологического развития в зрелом возрасте // Педагогическое образование в России. 2015. № 11. С. 151–156.
- Ибрагимова Д. Кто управляет деньгами в российских семьях? // Экономическая социология. 2012. Т. 13 (3). С. 22–56.
- Кон И.С. Мужчина в меняющемся мире. М.: Время, 2009.
- Латов Ю.В., Латова Н. В. Российская экономическая ментальность на мировом фоне // Общественные науки и современность. 2001. № 4. С. 31–43.
- Локотко А.И. Культурное наследие Беларуси и России – основа развития гуманитарного пространства Союзного государства // Пытання мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. 2021. Вып. 30. С. 7–15.
- Манеров Р.В. Образ себя как отца в структуре Я-концепции мужчин. Дис. ... канд. пед. наук. Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, 2013.
- Наследов А.Д. Структурное моделирование каузальных гипотез: исследование педагогических стереотипов оценивания младших школьников // Вестник Санкт-Петербургского университета, Серия 12. 2011. № 1. С. 305–313.
- Семенова О.В., Бутовская М.Л. Матрилатеральный родственный вклад во внуков в современной российской семье. Дискриминация потомков женского пола со стороны бабушек и дедушек // Сибирские исторические исследования. 2022. № 1. С. 138–155. <https://doi.org/10.17223/2312461X/35/8>
- Семенова О.В., Бутовская М.Л. Теоретические репродуктивные следствия конфликта полов у человека // Доклады Российской академии наук. Науки о жизни. 2021. Т. 500 (1). С. 420–427. <https://doi.org/10.31857/S2686738921050267>
- Синельников А.Б. Супружество, отцовство и материнство в российском обществе // Социологический журнал. 2015. Т. 21 (4). С. 132–148. <https://doi.org/10.19181/socjour.2015.21.4.3068>
- Токарева Ю.А. Психологические основания воспитательной деятельности отца. Дис. ... докт. психол. наук. Курганский государственный университет, Екатеринбург, 2012.
- Яркова Е.Н. Человек и общество: социокультурные универсалии и специфика России // Социум и власть. 2010. № 1. С. 10–14.
- Adler M.A., Lenz K. Father Involvement in the Early Years: An International Comparison of Policy and Practice. Bristol: Policy Press, 2016.
- Aldous J., Mulligan G.M., Bjarnason T. Fathering over Time: What Makes the Difference? // Journal of Marriage and the Family. 1998. Vol. 60 (4). P. 809–820.
- Belsky J., Schlomer G.L., Ellis B.J. Beyond Cumulative Risk: Distinguishing Harshness and Unpredictability as Determinants of Parenting and Early Life History Strategy // Developmental Psychology. 2012. Vol. 48 (3). P. 662–673. <https://doi.org/10.1037/a0024454>
- Bogin J. Enhancing Developmental Services in Primary Care: The Help Me Grow Experience // Journal of Developmental & Behavioral Pediatrics. 2006. Vol. 27 (1). P. 8–12. <https://doi.org/10.1097/00004703-200602001-00004>
- Borgerhoff Mulder M.B. et al. Intergenerational Wealth Transmission and the Dynamics of Inequality in Small-Scale Societies // Science. 2009. Vol. 326 (5953). P. 682–688. <https://doi.org/10.1126/science.1178336>
- Bourdieu P. The Forms of Capital // Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education / Ed. J.G. Richardson. N.Y.: Greenwood, 1986. P. 241–258.

- Cabeza De Baca T., Figueredo A.J., Ellis B.J.* An Evolutionary Analysis of Variation in Parental Effort: Determinants and Assessment // *Parenting*. 2012. Vol. 12 (2–3). P. 94–104. <https://doi.org/10.1080/15295192.2012.680396>
- Clutton-Brock T.H.* The Evolution of Parental Care. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Cooke R.A., Rousseau D.M.* Stress and Strain from Family Roles and Work-Role Expectations // *Journal of Applied Psychology*. 1984. Vol. 69 (2). P. 252–260.
- Ellis B.J., Figueredo A.J., Brumbach B.H., Schlomer G.L.* Fundamental Dimensions of Environmental Risk: The Impact of Harsh versus Unpredictable Environments on the Evolution and Development of Life History Strategies // *Human Nature*. 2009. Vol. 20. P. 204–268. <https://doi.org/10.1007/s12110-009-9063-7>
- Figueredo A.J. et al.* The Psychometric Assessment of Human Life History Strategy: A Meta-Analytic Construct Validation // *Evolutionary Behavioral Sciences*. 2014. Vol. 8(3). P. 148–185. <https://doi.org/10.1037/H0099837>
- Gavrilyuk T.* Gender Regimes of Russian Working-Class Families // *Humanities & Social Sciences Reviews*. 2020. Vol. 8 (3). P. 114–121. <https://doi.org/10.18510/hssr.2020.8313>
- Geary D.C.* Evolution and Proximate Expression of Human Paternal Investment // *Psychological Bulletin*. 2000. Vol. 126 (1). P. 55–77. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.126.1.55>
- Gettler L.T.* Testosterone, Fatherhood, and Social Networks // *Costly and Cute: Helpless Infants and Human Evolution* / Eds. W.R. Trevathan, K.R. Rosenberg. Santa Fe: School for Advance Research Press, 2016. P. 149–76.
- Grossmann K. et al.* The Uniqueness of the Child–Father Attachment Relationship: Fathers’ Sensitive and Challenging Play as a Pivotal Variable in a 16-year Longitudinal Study // *Social Development*. 2002. Vol. 11 (3). P. 301–337. <https://doi.org/10.1111/1467-9507.00202>
- Guggenheim C.B., Davis M.F., Figueredo A.J.É.* Sons or Daughters: A Cross-Cultural Study of Sex Ratio Biasing and Differential Parental Investment // *Journal of the Arizona-Nevada Academy of Science*. 2007. Vol. 39 (2). P. 73–90. <https://doi.org/10.2181/036.039.0202>
- Hawkins A.J., Palkovitz R.* Beyond Ticks and Clicks: The Need for More Diverse and Broader Conceptualizations and Measures of Father Involvement // *The Journal of Men’s Studies*. 1999. Vol. 8 (1). P. 11–32. <https://doi.org/10.3149/jms.0801.11>
- Hill K., Kaplan H.* Life History Traits in Humans: Theory and Empirical Studies // *Annual Review of Anthropology*. 1999. Vol. 28 (1). P. 397–430. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.28.1.397>
- Hrdy S.B.* Mother Nature. L.: Chatto & Windus, 1999.
- Jeynes W.H.* A Meta-Analysis: The Relationship Between Father Involvement and Student Academic Achievement // *Urban Education*. 2015. Vol. 50 (4). P. 387–423. <https://doi.org/10.1177/0042085914525789>
- Kleiman D.G., Malcolm J.R.* The Evolution of Male Parental Investment in Mammals // *Parental Care in Mammals* / Eds. D.J. Gubernick, P.H. Klopfer. N.Y.: Plenum Publishing Corporation, 1981. P. 347–387.
- Kline R.B.* Principles and Practice of Structural Equation Modeling. N.Y.: Guilford Publications, 2023.
- Kokko H., Jennions M.D.* Sexual Conflict: The Battle of the Sexes Reversed // *Current Biology*. 2008. Vol. 18 (3). P. 121–123. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2007.11.063>

- Kramer K.L.* Cooperative Breeding and Its Significance to the Demographic Success of Humans // *Annual Review of Anthropology*. 2010. Vol. 39. P. 417–436. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105054>
- Kramer K.L., Schacht R., Bell A.* Adult Sex Ratios and Partner Scarcity among Hunter–Gatherers: Implications for Dispersal Patterns and the Evolution of Human Sociality // *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*. 2017. Vol. 372 (1729): 20160316. <https://doi.org/10.1098/rstb.2016.0316>
- Lamb M.E., Tamis-LeMonda C.S.* The Role of the Father // *The Role of the Father in Child Development* / Ed. M.E. Lamb. New Jersey: John Wiley & Sons, 2004. P. 100–105.
- Lavee Y., Sharlin S., Katz R.* The Effect of Parenting Stress on Marital Quality: An Integrated Mother–Father Model // *Journal of Family Issues*. 1996. Vol. 17 (1). P. 114–135. <https://doi.org/10.1177/019251396017001007>
- Mace R.* Kinship (Human), Evolutionary and Biosocial Approaches to // *The International Encyclopedia of Anthropology* / Ed. H. Callan. L.: John Wiley & Sons, 2018. P. 1–7.
- Marlowe F.* Paternal Investment and the Human Mating System // *Behavioural Processes*. 2000. Vol. 51 (1–3). P. 45–61. [https://doi.org/10.1016/S0376-6357\(00\)00118-2](https://doi.org/10.1016/S0376-6357(00)00118-2)
- Marsiglio W., Amato P., Day R.D., Lamb M.E.* Scholarship on Fatherhood in the 1990s and Beyond // *Journal of Marriage and Family*. 2000. Vol. 62 (4). P. 1173–1191. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2000.01173.x>
- Murdock G.P., White D.R.* Standard Cross-Cultural Sample // *Ethnology*. 1969. Vol. 8 (4). P. 329–369.
- Paquette D.* Theorizing the Father–Child Relationship: Mechanisms and Developmental Outcomes // *Human Development*. 2004. Vol. 47 (4). P. 193–219. <https://doi.org/10.1159/000078723>
- Parcel T.L., Menaghan E.G.* Early Parental Work, Family Social Capital, and Early Childhood Outcomes // *American Journal of Sociology*. 1994. Vol. 99 (4). P. 972–1009.
- Ridgeway C.L.* *Framed by Gender: How Gender Inequality Persists in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Roggman L.A., Fitzgerald H.E., Bradley R.H., Raikes H.* Methodological, Measurement, and Design Issues in Studying Fathers: An Interdisciplinary Perspective // *Handbook of Father Involvement: Multidisciplinary Perspectives* / Eds. C.S. Tamis-LeMonda, N. Cabrera. Mahwah: Erlbaum, 2002. P. 1–30.
- Scelza B.A.* Fathers' Presence Speeds the Social and Reproductive Careers of Sons // *Current Anthropology*. 2010. Vol. 51 (2). P. 295–303. <https://doi.org/10.1086/651051>
- Schacht R., Kramer K.L.* Are We Monogamous? A Review of the Evolution of Pair-Bonding in Humans and Its Contemporary Variation Cross-Culturally // *Frontiers in Ecology and Evolution*. 2019. Vol. 7 (230). <https://doi.org/10.3389/fevo.2019.00230>
- Seth S.* Inequality, Interactions, and Human Development // *Journal of Human Development and Capabilities*. 2009. Vol. 10 (3). P. 375–396. <https://doi.org/10.1080/19452820903048878>
- Spence J.T., Helmreich R., Stapp J.* A Short Version of the Attitudes toward Women Scale (AWS) // *Bulletin of the Psychonomic Society*. 1973. Vol. 2 (4). P. 219–220.
- Stearns S.C.* *The Evolution of Life Histories*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Trivers R.L.* Parental Investment and Sexual Selection // *Sexual Selection and the Descent of Man* / Ed. B. Campbell. Chicago: Aldine, 1972. P. 136–179.

Wiersma U.J., van den Berg P. Work-Home Role Conflict, Family Climate, and Domestic Responsibilities among Men and Women in Dual-Earner Families // Journal of Applied Social Psychology. 1991. Vol. 21 (15). P. 1207–1217. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.1991.tb00466.x>

Research Article

Semenova, O.V., V.N. Burkova, M.L. Butovskaya, E.N. Kasparova, and A.M. Ermakov. Paternal Care in Contemporary Society (A Comparison of Russia and Belarus) [Ottovskaia zabota v sovremennom obshchestve (sravnenie Rossii i Belarusi)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 197–225. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010104> EDN: YAVOMK ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Olga Semenova | <https://orcid.org/0000-0002-0015-243X> | m4248296@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Valentina Burkova | <http://orcid.org/0000-0003-4777-0224> | burkovav@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia) | National Research University Higher School of Economics (11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia) |

Marina Butovskaya | <http://orcid.org/0000-0002-5528-0519> | marina.butovskaya@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia) | Russian State University for the Humanities (6 Miusskaya Sq., 125993, Moscow, GSP-3, Russia) | National Research University Higher School of Economics (11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia)

Elena Kasparova | <https://orcid.org/0000-0003-2721-3105> | elena_arts@mail.ru | Belarusian State University (9 Nezavisimosti Ave., Minsk, 220030, Republic of Belarus)

Aleksei Ermakov | <http://orcid.org/0000-0002-9834-3989> | amermakov@ya.ru | Don State Technical University (1 Gagarin Sq., Rostov-on-Don, 344000, Russia)

Keywords

Russia, Belarus, father investment, parental investment, reproductive success, father care, gender inequality, poverty

Abstract

Paternal care contributes to offspring's development and future success in their adult life. Cultural stereotypes and individual views about family roles continue to have a significant impact on paternal care. We conducted a cross-cultural study of paternal care in Russia and Belarus, with special reference to cumulative impact of the level of family income and individual views concerning gender inequality. Total sample was 570 respondents. Results revealed the similarity of the behavioral models of fathers in Russia and Belarus. The general model of paternal care shows that a high level of wealth contributes to the increase of paternal care in both countries, whereas high level of gender inequality reduces the level of paternal care. Both countries continue to practice the traditional approach to sharing of concerns regarding children – women are more involved in childcare and education, while men invest more in the financial income of the family.

References

Adler, M.A., and K. Lenz. 2016. *Father Involvement in the Early Years: An International Comparison of Policy and Practice*. Bristol: Policy Press.

- Aldous, J., Mulligan, G.M., Bjarnason, T. 1998. Fathering over Time: What Makes the Difference? *Journal of Marriage and the Family* 60 (4): 809–820.
- Barinova, E.S., and N.N. Vasyagina. 2019. Osobennosti semeinogo samosoznaniia muzhchiny [Characteristics of Family Self-Consciousness of Men]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya, Psikhologicheskie nauki* 1: 17–28. <https://doi.org/10.18384/2310-7235-2019-1-17-28>
- Belsky, J., G.L. Schlomer, and B.J. Ellis. 2012. Beyond Cumulative Risk: Distinguishing Harshness and Unpredictability as Determinants of Parenting and Early Life History Strategy. *Developmental Psychology* 48 (3): 662–673. <https://doi.org/10.1037/a0024454>
- Bogin, J. 2006. Enhancing Developmental Services in Primary Care: The Help Me Grow Experience. *Journal of Developmental & Behavioral Pediatrics* 27 (1): 8–12. <https://doi.org/10.1097/00004703-200602001-00004>
- Borgerhoff Mulder, M.B., et al. 2009. Intergenerational Wealth Transmission and the Dynamics of Inequality in Small-Scale Societies. *Science* 326 (5953): 682–688. <https://doi.org/10.1126/science.1178336>
- Borisenko, Y.V. 2007. *Psikhologiya otsovstva* [Psychology of Fatherhood]. Moscow: IG-SOTSIN.
- Borisenko, Y.V. 2020. *Stanovlenie psikhologicheskoi gotovnosti k otsovstvu: psikhologo-pedagogicheskii kontekst i tekhnologii soprovozhdeniia* [Formation of Psychological Readiness for Fatherhood: Psychological and Pedagogical Context and Support Technologies]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat.
- Bourdieu, P. 1986. The Forms of Capital. In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by J.G. Richardson, 241–258. New York: Greenwood.
- Butovskaya, M.L. 2004. *Tainy pola: muzhchina i zhenshchina v zerkale evoliutsii* [Secrets of Gender: Man and Woman in the Mirror of Evolution]. Fiazino: Vek-2.
- Butovskaya, M.L. 2011. Reproktivnyi uspekhi i ekonomicheskii status u datoga – poluosedlykh skotovodov Severnoi Tanzanii [Reproductive Success and Economic Status among the Datoga – Semi-Sedentary Pastoralists of Northern Tanzania]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 85–99.
- Butovskaya, M.L. 2013. *Antropologiya pola* [Anthropology of Sex]. Fiazino: Vek-2.
- Butovskaya, M.L., and V.N. Burkova. 2011. Sotsial'nyi status i reproductivnyi uspekhi v obshchestve khadza – okhotnikov-sobiratelei Tanzanii [Social Status and Reproductive Success in Hadza – Hunter-Gatherers of Tanzania]. In *Antropologiya sotsial'nykh peremen. Issledovaniia po sotsial'no-kul'turnoi antropologii* [Anthropology of Social Change: Research in Socio-Cultural Anthropology], edited by E. Guchinova and G. Komarova, 356–386. Moscow: ROSSPEN.
- Bezrukova, O.N. 2013. Otsovstvo v transformiruiushchemsya obshchestve: ozhidaniia materei i praktiki otsov [Fatherhood in a Transforming Society: Mothers' Expectations and Fathers' Practices]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 11: 118–130.
- Cabeza De Baca, T., A.J. Figueredo, and B.J. Ellis. 2012. An Evolutionary Analysis of Variation in Parental Effort: Determinants and Assessment. *Parenting* 12 (2–3): 94–104. <https://doi.org/10.1080/15295192.2012.680396>
- Clutton-Brock, T.H. 1991. *The Evolution of Parental Care*. Princeton: Princeton University Press.
- Cooke, R.A., and D.M. Rousseau. 1984. Stress and Strain from Family Roles and Work-Role Expectations. *Journal of applied psychology* 69 (2): 252–260.
- Ellis, B.J., A.J. Figueredo, B.H. Brumbach, and G.L. Schlomer. 2009. Fundamental

- Dimensions of Environmental Risk: The Impact of Harsh versus Unpredictable Environments on the Evolution and Development of Life History Strategies. *Human Nature* 20: 204–268. <https://doi.org/10.1007/s12110-009-9063-7>
- Figueredo, A.J., et al. 2014. The Psychometric Assessment of Human Life History Strategy: A Meta-Analytic Construct Validation. *Evolutionary Behavioral Sciences* 8 (3): 148–185. <https://doi.org/10.1037/H0099837>
- Gavrilyuk, T. 2020. Gender Regimes of Russian Working-Class Families. *Humanities & Social Sciences Reviews* 8 (3): 114–121. <https://doi.org/10.18510/hssr.2020.8313>
- Geary, D.C. 2000. Evolution and Proximate Expression of Human Paternal Investment. *Psychological Bulletin* 126 (1): 55–77. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.126.1.55>
- Gettler, L.T. 2016. Testosterone, Fatherhood, and Social Networks. In *Costly and Cute: Helpless Infants and Human Evolution*, edited by W.R. Trevathan and K.R. Rosenberg, 149–176. Santa Fe: School for Advance Research Press.
- Gromyko, M.M. 1986. *Traditsionnye normy povedeniia i formy obshcheniia russkikh krest'ian XIX v.* [Traditional Norms of Behavior and Forms of Communication of Russian Peasants in the 19th Century]. Moscow: Nauka.
- Grossmann, K., et al. 2002. The Uniqueness of the Child–Father Attachment Relationship: Fathers' Sensitive and Challenging Play as a Pivotal Variable in a 16-year Longitudinal Study. *Social development* 11 (3): 301–337. <https://doi.org/10.1111/1467-9507.00202>
- Guggenheim, C.B., M.F. Davis, and A.J.É. Figueredo. 2007. Sons or Daughters: A Cross-Cultural Study of Sex Ratio Biasing and Differential Parental Investment. *Journal of the Arizona-Nevada Academy of Science* 39 (2): 73–90. <https://doi.org/10.2181/036.039.0202>
- Hawkins, A.J., and R. Palkovitz. 1999. Beyond Ticks and Clicks: The Need for More Diverse and Broader Conceptualizations and Measures of Father Involvement. *The Journal of Men's Studies* 8 (1): 11–32. <https://doi.org/10.3149/jms.0801.11>
- Hill, K., and H. Kaplan. 1999. Life History Traits in Humans: Theory and Empirical Studies. *Annual Review of Anthropology* 28 (1): 397–430. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.28.1.397>
- Hrdy, S.B. 1999. *Mother Nature*. London: Chatto & Windus.
- Ibragimova, D. 2012. Kto upravliaet den'gami v rossiiskikh sem'iakh? [Who Manages Money in Russian Families?]. *Ekonomicheskaja sotsiologija* 13 (3): 22–56.
- Jeynes, W.H. 2015. A Meta-Analysis: The Relationship Between Father Involvement and Student Academic Achievement. *Urban Education* 50 (4): 387–423. <https://doi.org/10.1177/0042085914525789>
- Kleiman, D.G., and J.R. Malcolm. 1981. The Evolution of Male Parental Investment in Mammals. In *Parental Care in Mammals*, edited by D.J. Gubernick and P.H. Klopfer, 347–387. New York: Plenum Publishing Corporation.
- Kline, R.B. 2023. *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*. New York: Guilford Publications.
- Kokko, H., and M.D. Jennions. 2008. Sexual Conflict: The Battle of the Sexes Reversed. *Current Biology* 18 (3): 121–123. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2007.11.063>
- Kramer, K.L. 2010. Cooperative Breeding and its Significance to the Demographic Success of Humans. *Annual Review of Anthropology* 39: 417–436. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105054>
- Kramer, K.L., R. Schacht, and A. Bell. 2017. Adult Sex Ratios and Partner Scarcity among Hunter–Gatherers: Implications for Dispersal Patterns and the Evolution

- of Human Sociality. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 372 (1729): 20160316. <https://doi.org/10.1098/rstb.2016.0316>
- Lamb, M.E., and C.S. Tamis-LeMonda. 2004. The Role of the Father. In *The Role of the Father in Child Development*, edited by M.E. Lamb, 100–105. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Latov, Y.V., and N.V. Latova. 2001. Rossiiskaia ekonomicheskaiia mental'nost' na mirovom fone [Russian Economic Mentality against the Global Background]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* 4: 31–43.
- Lavee, Y., S. Sharlin, and R. Katz. 1996. The Effect of Parenting Stress on Marital Quality: An Integrated Mother-Father Model. *Journal of Family Issues* 17 (1): 114–135. <https://doi.org/10.1177/019251396017001007>
- Lokotko, A.I. 2021. Kul'turnoe nasledie Belarusi i Rossii – osnova razvitiia gumanitarnogo prostranstva Soiuznogo gosudarstva [The Cultural Heritage of Belarus and Russia is the Basis for the Development of the Humanitarian Space of the Union State]. *Pytanni mastshtvaznāystva, etnologii i falklarystyki* 30: 7–15.
- Mace, R. 2018. Kinship (Human), Evolutionary and Biosocial Approaches to. In *The International Encyclopedia of Anthropology*, edited by H. Callan, 1–7. London: John Wiley & Sons.
- Manerov, R.V. 2013. *Obraz sebja kak ottsa v strukture Ya-kontseptsii muzhchin*. PhD diss., Herzen State Pedagogical University of Russia.
- Marlowe, F. 2000. Paternal Investment and the Human Mating System. *Behavioural Processes* 51 (1–3): 45–61. [https://doi.org/10.1016/S0376-6357\(00\)00118-2](https://doi.org/10.1016/S0376-6357(00)00118-2)
- Marsiglio, W., P. Amato, R.D. Day, and M.E. Lamb. 2000. Scholarship on Fatherhood in the 1990s and Beyond. *Journal of Marriage and Family* 62 (4): 1173–1191. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2000.01173.x>
- Murdock, G.P., and D.R. White. 1969. Standard Cross-Cultural Sample. *Ethnology* 8 (4): 329–369.
- Nasledov, A.D. 2011. Strukturnoe modelirovanie kauzal'nykh gipotez: issledovanie pedagogicheskikh stereotipov otsenivaniia mladshikh shkol'nikov [Structural Modeling of Casual Hypothesis: Research of Pedagogical Stereotypes of Assessment of Younger Schoolchildren]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 12* 1: 305–313.
- Paquette, D. 2004. Theorizing the Father-Child Relationship: Mechanisms and Developmental Outcomes. *Human Development* 47 (4): 193–219. <https://doi.org/10.1159/000078723>
- Parcel, T.L., and E.G. Menaghan. 1994. Early Parental Work, Family Social Capital, and Early Childhood Outcomes. *American Journal of Sociology* 99 (4): 972–1009.
- Ridgeway, C.L. 2011. *Framed by Gender: How Gender Inequality Persists in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Roggman, L.A., H.E. Fitzgerald, R.H. Bradley, and H. Raikes. 2002. Methodological, Measurement, and Design Issues in Studying Fathers: An Interdisciplinary Perspective. In *Handbook of Father Involvement: Multidisciplinary Perspectives*, edited by C.S. Tamis-LeMonda and N. Cabrera, 1–30. Mahwah: Erlbaum.
- Scelza, B.A. 2010. Fathers' Presence Speeds the Social and Reproductive Careers of Sons. *Current Anthropology* 51 (2): 295–303. <https://doi.org/10.1086/651051>
- Schacht, R., and K.L. Kramer. 2019. Are We Monogamous? A Review of the Evolution of Pair-Bonding in Humans and Its Contemporary Variation Cross-Culturally. *Frontiers in Ecology and Evolution* 7 (230). <https://doi.org/10.3389/fevo.2019.00230>

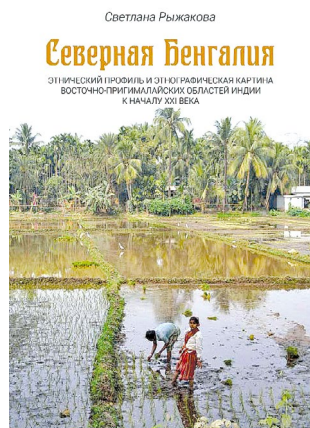
- Semenova, O.V., and M.L. Butovskaya. 2021. Teoreticheskie reproduktivnye sledstviia konflikta polov u cheloveka [Theoretical Reproductive Outcomes of the Sexual Conflict over Parental Care in Humans]. *Doklady Rossiiskoi akademii nauk. Nauki o zhizni* 500 (1): 420–427. <https://doi.org/10.31857/S2686738921050267>
- Semenova, O.V., and M.L. Butovskaya. 2022. Matrilateral'nyi rodstvennyi vklad vo vnukov v sovremennoi rossiiskoi sem'e. Diskriminatsiia potomkov zhenskogo pola so storony babushek i dedushek [Matrilateral Effect of Grandparental Care and Discriminative Investment against Granddaughters in Modern Russian Families]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 138–155. <https://doi.org/10.17223/2312461X/35/8>
- Seth, S. 2009. Inequality, Interactions, and Human Development. *Journal of Human Development and Capabilities* 10 (3): 375–396. <https://doi.org/10.1080/19452820903048878>
- Sinel'nikov, A.B. 2015. Supruzhestvo, otsovtstvo i materinstvo v rossiiskom obshchestve [Marriage, Fatherhood and Motherhood in Russian Society]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 21 (4): 132–148. <https://doi.org/10.19181/socjour.2015.21.4.3068>
- Spence, J.T., R. Helmreich, and J. Stapp. 1973. A Short Version of the Attitudes toward Women Scale (AWS). *Bulletin of the Psychonomic Society* 2 (4): 219–220.
- Stearns, S.C. 1992. *The Evolution of Life Histories*. Oxford: Oxford University Press.
- Tokareva, Y.A. 2012. Psikhologicheskie osnovaniia vospitatel'noi deiatel'nosti ottsa [Psychological Foundations of the Father's Educational Activities]. PhD diss., Kurgan State University.
- Trivers, R.L. 1972. Parental Investment and Sexual Selection. In *Sexual Selection and the Descent of Man*, edited by B. Campbell, 136–179. Chicago: Aldine.
- Voitenko, V.P., V.A. Sokolov, and R.A. Lubsy. 2019. Kollektivizm i individualizm v Rossii kak predmet teoreticheskoi refleksii [Collectivism and Individualism in Russia as a Subject of Theoretical Reflection]. *Filosofia prava* 3 (90): 71–77.
- Wiersma, U.J., and P. van den Berg. 1991. Work-Home Role Conflict, Family Climate, and Domestic Responsibilities among Men and Women in Dual-Earner Families. *Journal of Applied Social Psychology* 21 (15): 1207–1217. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.1991.tb00466.x>
- Yarkova, E.N., 2010. Chelovek i obshchestvo: sotsiokul'turnye universalii i spetsifika Rossii [Man and Society: Sociocultural Universals and the Specificity of Russia]. *Sotsium i vlast'* 1: 10–14.
- Zakharova, E.I. 2015. Osvoenie roditel'skoi pozitsii kak traektoriiia vozrastnopsikhologicheskogo razvitiia v zreloom vozraste [Mastering the Parental Position as a Trajectory of Age-Psychological Development in Mature Age]. *Pedagogicheskoe obrazovanie v Rossii* 11: 151–156.
- Zhidkova, P.A. 2019. Determinanty finansovykh raznoglasii v rossiiskikh sem'iakh [The Determinants of Financial Disagreements in Russian Families]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 25 (3): 67–83. <https://doi.org/10.19181/socjour.2019.25.3.6676>
- Egorova, N.Y., A.L. Yanak, and E.S. Ryabinskaya. 2020. Roditel'skie roli v sovremennoi rossiiskoi sem'e: granitsy "muzhskogo" [Parental Roles in the Modern Russian Family: The Male Boundaries]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 2 (156): 233–251. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.2.782>
- Kon, I.S. 2009. *Muzhchina v meniaiushchemsia mire* [A Man in a Changing World]. Moscow: Vremia.

КРИТИКА, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОТРАЖЕНИЕ В РЕГИОНАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ: ПРОЯВЛЕНИЕ “БОЛЬШОГО” В “МАЛОМ” (РЕЦ. НА: РЫЖАКОВА С.И. СЕВЕРНАЯ БЕНГАЛИЯ: ЭТНИЧЕСКИЙ ПРОФИЛЬ И ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ КАРТИНА ВОСТОЧНО-ПРИГИМАЛАЙСКИХ ОБЛАСТЕЙ ИНДИИ. М.; СПБ.: НЕСТОР-ИСТОРИЯ, 2022. 408 с., ил.)

С.А. Арутюнов

Сергей Александрович Арутюнов | <https://orcid.org/0000-0003-0195-3199> | gusaba@iea.ras.ru | член-кор. РАН, д. и. н., профессор, главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)



Книга Светланы Рыжаковой “Северная Бенгалия: этнический профиль и этнографическая картина восточно-пригималайских областей Индии” рождает много мыслей, некоторые из которых распространяются далеко за пределы непосредственно изложенного материала и его анализа. Ниже я хотел бы поделиться рядом соображений, которые у меня возникли по ходу чтения этого текста.

В начале XX в. Китай существенно обгонял Британскую Индию по численности населения. В настоящее же время, несмотря на то, что современная Республика Индия существенно меньше бывшей Британской Индии, поскольку лишилась территорий, занимаемых ныне такими крупными государствами, как Пакистан, Бангладеш и Мьянма, обе эти страны практически сравнялись

по численности своего населения; более того, Индия, по-видимому, численно уже превосходит Китай. В Китае и Индии живет более чем по полтора миллиарда человек, и темпы прироста населения в Индии остаются более высокими. Совокупная численность населения Индии и Китая, таким образом, уже перевалила трехмиллиардную отметку, составляя более трети всего человечества.

Рецензия поступила 07.10.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 10.10.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Арутюнов С.А. Этнографическое отражение в региональных исследованиях: проявление “большого” в “малом” (рец. на: Рыжакова С.И. Северная Бенгалия: этнический профиль и этнографическая картина восточно-пригималайских областей Индии. М.; СПб.: Нестор-История, 2022) // Этнографическое обозрение. 2024. № 1. С. 226–229. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010116> EDN: XZCPTQ

Arutyunov, S.A. 2024. Etnograficheskoe otrazhenie v regional'nykh issledovaniikh: proiavlenie “bol'shogo” v “malom” [Ethnographic Mirror in Regional Studies: Reflection of the “Large” in the “Small”]: A Review of *Severnaia Bengaliia: etnicheskii profil' i etnograficheskaia kartina vostochno-prigimalaiskikh oblastei Indii* [North Bengal: Ethnic Profile and Ethnographic Outlook: East Himalayan Regions of India], by S.I. Ryzhakova. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 226–229. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010116> EDN: XZCPTQ

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

Однако структура населения и уровень его этнической мозаичности в этих двух странах коренным образом различаются. Китай — достаточно монолитная страна, и, хотя здесь официально насчитывается 57 (а в действительности — как минимум вдвое больше) национальных меньшинств, все они вместе взятые составляют не более 7% от общей численности населения. 93% населения Китая — это собственно китайцы (ханьжень). В Китае существует множество языков, которые принято считать диалектами китайского языка; тем не менее язык школьного преподавания, теле- и радиовещания, кинематографии и т.п. един для всей страны. Это так наз. путунхуа, опирающийся на говоры региона Пекина и примыкающих к нему провинций, а литературный письменный язык использует единую иероглифическую письменность, одинаково понятную каждому элементарно грамотному китаю, на каком местном диалекте он бы ни говорил.

Совершенно иная картина наблюдается в Индии. Ее полуторамиллиардное население распадается на десятки крупных и малых этнических общностей, говорящих на языках, относящихся к разным языковым семьям, очень различных по уровню своего развития, набору функций и распространенности, пользующихся различными алфавитами и, как правило, не имеющих сколько-нибудь четких лексических и грамматических нормативов. Более того, в ряде случаев, как, например, в тамильском языке, литературные и разговорные версии могут быть различны даже на уровне отдельных идиом.

Число официально признанных в Индии языков постоянно растет, то один, то другой язык обретает статус официального для той или иной административной единицы. Разумеется, образованное городское население, и прежде всего огромное количество офисного “планктона”, айтишников и студентов Индии, несомненно, владеют английским языком достаточно хорошо.

Долгое время властные структуры и политические деятели Индии тщетно пытались привить населению страны нечто вроде общенационального языка на базе так называемого хиндустани. Эти попытки вызвали ожесточенное сопротивление носителей других языков, особенно дравидских, да и других, не принадлежащих к индоарийским. Правда, то, что не удавалось сделать в административном порядке, совершила киноиндустрия Болливуда. Уличный разговорный хинди, лишенный каких бы то ни было претензий пуризма, всеядный по отношению к любым заимствованиям и арготизмам, сегодня понятен значительному числу индийцев. Однако этот факт еще не означает становления общенационального языка. Во многих регионах Индии сложились вполне развитые этнонации, чьи языки являются на этих территориях доминирующими и употребительными более, чем хинди и английский в полном спектре функций. Таковы тамильский, малаялам, гуджарати, панджаби и другие.

Огромным коммуникационным потенциалом обладает и бенгальский язык. Помимо того, что на нем говорит основная масса населения штата Западная Бенгалия, он является также государственным языком государства Бангладеш. Хотя в настоящее время, пожалуй, уже можно говорить о существовании двух политических наций, западно-бенгальской в Индии и восточно-бенгальской в Бангладеш, это размежевание не абсолютно. В Индии проживает немало этнических бенгальцев-мусульман, и в Бангладеш имеется индуистская прослойка, да и не она одна.

Индийский штат Западная Бенгалия, как и страна Бангладеш, населен чрезвычайно плотно, а крестьянское население тут и там испытывает острый земель-

ный голод. Поэтому доля бенгалоязычного населения, в особенности на землях, расположенных к северу и востоку от Бенгалии, постоянно растет и во многих местах уже превышает численность коренного местного населения. Это приводит к многочисленным, а порой к достаточно острым конфликтам в ряде точек на территории Ассама и других штатов северо-восточной Индии. Число же индийских штатов, как известно, растет.

Фундаментальный труд Светланы Игоревны Рыжаковой “Северная Бенгалия: этнический профиль и этнографическая картина восточно-пригималайских областей Индии” — первое в российской этнографии комплексное исследование равнинных пригималайских областей, входящих в штат Западная Бенгалия. Это дистрикты Дарджилинг, Джалпайгури, Алипурдуар и Коч-Бихар, составляющие регион “Северная Бенгалия”. В книге анализируются история, природные и культурные ландшафты, культура, социальный и этнический состав данной территории, прошлого и настоящего народов бодо (качари), рабха, меч, тото, дхималов, раджбанси и других, феномен чайных плантаций, этнополитические движения, по-разному представляющие возможное будущее развитие региона, по-разному его разделяющие и воображающие.

Эта книга посвящена сложным этнокультурным процессам, детально рассмотренным на сравнительно небольшой территории, расположенной на крайнем севере штата Западная Бенгалия и соединенной с землями остального штата узким перешейком, носящим неофициальное название “куриная шейка”. В самом узком месте эта шейка имеет всего 23 км в ширину. Она со всех сторон “зажата” между Непалом, Сиккимом, Бутаном и Бангладеш, причем все народы, населяющие как саму “шейку”, так и ее некоторое расширение в сторону Ассама, представлены практически на всех вышеназванных территориях.

Любопытно, что, как заключает автор, “Северная Бенгалия” в этнокультурном и этнолингвистическом ракурсах оказывается не вполне “Бенгалией”. Это комплекс разных территорий, в силу исторической судьбы попавших в административную единицу штата Западная Бенгалия. Проблема административного районирования, управления и выделения таксономических единиц остается здесь до сих пор актуальной. Такие силы притяжения, как Непал, Бангладеш, индийский Северо-Восток и остальная Индия оказываются пространствами, на которых создаются конкурирующие проекты и выстраиваются свои версии будущего.

В разных районах Северной Бенгалии число этнических бенгальцев разнится. В районе Дарджилинг на бенгальском языке говорят около 26% населения, и, скорее всего, они являются этническими бенгальцами. В районе Джалпайгури бенгальцев около 65%, а в районе Алипурдуар их уже существенно меньше.

Значительная территория Северной Бенгалии — это некогда существовавшее до обретения Индией независимости княжество Коч-Бехар, протянувшееся по равнине, примыкающей к субгималайским областям. Однако коренное население этих мест по большей части относится к этнической группе бодо, изначально говорившей на ряде тибето-бирманских племенных языков: меч, коч, дхимал, гаро, лимбу, тото и рабха. Четвертая глава рассматриваемого нами труда посвящена всем этим этносам, которые проживают также в немалом числе и на многих вышеупомянутых сопредельных территориях.

Материал о судьбах и пути развития народа раджбанси изложен Светланой Рыжаковой с наибольшей детализацией, с необычайной тщательностью. Раджбанси в численном выражении представляют собой одну из наиболее крупных и

складывающихся в процессе санскритизации групп Северной Бенгалии, и именно с их наиболее образованными представителями автором был установлен наиболее тесный контакт. У них сложился свой язык; классификационно он близок к бенгали и ассами, но со значительным тибето-бирманским субстратом. Те же извилистые и крайне непростые пути, которыми идет этническое самосознание раджбанси, в своей многоликости совокупности характерны для сотен и тысяч ищущих своего достойного социального места групп, испытывающих потребность в повышении своего статуса, санскритизации, индуизации и, в конечном счете, равноправия и адекватного положения в безгранично многообразном и сложносоставном населении столь неизмеримо огромной страны, как Индия.

Во многих местах книга читается с захватывающим интересом, а в тех ее частях, в особенности там, где автор отходит от обычного стиля научного этнографического описания и пересказывает страницы своего полевого дневника, она превращается в настоящий приключенческий роман. Я ни в коем случае не хочу умалить уровень автора как ученого, но не могу не сопоставить эту книгу по своей доходчивости, общедоступности и беллетристической ценности с приключенческим романом Майн Рида “Охотники за растениями”, написанном почти полтора столетия назад, действие которого происходило в тех же местах. Яркость и объемность манеры письма С.И. Рыжаковой можно уподобить голограмме, даже малый осколок которой позволяет рассмотреть запечатленный в ней предмет во всей его целостности так же четко, как если бы мы держали этот предмет в своих руках. Более того, вся книга в своей композиции, как эта же самая голограмма, отражает образ всей современной Индии через внимательное рассмотрение ее небольшого кусочка.

Книга богато иллюстрирована. Во-первых, данная работа содержит немалое число карт и схем, которые позволяют составить полное представление о прошлом статусе Северной Бенгалии, ее современном административном абрисе и даже об ее вероятном будущем, за которое борются этнические группы, населяющие эту часть штата. Во-вторых, большое число фотографий, сделанных самим автором, дают яркое представление об актуальном облике быстро меняющейся территории, о типах людей, ее населяющих, их религиозной и художественной жизни и даже о своеобразии ее флоры.

Во всей своей полноте и целостности книга С.И. Рыжаковой дает нам яркое представление не только о сравнительно небольшом, но своеобразном и многоликом ареале великой страны Индии, но и обо всей этой стране и о тех основных процессах, которые в ней происходят.

Book Review

Arutyunov, S.A. *Ethnographic Mirror in Regional Studies: Reflection of the “Large” in the “Small”* [Etnograficheskoe otrazhenie v regional’nykh issledovaniyakh: proiavlenie “bol’shogo” v “malom”]: A Review of *Severnaia Bengaliia: etnicheskii profil’ i etnograficheskaiia kartina vostochno-prigimalaiskikh oblastei Indii* [North Bengal: Ethnic Profile and Ethnographic Outlook: East Himalayan Regions of India], by S.I. Ryzhakova. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 226–229. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010116> EDN: XZCPTQ ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Sergei Arutyunov | <https://orcid.org/0000-0003-0195-3199> | gusaba@iea.ras.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

ВОТИВЫ И ВОТИВНЫЕ ПРАКТИКИ — ВЗГЛЯД НА ФЕНОМЕН (РЕЦ. НА: МАЙЗУЛЬС М., ЗОТОВ С., АНТОНОВ Д. ВОСКОВЫЕ НОГИ И ЖЕЛЕЗНЫЕ ГЛАЗА. ВОТИВНЫЕ ПРАКТИКИ СО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ ДО НАШИХ ДНЕЙ. М.: СЛОВО, 2022. 368 с.)

О.Д. Фаис-Леутская

Оксана Давидовна Фаис-Леутская | <https://orcid.org/0000-0002-2757-2434> | oxana-fais@yandex.ru | к. и. н., старший научный сотрудник центра европейских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)



В 2022 г. в московском издательстве “Слово” увидела свет книга, посвященная сюжетам, потребность в освещении которых давно назрела. Этот роскошный, “вкусно” изданный, богато иллюстрированный труд повествует об *ex-voto*, или вотивах (от лат. *ex voto suspecto* — “по данному обету”), — разнообразных предметах (в форме частей тела или внутренних органов, человеческих фигурок, табличек или картин) из различных материалов (воска, металла, дерева, камня и т.д.) и о практиках их подношения небесным покровителям. Эти предметы, начиная с древности, жители Старого и Нового Света, представители различных народов и культур посвящали небесным силам, чтобы попросить их о помощи и исцелении, изобразить перенесенные страдания и избавление от них, а также что-

бы отблагодарить за покровительство и дарованное чудо. По замыслу авторов, это исследование, хотя и делает акцент *par excellance* на католических практиках европейского Средневековья и начала Нового времени, должно всесторонне охватывать гигантское хронологическое (со времен греко-римской античности и до наших дней), религиозное (от язычества до христианства в его католической и православной ипостасях) и географическое пространство вотивных практик (с. 9–10). Тем самым рецензируемый труд представляет собой фактически энциклопедию *ex-voto* и их применения: перед читателем раскрывается широчайший

Рецензия поступила 17.06.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 20.06.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Фаис-Леутская О.Д. Вотивы и вотивные практики — взгляд на феномен (рец. на: Майзульс М., Зотов С., Антонов Д. Восковые ноги и железные глаза. Вотивные практики со Средневековья до наших дней. М., 2022) // Этнографическое обозрение. 2024. № 1. С. 230–234. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010123> EDN: XYCWRC

Fais-Leutkaia, O.D. 2024. Votivy i votivnye praktiki — vzgliad na fenomen [Votives and Votive Practices — A Perspective on the Phenomenon]: A Review of *Voskovyye nogi i zheleznye glaza. Votivnye praktiki so Srednevekov'ia do nashikh dnei* [Wax Legs and Iron Eyes: Votive Practices from the Middle Ages to the Present Day], by M. Maizuls, S. Zotov, and D. Antonov. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 230–234. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010123> EDN: XYCWRC

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://eo.iea.ras.ru>
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

диапазон предметных свидетельств посвящений и признательности высшим силам, материализующих людские чувства и страсти (боль, страхи, надежды, радости), позволяющих выстроить взаимоотношения с горным миром и дающих надежду на обретение желаемого.

Отметим сразу: речь идет о сюжетах, вызывающих острый интерес у историков, антропологов, фольклористов, религиоведов, культурологов, этнографов, археологов, философов, психологов и представителей многих других гуманитарных дисциплин и векторов научного поиска. И этому есть ряд причин. Во-первых, votivные практики, существующие с глубокой древности, не утратившие своей витальности и в наше время и даже эволюционирующие в официальных и народных религиях и культурной повседневности многих регионов мира, представляют собой специфический, обширный и весьма интересный пласт сакральной жизни населения. Во-вторых, рассматриваемые в рецензируемой книге вопросы votивов и их применения, если и изучались зарубежными исследователями, то недостаточно широко и всеохватно, а в отечественном гуманитарном поле они до сих пор вообще не становились предметом сколь-либо серьезного анализа, удивительным образом ускользая от внимания специалистов, что, несомненно, весьма актуализирует появление подобного труда.

Впечатляют и звучащие многообещающе для академической читательской аудитории имена авторов — известных российских, ранее уже успешно сотрудничавших историков. М.Р. Майзульс — маститый медиевист, автор ряда серьезных фундированных трудов (см., напр., *Майзульс* 2019, 2022). Д.И. Антонов — специалист в области русской средневековой истории и культуры, семиотики иконографии, культурной антропологии, бывший научный руководитель М. Майзульса, его коллега и соавтор (*Антонов, Майзульс* 2011, 2019). С.О. Зотов — молодой культурный антрополог и популяризатор науки, один из соавторов М. Майзульса по книге “Страдающее Средневековье” (*Харман и др.* 2018).

Отметим, что авторам — своего рода пионерам в отечественной гуманитарной науке — в первую очередь должно поставить в заслугу факт открытия votивов как феномена для читательской аудитории. В книге основное внимание фокусируется на подробном типологическом описании *ex-voto*, их форм и иконографии, их знаковости и примеров “дарения”. Многообразие материальных форм человеческих просьб и выражений признательности небу рассматривается предельно скрупулезно: от костылей, косточек и цепей (с. 82–105) до моделей кораблей, городов и замков (с. 106–127), от фигурок животных — доказательств заботы о них человека (с. 128–145) до частей тела, нуждающихся в исцелении или свидетельствующих о чудесном избавлении от недугов (с. 146–169), от фигурок “пациентов” (взрослых и младенцев) до табличек (“картинок”) с изображением спасения (с. 178–261) и т.д. Внимание уделяется и “пространствам даров” (местам их аккумуляции, храмам и монастырям), а также дальнейшей утилизации *ex-voto* клиром (продаже, переплавке изделий из драгоценных металлов или воска) или даже уничтожению — когда количество votивов становилось чрезмерным (с. 268–283).

Делается попытка и систематизации votивов во всем их разнообразии (с. 32–36), для чего авторы приводят различные их классификации. В первой (ее авторство не указано), неожиданно оперирующей английской терминологией, во главу угла ставятся форма и материал votива, его функциональность (выделяют *ся украшения*, придающие благолепие храму, восславляющие Бога или святых,

и *свидетельства*, освещающие личность дарителя, случившуюся с ним беду или чудо) (с. 33), а также цели, которые преследует даритель и в соответствии с которыми votives подразделяются на *просительные* и *благодарственные*. Упоминается и классификация votives как знаков, в свое время предложенная семиотиком Ч.С. Пирсом (к сожалению, на нее не дается ссылка): *знаки-иконы*, основанные на внешнем сходстве с людьми, предметами и событиями, которые они изображают, *знаки-индексы* — свидетельства болезни или несчастья (напр., пули, попавшие в человека) и *знаки-символы* (металлические сердца у икон и сакральных фигур в храмах в знак любви Бога к людям и людей к небесным покровителям). Наконец, фигурирует и третья классификация, предложенная историком искусств Х. ван дер Вельденом. Согласно ей votives включают *дары-действия* (увы, авторы не поясняют, что это значит) и *дары-предметы*, которые в свою очередь подразделяются на *утилитарные* (“потребляемые” votives — воск, монеты, бочки с вином, но также — церковная утварь, реликварии и т.д.) и *неутилитарные* (“дары-свидетельства”, которые невозможно вторично использовать), к последним Х. ван дер Вельден также относит *нарративные* дары (содержащие портреты донатора, его небесных покровителей, а также изображения перипетий его жизни) и *иконические* подношения (изображения частей тела, органов, реалистичные портреты просителей) (Velden 2010: 213–219).

Однако на этом сугубо научные новизна и содержательность труда завершаются, так и не успев в полной мере раскрыться. Более того, при всей кажущейся законченности и всеохватности в процессе внимательного прочтения обнаруживается ряд несовершенств и откровенных лакун.

Так, удивляют многочисленные повторы, преследующие читателя на всем протяжении ознакомления с текстом. Раз выбрав и охарактеризовав определенный, узкий круг votives, их цели и назначение, авторы, фокусируя внимание на материальности, вновь и вновь возвращаются к констатации этой достаточно ограниченной конкретики, словно желая возместить описаниями предметов отсутствие теоретико-методологических составляющих, органичных и уместных в контексте анализа *ex-voto*: философского осмысления феномена, концептов, гипотез, параллелей и т.д. Авторы словно скользят по поверхности, старательно избегая любого погружения “на глубины”. К примеру, многократно признавая, что votives часто весьма сложно отличить от жертвоприношения или сакрального дара, они, однако, не развивают эту тему, хотя даже краткое знакомство с теоретической и эмпирической компаративистикой этих понятий значительно дополнил бы предлагаемую читателям картину *ex-voto* и сопряженных с ними практик.

Удивляет и тот факт, что обращающиеся к подобной теме высокопрофессиональные специалисты странным образом то ли игнорируют антропологические аспекты изучения votives и широту этнографической их эмпирики, то ли проявляют неосведомленность в этой сфере. Так, нет сколь-либо подробных упоминаний о votivных хлебах, сладях и изделиях их теста и в целом о различных пищевых *ex-voto*, которые с древнейших времен и по настоящее время в совокупности составляют гигантский и значимый пласт народно-сакральной культуры всего Средиземноморья и ряда регионов Латинской Америки. Не освещаются votivные практики в контексте других религий — например, буддизма или индуизма, а точнее, народных религий многих частей мира, в которых эти практики исторически играют важную роль. К сожалению, крайне скупо освещены

щены и современные ипостаси этих практик, в наши дни принимающих любопытные и порой причудливые формы, даже в католических регионах. Едва ли не единственным заслуживающим внимания исключением являются сегодняшние мексиканские *retablos* (с. 291–295), тогда как прочие богатейшие примеры витальных, сегодня вотивных, традиций, которые могли бы быть включены в монографию “на законных основаниях”, отсутствуют.

На это можно возразить, что эмпирика вотивов в мировом масштабе столь богата и обширна, что ее трудно проиллюстрировать в рамках одного произведения, что авторы объективно могли охватить своим вниманием не более чем верхушку айсберга, что интродукция дополнительного материала в ткань книги потребовала бы участия многих специалистов и невероятного увеличения ее объема. Однако при знакомстве с текстом у большей части научной читательской аудитории, особенно у антропологов или фольклористов, даже отдающих себе отчет в трудноосуществимости дополнений, невольно возникает желание несколько раздвинуть границы повествования, ограниченного рамками средневековой европейстики, и “приправить” текст “шепоткой” живого этнографического материала.

Приходится констатировать, что изложенные в книге сюжеты, которые могли бы повлечь за собой прочтение темы вотивов в более широком контексте (напр., в ракурсе народных культуры, верований, обрядности различных регионов мира в прошлом и настоящем), остаются привязанными исключительно к одной эпохе и одному конфессиональному исследовательскому полю. Даже отсылки к античности и аппендикс в виде весьма подробного и детализированного приложения, посвященного вотивным подношениям в России и их истории (с. 296–340), не спасает труд от определенной хронологической и географической узкопрофильности.

Но самое главное: соблюдая (почти безупречно) внешнюю форму академической подачи материала, авторы монографии представляют на суд читателей яркий, талантливый, но скорее научно-популярный, нежели строго научный труд, что несколько разочаровывает ждавших большего представителей академического сообщества. В общем и целом, конечно, ничего дурного в этом нет: насыщенная фактами, информативная, интересная, разносторонняя, не обремененная и не обременяющая громоздкими теориями и концепциями, достаточно “легкая” и “усвояемая”, эта книга вполне может рассчитывать на внимание массовой читательской аудитории.

Научная литература

Антонов Д., Майзульс М. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. М.: Индрик, 2011.

Антонов Д., Майзульс М. Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М.: Неолит, 2019.

Майзульс М. Мышеловка святого Иосифа. Как средневековый образ говорит со зрителем. М.: Слово, 2019.

Майзульс М. Воображаемый враг: иноверцы и еретики в средневековой иконографии. М.: Альпина нон-фикшн, 2022.

Харман Д., Майзульс М., Зотов С. Страдающее Средневековье. Парадоксы христианской иконографии. М.: АСТ, 2018.

Velden Y. van der. Donor's Image: Gerard Loyert and the Votive Portraits of Charles the Bold. Tornhout: Brepols, 2010.

Book Review

Fais-Leutskaia, O.D. Votives and Votive Practices – A Perspective on the Phenomenon [Votivy i votivnye praktiki – vzgliad na fenomen]: A Review of *Voskovye nogi i zheleznye glaza. Votivnye praktiki so Srednevekov'ia do nashikh dnei* [Wax Legs and Iron Eyes: Votive Practices from the Middle Ages to the Present Day], by M. Maizuls, S. Zotov, and D. Antonov. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 230–234. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010123> EDN: XYCWRC ISSN 0869-5415
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Oxana Fais-Leutskaia | <https://orcid.org/0000-0002-2757-2434> | oxana-fais@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

СОВЕТСКИЙ ОТПУСК — ЭТО МАЛЕНЬКОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ В КОММУНИЗМ (МЕДСПРАВКА ОБЯЗАТЕЛЬНА!) (РЕЦ. НА: КОЕНКЕР Д. СПАСИБО ПАРТИИ. ОТДЫХ, ПУТЕШЕСТВИЯ И СОВЕТСКАЯ МЕЧТА. СПб.: БИБЛИОРОССИКА, 2022. 455 с.)

М.В. Васеха

Мария Владимировна Васеха | <http://orcid.org/0000-0003-4132-4370> | maria.vasekha@gmail.com | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Информация о финансовой поддержке

Рецензия написана в рамках плана НИР ИЭА РАН



Книга профессора русской и советской истории Университетского колледжа Лондона Дайан Коенкер вышла в 2022 г. в издательстве “Библиороссика” в серии “Современная западная русистика”. Русское название “СПАСИБО партии. Отдых, путешествия и советская мечта”, по сути, не является прямым переводом с английского. В оригинальном заглавии книги “Club Red: Vacation, Travel and the Soviet Dream” (опубликована в 2013 г. издательством “Cornell University Press”) скрыто больше смыслов и намеков, чем в российской версии заголовка. Здесь “Club Red” — смысловая отсылка к знаменитому “Club Méditerranée” (ClubMed) — французскому туристическому агентству, впервые предложившему миру идею отдыха

“all inclusive”, а слово Red напрямую ассоциируется англоязычной аудиторией с СССР и коммунистической идеологией.

Профессор Коенкер — яркий представитель школы советистов, противоположной той, что рассматривает советский период исключительно через призму “деспотизма”, “принуждения”, “репрессий”, “страха и насилия”. Ее интересует не столько политический режим, сколько повседневность и обыденность изу-

Рецензия поступила 21.03.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 30.03.2023

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Vasekha M.V. Советский отпуск — это маленькое путешествие в коммунизм (медсправка обязательна!) (рец. на: Коенкер Д. СПАСИБО партии. Отдых, путешествия и советская мечта. СПб.: Библиороссика, 2022) // *Этнографическое обозрение*. 2024. № 1. С. 235–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010139> EDN: XXIH9R

Vasekha, M.V. 2023. Sovetskii otpusk — eto malen'koe puteshestvie v kommunizm (medspravka obiazatel'na!) [Soviet Vacation is a Getaway to Communism (a Medical Certificate is Necessary!)]: A Review of *SPASIBO partii. Otdykh, puteshestviia i sovetskaia mehta* [Thanks to the Party: Vacation, Travel and the Soviet Dream], by D. Koenker. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 235–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010139> EDN: XXIH9R

Этнографическое обозрение | ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://eo.iea.ras.ru>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

чаемого общества, она вглядывается в то, как жил простой советский человек, как проходили его будни и праздничные дни. В рецензируемой работе Кoenкер исследует организацию отдыха советских людей. Как это ни странно, при наличии солидного корпуса литературы по различным аспектам советскости и советского образа жизни, в вопросе изучения рекреативных практик Дайан является первопроходцем, что делает книгу “СПАсибо партии. Отдых, путешествия и советская мечта” особенно ценной.

Подход Кoenкер как повседневноведа позволяет ей рассмотреть советскую жизнь с “человеческих” позиций, исследовать мир обычных людей с их заботами, радостями и страданиями, а значит, более полно реконструировать историческую картину, увидеть то, что обычно ускользает при фокусировке исключительно на знаковых событиях. Так, в своей монографии автор говорит о “парадоксах советской культуры”, поскольку государство проявляло себя с “неожиданной” стороны в организации отпусков и отдыха советских людей, в этом вопросе его политика не укладывалась в стереотипные рамки “тоталитарности” (с. 9).

Поскольку исследование Кoenкер, посвященное теме отпусков в СССР с 1920-х до середины 1980-х годов, во многом является новаторским (с некоторым удивлением констатирую, что не существует ни одного столь же фундаментального труда по проблемам отдыха в советское время), считаю важным обозначить основные его тезисы, позволяющие по-новому взглянуть на советский образ жизни и взаимоотношения граждан и государства.

Кoenкер считает, что история организации отдыха советских людей — это история о том, “какого рода систему и общество коммунисты намеревались построить изначально, каким они представляли и как создавали это общество” (с. 10–11). Пожалуй, именно в вопросах отпуска шло смещение акцента с производства на потребление и именно на этом кейсе можно посмотреть, какие велись дискуссии и что именно обсуждалось советскими гражданами. С самого начала существования СССР неотъемлемой частью системы стимулирования стал доступ к товарам и досугу, недоступным для широких масс. Через поощрение лучших рабочих и известных людей государство формировало идеальный образ советского гражданина, культурного потребителя. Превращение человека в туриста стало одним из элементов советского “общества благосостояния”, стремление к которому было объявлено одной из целей страны после смерти Сталина (по моему мнению, чуть раньше — в последние годы жизни вождя). Однако, просто так получать удовольствие от отдыха советским людям не полагалось, время отпуска воспринималось как возможность для “починки человеческого мотора” (кстати, так называется первая глава монографии). Изначально идея отдыха была исключительно утилитарной: восстановление сил после напряженной работы на производстве, таким образом, тело пролетария уподоблялось машине. Такое отношение к организации отдыха делало СССР прямым продолжателем традиции европейского Просвещения, поскольку провозглашался научный подход к проблемам здоровья и в целом к человеческому организму. Курорты и санатории стали планироваться как “фабрики здоровья” со строго определенными терапевтическими процедурами, отмеряемыми “по звонку” (по примеру французских оздоровительных курортов XIX в.). “Советскость” проявлялась в принципе бесплатности услуг, в централизованности и особом внимании к профилактике заболеваний, гигиене и общественному здравоохранению.

Тезис “починки” советского человека задал один из главных трендов, характерных именно для “советского отдыха”, и определил “медицинскую” составляющую как ведущую. В санаториях нужно было предъявить документ, подтверждающий медицинский диагноз, который должен был соответствовать профилю лечебного учреждения. Однако грань между лечением и обычным отдыхом оказывалась зыбкой, а используемые на курортах термины “больной” и “отдыхающий” были взаимозаменяемыми. И если в первые десятилетия советской власти места отдыха предоставлялись только больным туберкулезом и страдающим от неврастения, то вскоре стало ясно, что в обществе сформировался запрос на восстановление сил всеми трудящимся. Уже в конце 1930-х годов отдых негласно рассматривался скорее как удовольствие, стали появляться новые формы проведения досуга, чего жаждала новая советская элита и требовал формирующийся средний класс.

Коенкер справедливо выделяет одну из удивительных особенностей массового отдыха в СССР, вероятно, выросшую из системы распределения путевок профсоюзами: получение возможности отдохнуть только одному члену семьи — работнику предприятия. Получалось, что советская модель отпуска предполагала проведение отдыха членами семьи порознь. Это порождало определенные паттерны поведения советских граждан на курортах, например, завязывались “курортные романы”, которые при всей неоднозначности отношения к ним рассматривались общественностью скорее как негативное явление. Тем не менее только в 1960-е годы профсоюзные деятели признали необходимость организации семейного отдыха, что выразилось в строительстве новых здравниц семейного типа и запуске в свободную продажу большого количества путевок. В архивах Коенкер нашла немало записей чиновников от туризма типа “мы вынуждены принимать детей”, “жизнь заставляет идти навстречу желаниям людей” (с. 300). Однако учреждения для семейного отдыха в СССР строились очень медленно, проекты домов отдыха для семей с детьми оставались по большей части лишь на бумаге, и даже в 1980-е годы советская отпускная инфраструктура лишь в очень ограниченной степени могла удовлетворить этот спрос.

К сожалению, автор не прибегает к этнографическим методам интервьюирования, в основе источниковой базы Коенкер архивные материалы, рекламно-информационные проспекты и публицистика, кроме того, активно привлекается кинематографический материал — советские фильмы, в которых затрагивается тема отпусков и курортов (напр., “Девушка спешит на свидание”, где главный герой за деньги принимает медицинские процедуры вместо настоящих отдыхающих, чтобы их не выгнали из санатория за непосещение, или более известный широкой публике “Любовь и голуби”). Безусловно, кинофильмы — это прекрасный исследовательский источник. Однако мне кажется, что введение в оборот материалов устной истории (информанты — граждане СССР до сих пор живы и помнят, как в середине прошлого века приходилось организовывать семейный отпуск) позволило бы увидеть изучаемую проблему чуть шире и с других ракурсов: так, родители зачастую отказывались от одиночных профсоюзных путевок, они старались скоординировать сроки своих отпусков и ехали вместе с детьми отдыхать “дикарями”. Коенкер упоминает “неорганизованный отдых” в своем исследовании скорее вскользь, вероятно не осознавая, что это явление было настолько массовым, что породило определенную субкультуру. Например, в 1969 г. из четырех отдыхающих курорта Ессентуки трое были “неорганизован-

ными” (с. 291). Я предполагаю, что, по всей видимости, автор сознательно избегает погружения в повседневные практики “советского отдыха”, фокусируясь на магистральной теме исследования — отношениях государства и его граждан в сфере досуга. В связи с этим выявляется крупная, до сих пор совершенно неизученная область — повседневные практики досуга советских людей при “организованной” и “дикий” формах отдыха. Тема ждет своего исследователя.

В пятой главе монографии Кoenкер подробно анализирует то, как пребывание на курорте превращалось из лечения в объект престижного потребления. Постепенно отпуск в здравнице стал рассматриваться не столько как возможность лечения каких-либо заболеваний или поощрение за примерную работу, сколько как получение места для отдыха в соответствии с социальным статусом (в определенных здравницах на определенном курорте). Так, в системе распределения путевок официально приоритеты расставлялись следующим образом: 1) рабочие, нуждающиеся в лечении, 2) остальные работники, имеющие какие-то заболевания, 3) рабочие без проблем со здоровьем. Несмотря на то что на протяжении существования СССР символическое привилегированное положение всегда занимал рабочий класс, во многом именно отпускные практики и перераспределение путевок (то самое “престижное потребление”) отражали реальную социологическую картину советского общества с его возрастающим неравенством между социальными группами. Если в сталинские времена было два официальных правящих класса — рабочие и крестьяне, а интеллигенция признавалась “прослойкой”, то в послевоенные 1950-е годы в связи с ростом благосостояния общества, распространением образования и новых технологий “прослойка” (люди интеллектуального труда) значительно увеличилась количественно и существенно дифференцировалась. Необходимо было определить место этой разросшейся “прослойки” в общенародном государстве без ущерба для принципа социального равенства и с учетом эгалитарных настроений рабочих масс. Так, в работах советских социологов, изучавших вопросы “социальной стратификации”, уделялось все большее внимание роли “нематериальных благ” для работников умственного труда: при становлении советской потребительской экономики стало возможно определить свои (неодинаковые!) ценности для различных слоев общества через предпочитаемые ими предметы потребления (с. 287). В официальном дискурсе приоритет отдыха для рабочих не подвергался сомнениям, но акцент стал смещаться со всего рабочего класса на группы рабочих “важнейших профессий” и “важнейших отраслей экономики”. Далее в порядке приоритетности шли инвалиды, ветераны войн и те, кто имел проблемы со здоровьем. Однако уже в 1961 г. профсоюзные деятели, ведавшие курортами, жаловались, что рабочим и работникам совхозов не достается путевок в лучшие здравницы в летнее время и они вынуждены довольствоваться второстепенными учреждениями либо посещать престижные курорты вне сезона. В самых желанных санаториях и домах отдыха Кавказа и Крыма летом отдыхала в основном столичная интеллигенция и чиновники. Кoenкер на основании архивных материалов приводит следующие статистические данные: летом 1961 г. в некоторых крымских санаториях рабочие составляли от 2,8% до 24% отдыхающих (с. 289). Несмотря на видимость борьбы с этим явлением, социальный состав приезжих на курортах оставался прежним. Почему картина не менялась? В первую очередь из-за злоупотреблений с распределением путевок. Самая очевидная причина — махинации с путевками на лечение. Лозунг “Была бы путевка, а диагноз най-

дется” был нормой советской курортологии. На страницах газеты “Труд” руководитель одного из оздоровительных учреждений жаловался: “Лишь немногие женщины, прибывавшие в дом отдыха для беременных (Московская область), выглядели беременными <...> одна из них оказалась мужчиной” (с. 290).

Коенкер справедливо замечает, что подобные махинации и двойные стандарты приводили к тому, что государство тратило миллионы рублей на медицинское обслуживание и персонал на курортах, но, по сути, для “доставших” путевки представителей интеллигенции и чиновников лечение было несущественным элементом отдыха. Нахождение в престижных здравницах в первую очередь подчеркивало социальный статус отдыхающих, а не их потребности в оздоровлении. Более того, статистика показывала превалирование на курортах не просто служащих (работников умственного труда и чиновников), но преимущественно служащих из крупных советских городов, среди которых абсолютно доминировали жители Москвы и Ленинграда. Развитие социалистической потребительской экономики опиралось не на финансовые возможности населения, а на систему распределения социальных благ, большое значение в которой играли профсоюзы и профсоюзные лидеры лично. (К сожалению, до сих пор существует явно недостаточное количество экономических, а тем более антропологических исследований о деятельности профсоюзов и сложившихся специфических советских практиках вокруг них.) Удивительно, что автор постоянно упоминает профсоюзы и, кажется, понимает их основополагающую роль в развитии курортологии и организации “советского отдыха”, однако говорит об этом вскользь, не уделяя должного внимания колоссальному влиянию этих организаций. Так, Коенкер пишет, что когда в 1965 г. харьковский экономист Е.Г. Либерман (с. 277) предложил реформу, предполагающую в том числе продажу путевок по полной стоимости (по исследованиям, у населения деньги и накопления были, потратить их особо было не на что), а не распределение их через систему ВЦСПС, именно профсоюзы “зарубили” эту инициативу, выводящую отпуск советских людей на “рыночные рельсы”. Реформа предполагала продажу внесезонных путевок с дисконтом (чтобы гарантировать заполняемость санаториев в течение года и исключить простои), а сезонных — без всяких скидок; полученные средства должны были использоваться для расширения сети курортов и улучшения качества обслуживания. Сам Е.Г. Либерман настолько прославился своими предложениями, что даже оказался на обложке журнала “Тайм” за 12 февраля 1965 г.

Однако профсоюзные лидеры самым решительным образом отстаивали распределение путевок согласно социалистическим, а не капиталистическим принципам. Таким образом, именно благодаря внутренней политике профсоюзов, во многом отвечавших за распределение благ, которые часто было невозможно приобрести за деньги, усиливалась негласная стратификация советского общества. При официальном декларировании пролетариата гегемоном основными получателями советских товаров “престижного потребления” становились представители “умственного труда” и управленцы из крупных городов, преимущественно из Москвы и Ленинграда. Таким образом, Коенкер, анализируя тему “советского отдыха”, затрагивает более сложную проблематику негласных привилегий и стратификации советского общества.

Перекося числа отдыхающих на курортах явно не в пользу “гегемона” пытались хоть как-то сгладить или объяснить. Так, крупные организации и министер-

ства строили свои собственные комфортабельные санатории. К примеру, Союз писателей СССР отправлял своих членов в 17 санаториев – “Домов творчества”, где уже не было никаких требований к составу отдыхающих. Кроме того, серьезный перекося в системе “престижного потребления” пытались объяснить вкусовыми предпочтениями. Высказывалось мнение, что и сами рабочие не особенно хотели ехать в санатории с их строгим режимом, а предпочитали дома отдыха, а то и вовсе неорганизованные выезды на охоту и рыбалку. Самыми неохваченными промышленным рабочим классом оказались курорты Кавказских минеральных вод и Сочи, тогда как крымские здравницы принимали несколько больше представителей пролетариата.

В связи с нехваткой мест в санаториях и домах отдыха в 1960-е годы стал активно развиваться туризм – более демократичный и динамичный вид отдыха. Казалось, что именно он подходил обществу, взявшему курс на строительство коммунизма. Несмотря на то что туризм пропагандировался как более “правильный”, более “советский” досуг и противопоставлялся “пассивному” курортному отдыху, последний все же оставался “золотым стандартом для многих советских граждан, особенно промышленных рабочих” (с. 23).

Строительство домов отдыха и санаториев финансировалось значительно лучше, чем развитие туризма. Туристическую сферу пытались несколько раз реформировать, но каждый раз дело двигалось плохо: не хватало гостиниц, турбаз, теплоходов, а имеющиеся зачастую были некомфортными и, соответственно, непривлекательными. В связи с этим в 1960-е годы в СССР стало распространяться такое явление, как самодеятельный туризм, особо востребованный в среде городской интеллигенции. Чаще всего он ассоциировался с “романтикой” – со свободным путешествием по стране с рюкзаком, палаткой, картой и компасом. Этакое соединение утопических мечтаний с активным передвижением, по сути “внутренняя эмиграция”, своеобразная форма диссидентства, бегство от городского напряжения и давления государства во всех сферах жизни (кстати, автор рецензируемой монографии почему-то не отмечает этого аспекта в развитии советского туризма). Государство активно поддерживало неформальный туризм, способствовало созданию турклубов на базе университетов и научных организаций. Самодеятельные группы должны были регистрировать маршрут и придерживаться графика передвижения, чтобы попавшим в критические ситуации людям можно было своевременно оказать помощь. Однако, по оценкам одного чиновника, лишь 10% тургрупп уведомляли соответствующие органы о своих походах. Государство пыталось хоть как-то институализировать самодеятельный туризм, были утверждены значок “Турист СССР” и звание мастера спорта по туризму. В стране появился новый вид туризма – “спортивный туризм”. Тем не менее это привлекло лишь небольшую часть неорганизованных туристов, большинство же по-прежнему ходило в походы и совершало поездки выходного дня за город, не планируя получения спортивных званий.

Особое внимание в рамках организованного советского отдыха уделялось “познавательной” стороне. Так, например, даже во время пеших походов организаторы умудрялись проводить “просветительские лекции” у костра. Периодически это становилось поводом для сатиры – критиковали перегруженность отдыха, делающую его формальным и скучным. Тем не менее потребность в увеселениях и комфорте во время отпуска неуклонно возрастала, об этом постоянно говорили организаторы “советского досуга”. Решение вопроса тре-

бовало соблюдения сложного равновесия между целесообразностью отдыха и удовольствием — в этих рамках постоянно балансировала советская система отдыха. Время курортников после прохождения медицинских процедур обычно распределялось между киносеансами и танцплощадкой. Сотрудники оздоровительных учреждений постоянно волновались: не сводится ли все исключительно к увеселениям, не слишком ли мало внимания уделяется подъему культурного уровня отдыхающих. Кoenкер отмечает, что мероприятия идеологической и патриотической направленности должны были укреплять и без того тесную связь интересов советского государства и досуговых практик.

В заключение автор анализирует организацию законодательно закрепленного, практически бесплатного “советского отдыха” в международном контексте. Оказывается, в некоторых странах послевоенной Европы также появился особый вид отдыха — “социальный туризм”. Изначально он был направлен на предоставление недорогого содержательного досуга представителям всех слоев общества, но, по сути, стал неявной привилегией рабочего класса, которому были недоступны другие поездки. Тем не менее в Европе социальный туризм существовал параллельно с коммерческим и порой даже конкурировал с ним. В СССР же весь туризм был социальным — отдых субсидировался: предоставлялась инфраструктура, устанавливались специальные цены на пассажирские перевозки, производились выплаты по линии соцстраха. Главной особенностью системы советского отдыха, по мнению Кoenкер, была четкая направленность на внесемейность (семейный отдых в СССР не был организованным и не дотировался), все остальные тренды более-менее совпадают с мировыми трендами организации отдыха в XX в.

Кoenкер считает, что история туризма в СССР позволяет выявить ряд факторов, которые в итоге и привели к краху режима: неспособность экономики удовлетворить растущие ожидания городских потребителей, желание людей свободно путешествовать по стране и миру. В то же время, пишет исследовательница, именно досуговые институты создавали ощущение материального и культурного благополучия и в какой-то мере удовлетворяли стремление граждан к расширению горизонтов. Кoenкер для описания советской действительности использует метафоры: “двуликий Янус” — в отношении существовавшего режима и “наполовину пустой или полный стакан” — характеризуя досуг, по которому чаще всего ностальгируют бывшие жители СССР. Автор отмечает, что, с одной стороны, организация отдыха укрепляла нелиберальный режим (распределение путевок, попытки организовать всех отдыхающих и пр.), с другой — именно в отпуске советский человек вырывался из системы и жил как будто бы в светлом будущем, которое только строилось государством.

Важно отметить, что в отечественной историографии нет подобных исследований советского/российского отдыха, встречаются лишь небольшие краеведческие очерки по истории тех или иных курортов. Кoenкер в своей работе сознательно сделала акцент на взаимоотношениях советского государства и советского человека. Такой подход к освещению темы отдыха позволил ей высветить порой неочевидные аспекты государственного управления в СССР, устройства советского потребительского рынка и социальной стратификации.

Я как читатель и как рецензент получила невероятное удовольствие от книги “SPАсибо партии”. Уже около десяти лет я собираю материалы и вынашиваю идею публикации исследования о постсоветском отечественном отдыхе, свя-

занном с продолжающими существовать престижными и часто недостижимыми для “простых смертных” советскими здравницами. Волею случая оказавшись в 2010 г. в санатории Железноводска, я была удивлена невероятной популярностью и востребованностью “советской” санаторной системы, выглядевшей в новых реалиях совершенно морально устаревшей, какой-то неуклюжей и неудобной (и при этом достаточно дорогой!) по сравнению с зарубежным отдыхом, предлагавшим широчайший ассортимент услуг всех видов.

Дайан Кoenкер удалось создать действительно фундаментальное исследование, аналогов которому не существовало до сих пор ни по масштабам, ни по историческому охвату. Но сосредоточившись на анализе организации “советского отдыха”, автор совершенно упускает из виду самих людей — граждан, которые не только “потребляли” советский “отпускной продукт”, но и непосредственно участвовали в его “создании”, наполняя его новыми практиками, смыслами и мотивациями. Я очень надеюсь, что мои наблюдения постсоветского отдыха в “советском антураже” частично заполняют эту исследовательскую лакуну.

Book Review

Vasekha, M.V. Soviet Vacation is a Getaway to Communism (a Medical Certificate is Necessary!) [Sovetskii otpusk — eto malen'koe puteshestvie v kommunizm (medspravka obiazatel'na!)]: A Review of *SPAsibo partii. Otdykh, puteshestviia i sovetskaia mehta* [Thanks to the Party: Vacation, Travel and the Soviet Dream], by D. Koenker. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2024, no. 1, pp. 235–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541524010139> EDN: XXIHYR ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Maria Vasekha | <http://orcid.org/0000-0003-4132-4370> | maria.vasekha@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)